

وَالْعَلَمَةُ الْوَاحِدَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

جَوَاهِرُ الْفَرَائِدِ

شرح اردو

شرح الحَقَائِدِ

تأليف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحبِ تاولوی

استاذ دارالعلوم دیوبند



وَالْعَلَمُ أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

جَوَاهِرُ الْفَرَائِدِ

شرح اردو

شرح عقائد

تالیف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب دہلوی

استاذ دارالعلوم دیوبند

تیسری مرتبہ

پاکستان

۱۱- اردو بازار، لاہور

سینے پلازا، کالج روڈ، راولپنڈی

جَوَاهِرُ الْفَرَائِدِ

نام کتاب

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب ناٹوکی

مصنف

استاذ دارالعلوم دیوبند

المصباح

ناشر

۱۱- اردو بازار، لاہور

عرض مؤلف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حَامِدًا اَوْ مَصْلِيًّا وَمَسْلَمًا
اس فقیر کو متعدد مرتبہ شرح عقائد پڑھنے کا اتفاق ہوا، میری نظر سے اس کی کوئی شرح ایسی نہیں
گذری جو طلبہ کی تشنگی دور کر سکے، اس لئے دل میں یہ خیال ہوا کہ اردو زبان میں اسکی مفصل شرح ہوتی
چاہئے تاکہ شرح عقائد کے دقائق کو سمجھنا آسان ہو جائے۔
تو تیسرے سال میں نے اس کا عزم کیا اور جو سبق پڑھاتا تھا اسکو اسی طرز پر قلمبند کر دیا کرتا تھا جیسے
درس گاہ میں بول کر آتا تھا۔ یہ ہو ہو سبق کی تقریر ہے، چونکہ سبق میں کہیں کہیں تمہیدات و تفصیلات کی
ضرورت پیش آتی ہے جن کو فقیر دوران درس معروضات حقیرہ سے تعبیر کیا کرتا ہے تو ان مقامات پر وہ
تمہیدات و تفصیلات آپ کو ملیں گی، مجھے اللہ کے فضل سے توقع ہے کہ یہ کتاب شرح عقائد کو سمجھنے میں کافی
دانی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ اسکو قبول کرے، اور اسکو میرے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین

وَحَمْدُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ
وَرِزَاكَ الْمُسْلِمِينَ بَلْفَايَةَ الرَّحْمَنِ مُحَمَّدِ بْنِ يُونُسَ بْنِ عَزِيمِ الدِّينِ

خادم التدريس دار العلوم بید یوبند

۳۷-۱۴۱۰ھ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَعَلَىٰ آلِهِ
أَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

اِمَّا بَعْدُ !

طلبِ کمال عزیز ! آج سالِ تعلیمی کا آغاز ہے اور اس فقیر سے آپ کی شرح عقائد متعلق ہے، اور آپ جانتے ہیں کہ درخت میں چند اجزاء ہوتے ہیں کچھ شاخیں اور پتیاں اور پھل ہیں اور ایک اس کی جڑ ہے جو زمین میں مستور ہے، جو آپ کی آنکھوں سے ادھجھل ہے۔ جڑ کے بغیر بقیہ ساری چیزیں مفقود و معدوم ہیں لیکن ظاہری اجزاء کے ختم ہو جانے سے درخت کا عدم لازم نہیں آتا کما لایخفی۔

اسی طرح بدنِ انسانی کے کچھ اعضاء ظاہرہ ہیں اور کچھ باطنہ ہیں تو زندگی کی اساس و بنیاد وہ حرکتِ قلبی ہے جس کے بغیر اعضاء ظاہرہ خود بخود ذلیل ہو جاتے ہیں۔ لیکن کان، ناک، ہاتھ، پیر وغیرہ کا زوال انسان کے عدم کو مستلزم نہیں ہے کما لایخفی۔ بالکل اسی طرح ایمان کا درخت ہے جس کی جڑ اور اساس تو بندۂ مؤمن کے قلب میں ہے جس کی حقیقت تصدیقِ قلبی ہے۔ اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو اس ایمان کے درخت پر لگتی ہیں۔ (یعنی اس کی شاخیں، پھل اور پتیاں) جیسے جملہ اعمال، تو جس طرح درخت کی جڑ، اصل اور اس کی شاخیں وغیرہ فرع ہیں اسی طرح ایمان کی بنیاد کا مستحکم ہونا اصل اور اس کے اوپر پھل وغیرہ کا ملنا اس کی فرع ہے، اور اصل کے معدوم ہو جانے سے فرع بھی معدوم ہو جاتی ہے لیکن فرع کا معدوم ہو جانا اصل کے عدم کو مستلزم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعمالِ صالحہ اگر بے ایمان کے جائیں تو ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اگر قلب کے اندر ایمان کے درخت کی بنیاد مستحکم ہے اور اس کے باوجود اعمالِ صالحہ کا تارک ہے تو وہ گنہ گار ہے، نافرمان ہے۔ لیکن اہل حق کے نزدیک اس سے ایمان کا سلب یا اس پر جبرِ اربعہ فتویٰ کفر جائز نہیں یہ معتزلہ اور خوارج کا کام ہے، اس اصول کے استحضار سے فرمانِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مَقَّ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ کے اور کوئی اشکال نہیں رہتا۔ اگرچہ اس حدیث پر وارد ہونے والے سوالات کے جواب میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مبداء آثار پر ترتب آثار کے لئے ارتفاعِ موانع شرط ہے فلا اشکال فیہ بہر حال چونکہ اساس کو اصل کا حکم ہے اور موقوف کو فرع کا، اسی لئے درجہ تحقق کو مستحکم اور مضبوط کیا گیا ہے درجہ تحقق کے مقابلہ میں۔

جب یہ معروضاتِ حقیرہ ذہن نشین ہو گئیں تو اب سنئے کہ انسان مکلف ہے شریعت کا، اور شریعت میں دو قسم کے احکام ہیں۔ ایک وہ احکام ہیں جن کا تعلق دل سے ہے جو بمنزلہ جڑ اور بنیاد کے ہیں اور دوسرے وہ احکام ہیں جن کا تعلق قلب سے نہیں بلکہ اعضاءِ ظاہرہ سے ہے بالفاظِ دیگر اول احکام کا تعلق ماننے سے ہے اور دوسرے احکام کا تعلق کرنے سے ہے۔ بالفاظِ دیگر اول احکام درجہ تحقق سے تعلق رکھتے ہیں اور ثانی احکام تخلیق سے، تو معروضاتِ سابقہ کے پیش نظر اول احکام کو احکامِ اصلیہ اور ثانی کو احکامِ عملیہ فرعیہ

کہا جائیگا۔ وہ فن جو احکامِ علیہ فرعیہ سے بحث کرتا ہے وہ علمِ فقہ ہے، اور جو فن احکامِ اہلیہ سے بحث کرتا ہے وہ علمِ العقائد یا علمِ الکلام کہلاتا ہے۔ تو آپکی یہ کتاب (شرح عقائد) علمِ کلام میں ہے، اسی گفتگو سے علمِ کلام کی اہمیت اور اس کا مرتبہ معلوم ہو گیا ہو گا کہ عقائد موقوف علیہ میں در نہ عقیدہ کے اندر اگر بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائے تو سارے اعمال متفرعہ میں خود بخود بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائیگا۔ پھر اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علمِ عقائد اور علمِ کلام میں کیا فرق ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس فن میں احکامِ اہلیہ کو بیان کیا جائے وہ علمِ عقائد ہے، اور جس فن میں احکامِ اہلیہ کو ان کے براہین و ادلہ نقلیہ و عقلیہ کے ساتھ ثابت کیا جائے وہ علمِ کلام ہے۔ وجہ تسمیہ پر چونکہ کتاب میں خود تفصیل کے ساتھ گفتگو آ رہی ہے اس لئے ابھی اس کے اوپر کچھ گفتگو ہم نہیں کرتے۔

عزیزانِ گرامی! جب ترکیب ہی کی گفتگو آپ کے سامنے ہوتی چلی آ رہی ہے تو اسی کے مثل یہ کتاب بھی مرکب ہے، ایک متن ہے اور دوسری شرح ہے۔ متن مختصر العقائد ہے جو نجم الملتہ والدین شیخ ابو حفص عمر نسفیؒ کی تصنیف ہے، جن کی ولادت ۷۸۷ھ میں ہوئی اور وفات ۸۵۷ھ میں ہوئی۔ پورا نسبت اس طرح ہے: نجم الدین عمر ابن محمد بن اسمعیل بن محمد بن لقمان مغنی الثقلین؛ ان کے بارے میں محققین فرماتے ہیں "کُنَّ اَئِمَّةً فَاَضْلًا اَصُولًا مَتَكَلِّمًا مَفْتًیًّا مَحَدَّثًا فُقِهًا حَافِظًا غَوِيًّا اَحَدُ الْاَئِمَّةِ الْمَشْهُورِينَ بِالْحِفْظِ الْوَافِرِ وَالْقَبُولِ التَّامِ عِنْدَ الْخَوَاصِّ وَالْعَوَامِّ كَذَا فِي الْفَوَائِدِ الْبَهِيَّةِ" یہ آٹھ واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ الفرائد البہیہ کے اسی صفحہ پر وہ سلسلہ سند مذکور ہے، اور ان کے لئے لائقِ فخر یہ بات ہے کہ یہ صاحبِ ہدایہ کے استاد ہیں۔

علمی لطیفہ مصنفؒ نے ایک مرتبہ مکہ میں صاحبِ الفصل والکشاف جابر اللہ زرخشریؒ کی زیارت کا ارادہ کیا اور ان کے دروازہ پر پہنچ کر دستک دی۔ علامہ زرخشریؒ نے کہا مَنْ هَذَا؟ (یہ کون ہے) انھوں نے جواب دیا ۛ عمرہ زرخشریؒ نے کہا: اِنْصُوفٌ (رواں چلے جاؤ) انھوں نے کہا: یاسیدی عمر لا ینصوف؛ یعنی عمر تو غیر منصف ہے تو پھر واپسی کیسی؟ زرخشریؒ نے کہا: اِذَا نَكَرَ صُوفٌ





شرح العقائد



یہ مسعود ابن عمر علامہ سعد الدین تفتازانیؒ ہیں جنکی ولادت ۷۲۲ھ میں ہے اور وفات ۷۹۲ھ میں مشہور محقق ہیں بلکہ تفتازانیؒ اور سید سند جرجانیؒ کے بعد ان جیسا حاوی العلوم والفنون شخص کوئی پیدا نہیں ہوا، بہت تصنیفات ان دونوں حضرات کی معروف و مشہور ہیں۔ تہذیب المنطق والکلام، مخقر، مطول، شرح عقائد، تلوتج شرح توضیح، شرح مقاصد، شرح مفتاح العلوم، فتاویٰ حنفیہ، شرح تلخیص الجامع الکبیر، سعدیہ شرح شمس، شرح الزجائی، الارشاد، حاشیہ الکشاف، حاشیہ شرح مخقر الاصول، مفتاح الفقہ انکی معروف و مشہور کتابیں ہیں۔

شرف قبولیت | علامہ تفتازانیؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس سے زیادہ کسی کی کتابیں داخل درس نہیں ہیں، انکی اب بھی تین کتابیں داخل درس ہیں (تہذیب، مخقر،

شرح عقائد) اس سعادت بزور بازو نیست : تانہ بخش خداے بخشنده

تفتازانی کا مسلک | سید سند کے حنفی ہونے پر تو علماء کا اتفاق ہے لیکن علامہ تفتازانیؒ کو کسی نے حنفی اور کسی نے شافعی بتایا ہے، صاحب البحر الرائق اور علامہ طحاویؒ نے انکو

حنفی کہا ہے اور صاحب کشف الظنونؒ ملا حسن چلیؒ اور علامہ بغویؒ اور علامہ سیوطیؒ نے انکو شافعی بتایا ہے لیکن ان کی تلوتج دیکھئے سے اور فقہ حنفی کی خدمت کی طرف میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفی المسلك ہیں۔ (امراء کی سورفہم)

امیر تیمور الاعرج جسکی سلطنت بہت وسیع تھی، علامہ تفتازانیؒ کا بہت قدر دان تھا مگر جب علامہ تفتازانیؒ کی سعی سے بالواسطہ سید سند جرجانیؒ کی رسائی امیر تیمور تک ہو گئی تو دونوں کے درمیان ٹوک جھونک اور معاہدہ کشمکش جاری ہو گئی، اور یہ سید سند کی (وعافنا اللہ منہ) احسان فراموشی تھی ورنہ اس احسان کے علاوہ انکی تصنیفات و تالیفات سے استفادہ کا احسان تھا، بہر حال امیر تیمور سید سند کو ترجیح دینے لگا اور علامہ تفتازانیؒ کی تفسیر کشاف کے حاشیہ میں فرمان باری اولئک علی ہدای من ربہم کے اندر استعارہ تبعیہ اور تمثیلیہ کے اجتماع پر سید سند نے دربار تیموری میں اعتراض کیا یہاں تک کہ دونوں کے درمیان امیر کے دربار میں مناظرہ جٹ گیا اور نعمان معتزلی کو حکم بنایا گیا تو اس نے سید سند کے قول کو ترجیح دی جس پر بادشاہ نے سید سند کے مرتبہ کو بڑھا دیا اور علامہ سعد کے مرتبہ کو گھٹا دیا اور یہ ۷۹۱ھ کا واقعہ ہے پھر علامہ تھوڑے ہی روز زندہ رہے اور بروز پیر ۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ میں وفات ہو گئی۔ تاریخ وفات طیب اللہ شرار ہے۔ علماء محققین کے نزدیک ایسے واقعات میں کچھ حرج نہیں کیونکہ کسی ایک مسئلہ میں مغلوب ہو جانا نقصان علی کو مستلزم نہیں ہے پھر

۸۶ھ میں شیخ محمد ابن جزری اور سید سند کے درمیان مناظرہ ہوا جس میں جزری غالب ہو گئے تو امیر نے جزری کے مقام کو بڑھا دیا اور سید سند کے مرتبہ کو گھٹا دیا، اور یہ سارے احوال امیر کی سویر فہم کے نتیجہ میں رونما ہوئے (کما مثر) بہر حال یہ دونوں حضرات جبال العلوم ہیں مگر شریف صاحب کو وہ مقام علمی حاصل نہیں جو علامہ تفتازانی کو حاصل ہے اور شریف صاحب کے قلم میں وہ قوت نہیں جو تفتازانی کے قلم میں ہے البتہ سید سند تفتازانی کے مقابلہ لسان ضرور تھے اسی کے نتیجہ میں وہ مذکورہ جزوی مسئلہ میں غالب آ گئے۔





قولہ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اقول، ابتداء کی اقسام ثلاثہ شرح تہذیب میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ قاضی بیضاوی نے اس پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اسلئے اس پر کلام کرنے کی چندان ضرورت نہیں، البتہ تین باتیں یہاں عرض کرتا ہوں۔ (۱) بسم اللہ اور الحمد للہ جو قرآن میں ہے یہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی زبانی ارشاد فرمایا ہے۔ اس بات کے ذہن نشین ہونی کی وجہ سے بعض وہ اعتراضات جو وارد ہوتے ہیں وارد نہ ہوں گے۔ (۲) تسمیہ کے اندر باری تعالیٰ نے اللہ اور الرحمن اور الیم کا انتخاب فرمایا ہے اگرچہ لفظا ہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ رب کا استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ میں ہے مگر اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر چیز کے تحقق میں (پائے جانے میں) تین چیزیں ملحوظ ہیں (۱) وجود (۲) انقار (۳) انتاج۔ اور بطریق لفظ و نشر مرتب ان تینوں چیزوں کی طرف تسمیہ کے اندر اشارہ موجود ہے، وجود کے ساتھ اللہ کا جوڑ ہے۔ اَللّٰهُ عَلَمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ سے یہ ربط ظاہر ہے، پھر وجود کے بعد دوسرے نمبر پر انقار کی ضرورت ہے جسکے اوپر الرحمن دال ہے اسلئے کہ الرحمن مبالغہ کا صیغہ ہے جو رحیم سے ابلغ ہے کیونکہ الفاظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے اور باعتبار کمیت کے رحمت دنیا میں زیادہ ہے جو کفار و مسلمین سب کے اوپر عام ہے اور اسی رحمت کی وجہ سے سب کے وجود کا بقا ہے اور پھر تیسرے نمبر پر انتاج ہے یعنی اس کے اوپر ثمرات کا مرتب ہونا، اعمال پر جزا و سزا ملنا اور یہ آخرت کے اندر ہوگا جس کے ساتھ رحیم کا تعلق ہے کیونکہ رحیم کے اندر مبالغہ رحمن سے کم ہے۔ تو جب رحمان باعتبار کمیت زیادتی پر دال تھا (کما مر) تو رحیم باعتبار کمیت کمی پر دال ہوگا اور وہ کمی اس اعتبار سے آخرت ہی میں ہوگی اسلئے کہ وہاں کفار کے لئے رحمت نہ ہوگی صرف مومنین کے لئے ہوگی تاکہ انتاج کا ظہور ہو سکے۔ بہر حال ان تینوں (وجود، انقار، انتاج) چیزوں کے پیش نظر مقام کا مقتضاء اب ثابت ہوا کہ انھیں کلمات کو منتخب کرنا عین حکمت ہے جن کا انتخاب کیا گیا ہے یعنی بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

(۳) مصنفین کرامؒ اپنی کتب ابوں کو تسمیہ اور حمد پھر صلوٰۃ سے شروع کرتے ہیں۔ اس لئے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے كُلُّ امْرِئٍ ذِي كِبَالٍ لَمْ يُبَدَأْ فِيهِ بِالْحَمْدِ أَقْطَعُ رَوَاهُ
ابن ماجہ ص ۱۳۶ کتاب النکاح - وَكُلُّ كَلَامٍ لَا يُبَدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ فَهُوَ أَجْذَمُ رَوَاهُ
ابوداؤد ص ۶۶۵ - وَكُلُّ امْرِئٍ ذِي كِبَالٍ لَا يُبَدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْطَعُ -
اخرجه الحافظ عبد القادر الرهاوی فی الاربعین عن ابی ہریرۃ، وَكُلُّ امْرِئٍ
ذِي كِبَالٍ لَا يُبَدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ عَلَىٰ فَهُوَ أَقْطَعُ وَأَبْتَرُ مَعْقُوقٌ مِنْ كُلِّ
بِرْكَةٍ اخرجه الرهاوی فی الاربعین کذا فی الجامع الصغیر - اور حمد کی روایت
حسن ہے قال النووی والحديث حسن رَوَاهُ ابوداؤد وابن ماجہ فی سننہما ورواہُ
النسائی فی کتابہ عمل الیوم واللیلۃ، وروی موصلاً ومرضلاً وروایۃ الموصول
اسنادہا جید ومعنیہ اقطع قلیل البرکتہ (شرح مسلم شریف ص ۲)

سوال : — تسمیہ اور حمد میں زیادہ اہمیت کس کو ہے ؟

جواب : — اہمیت تو دونوں کی ظاہر ہے البتہ تسمیہ کے تحت حمد بھی داخل ہو جاتی ہے
کیونکہ حمد کا حاصل اللہ کی عظمت و کبریائی کا اظہار ہے اور یہ مقصد بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ادا
ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکاتیب میں جو سلاطین کے نام تحریر
فرمائے تسمیہ پر اکتفا فرمایا ہے، اس سے بھی داخل مفہوم ہوتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ بسم اللہ الرحمن
الرحیم کو حمد پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث حمد کے روادے میں
ایک راوی قرۃ ابن عبد الرحمن ہے جس پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے مگر یہ اعتراض غلط ہے اس
لئے کہ ائمہ حدیث نے (ابن جان اور ابو عوانہ نے) اسکی تصحیح کی ہے، حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:
قرۃ ابن عبد الرحمن بن جبرئیل المعافری البصری یقال اسمہ یحییٰ صدوق لہ
مناکیر (تقریب التہذیب) ولا ھذا علی بالصواب۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهِ وَكَمَالِ صِفَاتِهِ الْمُتَقَدِّسِ فِي نَعْوَتِ الْجَبَرُوتِ
عَنْ شَوَائِبِ النُّقْصِ وَسَمَاتِهِ۔

ترجمہ

تشریح

تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جو بیکتا ہے اپنی ذات جلیلہ اور صفات کمالیہ میں جو
پاک ہے عظمت و کبریائی کی صفات میں کوتاہی اور اس کی علامات کی آمیزش سے۔
جیسے اخبار عن الطلاق کو انشاء طلاق شمار کیا جاتا ہے ایسے ہی اخبار عن الحمد کو عن
انسانی کے پیش نظر انشاء حمد کے قائم مقام مان لیا گیا ہے اور جیسے عقود کے اندر

ماضی کے صیغوں کے شرعاً اشارت شمار کر لیا گیا ہے۔ ہدایہ کتاب النکاح کے شروع اور کتاب البیوع کے شروع میں یہ بحث آپ کے سامنے گذر چکی ہے۔ حمد کی تعریف آپ جانتے ہی ہیں ہوا الثناء باللسان علی وجه التعظیم بالجمیل الاختیاری۔ لسان کی قید سے شکر خارج ہو گیا علی وجه التعظیم کی قید سے متمنخر اور مذاق خارج ہو گیا، اور باجمل الاختیاری کی قید سے مدح خارج ہو گئی کہ اس کے اندر یہ شرط نہیں ہے اور علماء محققین کے نزدیک حمد کی حقیقت الحمد للہ کہنا نہیں ہے بلکہ اللہ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے خواہ وہ دوسرے کلمات کے ذریعہ ہو، لہذا اس اعتبار سے تصحیح بھی حمد ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کی جانب جو مکتوبات روانہ فرمائے تھے ان میں انکفاء بالتسمیہ کا یہی راز ہے، اور صوفیہ کے نزدیک حمد کی حقیقت اظہار صفات الکمال ہے اور اس اظہار میں قول سے زیادہ فعل سے اظہار زیادہ مستحکم اور قوی شمار کیا گیا ہے گویا کہ عابدین اپنی عبادت کے اندر صفات کمال کا اظہار کرتے ہیں۔ الحمد کا لام جنس کا ہے یا استغراق کا یا عہد ذہنی کا یا عہد خارجی کا تو اس میں مذکورہ چاروں احتمال جاری ہو سکتے ہیں۔

اگر الف لام جنس کا ہو تو اگرچہ یہ ماہیت پر دلالت کرتا ہے لیکن لام اختصاص کا بعد میں آنا بتلاتا ہے کہ جنس محامد کا اللہ کے ساتھ اختصاص ہے اور جب جنس کا اختصاص ثابت ہو گیا تو ہر ہر فرد کا اختصاص ثابت ہو گیا اس لئے کہ اگر کوئی فرد حمد اللہ کے ساتھ اختصاص سے خارج ہو جائیگا تو جو نہ جنس کا اپنے فرد کے ساتھ تحقق ہوتا ہے تو جنس بعد کا اختصاص باللہ بھی منتفی ہو جائیگا۔ لہذا خلف۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ الف لام جنسی اور استغراقی کا مال یہاں ایک ہی ہے۔ لہذا بعض علماء کا یہ فرمانا کہ معتزلہ کے نزدیک جنس کا ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک استغراق کا ہے یہ وہم محض ہے اور معتزلہ اگرچہ افعال عباد کی نسبت بندوں کی جانب کرتے ہیں وہ اس کے منکر نہیں کہ جمیع محامد کا اختصاص اللہ کے ساتھ ہے۔ بلکہ وہ اعتراف کرتے ہیں کہ جملہ محامد کا مستحق وہ صرف اللہ ہے اس لئے کہ بندے اگرچہ اپنے افعال کے خالق تو ہیں لیکن ان کے اندر قدرت کا خلق کرنیوالا اللہ ہی ہے لہذا معلوم ہوا کہ لام جنس اور لام استغراق دونوں کا مال ہے۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لام عہد خارجی کا ہو اور مراد وہ حمد ہو جو اللہ نے اپنی خود بیان کی ہے اور چونکہ بندہ حمد کا حق ادا کرنے سے قاصر ہے پس وہ اسی حمد کا حوالہ دیکر حامدین کی فہرست میں داخل ہونا چاہتا ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَىٰ نَفْسِكَ۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ لام عہد ذہنی کا ہو اور مراد حمد کا وہ فرد کامل ہو جو ذہن میں متعین

ہے اور وہ حمد قدیم ہے اور چونکہ حمد مصدر ہے جو مبنی للفاعل ہونے کی صورت میں حادیت کے معنی میں ہوگا اور اس سے معنی مصدر ہی اور حاصل مصدر بھی مراد لیا جاسکتا ہے اور مبنی للفعول ہونے کی صورت میں محمودیت مراد ہوگی اور یہی صفت قدیم ہے جسکو حمد قدیم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بہر حال اس تقریر سے معلوم ہوا کہ احتمالات اربعہ لام کے سلسلہ میں درست ہیں۔ یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رکھئے کہ لام جنسی ہونے کی صورت میں قضیہ مہملہ ہوگا (قد بر) اور استغراق کا ہونے کی صورت میں قضیہ کلیہ ہوگا اور عہد ذہنی کا ہونے کی صورت میں قضیہ جزئیہ ہوگا اور عہد خارجی کا ہونے کی صورت میں قضیہ طبعیہ ہوگا۔ فتقووا یا اولی الالباب۔

مسئلہ علی حمد کے چار اجزاء ہیں (۱) حاد (۲) محمود (۳) محمود علیہ (۴) محمود بہ۔ حاد تعریف کرنا والا۔ محمود جسکی تعریف کی جاتے۔ محمود علیہ جس وصف پر تعریف کی جاتے یعنی جو حاد کو حمد کرنے پر ابھار نیوالی چیز ہے وہ محمود علیہ ہے، اور حاد جن الفاظ و تعبیرات سے حمد ادا کرتا ہے وہ محمود بہ ہے۔ حاد اور محمود کی بات تو کھلی ہوئی ہے محمود علیہ اور محمود بہ کے بارے میں دو قول ہیں۔ (۱) ان دونوں میں تغایر ذاتی ہے جیسا ظاہر بھی ہے (۲) ان دونوں کے اندر اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے کیونکہ محمود علیہ مثلاً زید کی شجاعت ہے یا اس کا علم و فہم ہے اور محمود بہ، حاد کا اس کو زبان سے ادا کرتے ہوئے یوں کہتا ہے کہ فلاں فلاں بہت بڑا بہادر یا عالم ہے تو محمود بہ کے اندر بھی اسی شجاعت کا ذکر ہے جو محمود علیہ اور حمد پر ابھار نیوالی ہے اسی کو اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری سے تعبیر کیا گیا ہے۔ میں اسی مفہوم کو اپنے ان الفاظ میں تبخیر کر سکتا ہوں کہ ایک ہی شئی کا درجہ تحقیق میں ہونا محمود علیہ ہے اور درجہ ترتیب میں آنا محمود بہ کہلاتا ہے۔

المتوحد بجلال ذاتہ و کمال صفاتہ :- متوحد باب لفعول سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی خاصیت تکلف، صیروت اور طلب وغیرہ ہیں اور یہاں تینوں خاصیتیں تاویلات کے ساتھ درست ہو سکتی ہیں۔ طلب کے معنی کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس کی ذات وحدت کو مقتضی ہے اور تکلف کی صورت میں اس کو کمال فی الوحدة سے مجاز کہا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ وحدت کاملہ کے ساتھ متصف ہے اور صیروت کی صورت میں یہ ہوں گے کہ وہ وحدت ذاتیہ کے ساتھ متصف ہے لیکن اس التفات میں کسی کی کاریگری کا کوئی دخل نہیں یعنی اس کی ذات خود بخود ہی ایسی ہے اور یہی صیروت کا مال ہے۔ جلال مصدر ہے اس میں دو احتمال ہیں یا اسکو معنی مصدری میں استعمال کیا جائے یا اسم فاعل کے معنی میں اور اس کے معنی ہیں وہ عظمت و ہیبت جو کہ خوف و دہشت کا باعث ہو، اول صورت میں جلال کی اضافت ذات کی جانب اضافت لامیہ ہوگی اور دوسری صورت میں مقبیل اضافت الی الموصوف ہوگی تو تقد عبارت ہوگی بذاتہ الجلیلة اور

بعضہ یہی کمال صفات میں ہے یہاں صورتِ ثانیہ میں تقدیر عبارت ہوگی و صفاتہ الکاملۃ اور حلال ذات سے مراد یا تو صفاتِ قہریہ ہیں یا سلبیہ جیسے ملک، قادر، مقدر صفاتِ قہریہ میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے یہ صفات سلبیہ ہیں، اور کمال صفات سے یا تو صفاتِ لطیفہ مراد ہیں یا صفاتِ ثبوتیہ۔ صفاتِ لطیفہ جیسے الرحمن والرحیم، اور صفاتِ ثبوتیہ سلبیہ کی ضد ہیں اور انکو صفاتِ ذاتیہ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے حیوۃ، قدرۃ، علم، سمع، بصر، کلام، ارادۃ، تکوین۔ شرح الفقہ الاکبر ص ۱۵، نبراس ص ۱۸۶، الکلام المنظم ص ۱۶ پر اس کی مزید تفصیل مذکور ہے۔

سید سند کتاب التعریفات ص ۱۳ پر فرماتے ہیں: الصفات الذاتیۃ ہی ما یوصف اللہ بہا ولا یوصف بضدھا نحو القدرۃ والعزۃ والعظمۃ وغیرھا، الصفات الفعلیۃ ہی ما یجوز ان یوصف اللہ بضدھا کالرضا والرحمۃ والسخط والغضب ونحوھا۔ الصفات الجمالیۃ ما یتعلق باللطف والرحمۃ، الصفات الجلالیۃ ہی ما یتعلق بالقہر والعزۃ والعظۃ والسعۃ

سوال :- مضاف اور مضاف الیہ میں مغایرہ ہو کر کرتی ہے تو پھر ذات کی اضافت اس ضمیر کی جانب جو اللہ کی جانب راجع ہے جائز نہ ہوگی؟

جواب :- ضمیر کا مرجع لفظ اللہ ہے نہ کہ معنی لفظ اللہ، اور ذات باری لفظ اللہ کا غیر ہے۔ فلا اشکال۔ صفات، صفت کی جمع ہے اور صفت اصل میں وصف تھا فالعینی واؤ کو حذف کر کے اس کے آخر میں عوض کیلئے تار لائی گئی اور واؤ کا کسرہ عین کلمہ یعنی صا دو کو دیدیا گیا صفت ہو گیا۔ علم الصیغہ ص ۳۶ پر یہ اصول قاعدہ نمبر کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

سوال :- وصف اور صفت میں کیا فرق ہے؟

جواب :- دونوں مصدر ہیں اور دونوں میں تزاؤن ہے البتہ متکلمین نے فرق کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ قائم بالوصف کو وصف اور قائم بالموصوف کو صفت کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو کتاب التعریفات ص ۲۵۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ممدوح کی ذات میں جو خصائل حمیدہ موجود ہیں وہ صفت ہے اور مادی جب انکی اپنے کلمات میں تعبیر کرتا ہے تو ان کلمات کو وصف کہتے ہیں اور قائم بالوصف سے یہی مراد ہے غیاث اللغات میں ہے وصف کلمات مدح مادی راگویند وصف خصائل در ذات ممدوح باشد ص ۳۔

المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماتہ المتقدس میں وہی تینوں احتمال ہیں جو متوحد میں گزر چکے ہیں۔ نعوت، لغت کی جمع ہے۔ لغت اس صفت کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو اور اپنے منعت پر حمل بالمواطات کے ساتھ اس کا حمل ہو۔ اسی تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ لغت اور صفت کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ اول میں حمل علی المنعوت ہندوری ہے ثانی

میں نہیں۔ لہذا ہر نعت، صفت ہے اور ہر صفت نعت نہیں ہے۔ جبروت مبالغہ کا صیغہ ہے جیسے ملکوت، عظمت۔ عظمت رفیعہ کے معنی میں، جبروت اور عظمت ہم معنی ہیں، اور متکلمین کی اصطلاح میں جبروت سے مراد صفات ہیں۔ جیسے لاہوت سے مراد ذات ہے۔ اس اصطلاح کے پیش نظر نفوت الجبروت کی اضافت من قبیل اضافۃ المسئی الی اسم ہے۔ شوائب، شائبہ کی جمع ہے جو شوبہ سے مشتق ہے جس کے معنی ملنے کے ہے، اور ادناس و گندگیوں پر بھی شوائب کا اطلاق ہوتا ہے۔ نقص، کوتاہی، یعنی کمال کی ضد۔ سمات، سمت کی جمع ہے جو دراصل دسم تھا، قاعدہ مذکورہ کے مطابق سمت ہو گیا، سمات کے معنی علامات کے ہیں۔

وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ الْمَوْجِدِ بِسَاطِعِ حُجْبِهِ وَوَاخِمْ بَيْنَاتِهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَاصْحَابِهِ
هَذَا طَرِيقُ الْحَقِّ وَحِمَاتِهِ۔

ترجمہ اور رحمت کاملہ نازل ہو جو اللہ کے نبی محمد پر جنکی تائید کی گئی ہے اللہ کے روشن دلائل اور اس کی کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپ کی آل پر اور ان صحابہ پر جو حق کے راستہ کے رہنا اور اس کے مددگار ہیں۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے بندوں کو پیدا فرما کر ان کو اپنی عبادت کا مکلف بنایا اور ان کا مکلفیہ کی ادائیگی کے لئے فیض الہی کا بندوں تک وصول ضروری ہے مگر اللہ تعالیٰ نہایت کمال سے متصف ہے اور بندے نہایت نقصان میں ہیں، علائق بشریہ اور عوائق بدنیہ نیز لذات حیثیہ اور شہوات جسمانیہ کی گندگیوں میں انسان لپٹا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ غایت تجرد اور غایت تقدس میں ہے تو ایسی صورت میں براہ راست بندوں کیلئے قبول فیض الہی کی کوئی صورت نہیں، تو بندوں کے لئے کتاب فیض کیلئے ایسے واسطہ کی ضرورت تھی جس کا ان دونوں جانبوں سے تعلق ہو یعنی درجہ تجرد سے کچھ تعلق ہو اور اوصاف بشریہ سے بھی تعلق ہو تاکہ وہ مرتبہ تجرد کے ساتھ تعلق کیوجہ سے فیض الہی کا کتاب کر سکے اور دوسرے درجہ کے ساتھ تعلق کیوجہ سے بندوں پر افادہ کر سکے اور وہ واسطہ حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں اور پھر انبیاء میں سب اعلیٰ و اشرف جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اسلئے پسندیدہ طریقہ یہ مقرر ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا جائے اور درود بھیجنے کا ہم کو حکم ہوا اور فرمان رسالت سے اسکی تائید ہوئی۔ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ عَنْهُ
أَمْرٌ ذِي كِبَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِمُحَمَّدٍ اللَّهُ وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ مَنْ قَطَعَ أَخْرَجَهُ الْخَافِظُ عَبْدُ الْقَادِرِ الرَّهَاوِيُّ فِي أَرْبَعِينَ كَذَا فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ لِلْسيوطي۔

بالفاظ دیگر اسی مفہوم کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے انوارِ روحانیہ کی وجہ سے عالم لاہوت سے بھی تعلق رکھتے ہیں اور اپنی بشریت کی وجہ سے عالمِ ناسوت سے بھی تعلق رکھتے ہیں تو اس وجہ سے جملہ انوارِ الہیہ کا فیضِ کمال بواسطہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوا ہے۔ اسلاف کی عادت یہ مقرر ہو گئی کہ وہ حمزدشا کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجتے ہیں۔ اور اس باب میں امام طحاوی اور امام کرخی کا اختلاف معروف ہے۔ امام طحاوی اتحادِ مجلس کے باوجود تکرار کو واجب کہتے ہیں اور فتویٰ استجاب تکرار پر ہے، مگر احادیث و غیر کے پیش نظر قولِ طحاوی معتمد ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے شامی ص ۳۳۶۔

صلوٰۃ۔ معانی مختلفہ میں مستعمل ہوتا ہے بمعنی نزولِ رحمت، بمعنی استنزالِ رحمت، بمعنی تسبیح، بمعنی استغفار۔ نیز مشہور ہے کہ جب لفظ صلوٰۃ کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو اس کے معنی انزالِ رحمت کے ہیں اور جب ملائکہ کی طرف نسبت ہو تو اس کے معنی استغفار کے ہیں، اور جب مومنین کی طرف ہو تو معنی طلبِ رحمت کے ہیں، اور جب جمادات و نباتات کی جانب نسبت ہو تو اس کے معنی تسبیح کے ہیں۔ وَالصَّلٰوةُ فِي اللّٰغَةِ الدِّعَاءُ وَفِي الشَّرِيعَةِ عِبَادَةٌ عَنْ اَرْكَانٍ مَّخْصُوصَةٍ وَاَذْكَارٍ مَّعْلُومَةٍ بِشَيْْءٍ اِثْمٍ مَّحْصُورٍ، فِيْ اَوْقَاتٍ مَّقْدَرَةٍ۔ وَالصَّلٰوةُ اَيْضًا طَلْبُ التَّعْظِيْمِ لِلْجَانِبِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ۔

علامہ سعد الدین تقنازانی کے حاشیہ کشاف میں فرمایا ہے کہ انصاف کی بات وہی ہے جو جمہور فرماتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ دعا کے معنی میں حقیقت لغویہ ہے اور عبادت مخصوصہ کے اندر مجاز ہے کیونکہ عبادت مخصوصہ بھی دعا پر مشتمل ہے (حموی علی الاشباہ ص ۱۸)۔

سوال۔ جب لفظ صلوٰۃ کے معانی کثیرہ ہیں تو پھر یہ مشترک ہوا اور مشترک معانی کثیرہ پر بیک وقت دال تو ہو سکتا ہے لیکن معانی مختلفہ بیک وقت مراد نہیں ہو سکتے حالانکہ اِنَّ اللّٰهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ الْاٰیۃ میں مختلف معانی بیک وقت مراد ہو گئے (کمالی خفی)۔

جواب۔ لفظ صلوٰۃ درحقیقت مشترک نہیں ہے بلکہ اس کے معنی ایک مفہوم کلی کے متعدد افراد ہیں یعنی انزالِ رحمت، استغفار اور طلبِ رحمت وغیرہ، اب مذکورہ خرابی لازم نہ آئے گی۔

پھر صلوٰۃ، مصدر ہے صَلَّی نَحْنُ صَلَاةً، اور قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ مصدر تہلیلہ ہوتا اور بعض مقامات پر تہلیلہ بھی منقول ہے لیکن بقول علامہ زوزانی اہل لغت نے تہلیلہ کا استعمال چھوڑ دیا اور شاید وجہ اس کی یہ ہو کہ تہلیلہ مصدر قیاسی ہے اور باب لغت کی توجہ مصادر و سماعیہ کی طرف ہوا کرتی ہے اور صلاۃ اسم مصدر ہے سو ائ کے مثل جیسے وہ استوائ کے معنی میں ہے یہ تہلیلہ کے معنی میں ہے البتہ جب صلاۃ سے عبادت مخصوصہ اولیٰ جائے تو پھر اس کا مصدر مستعمل نہیں ہے۔

نبراس اور حاشیہ رمضان آفریدی وغیرہ میں لکھا ہے کہ الصلوٰۃ کا الف واؤ مفتوحہ سے بدلا ہوا ہے اسی وجہ سے اس الف کو واؤ کیساتھ لکھتے ہیں مگر ابن درستیہ کا فرمان ہے کہ اس کا الف واؤ سے بدلا ہوا ہے مگر قرآن کے علاوہ کسی اور جگہ صلاۃ واؤ کے ساتھ نہیں لکھا جائیگا بلکہ الف کی صورت میں صلاۃ لکھیں گے **وَفِي الصَّلَاةِ أَقْوَالٌ مُخْتَلِفَةٌ وَتَحْقِيقَاتٌ غَرِيبَةٌ لَا تَلِيقُ بِهَذَا الْمَقَامِ**۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے صلوٰۃ کا حکم فرمایا ہے، ایسے ہی سلام کا ذکر ہے۔ مصنفؒ نے سلام کو کیوں ترک کر دیا؟ جبکہ بعض علماء اس کی کراہت کے قائل ہیں۔

جواب :- امام نوویؒ نے کراہت کے قول کو باطل قرار دیا ہے اور آیت شریفہ میں تسلیم کو انقیاد کے معنی پر محمول کیا ہے اور عدم اجتماع کے بہت شواہد ہیں جو انھیں قرآنی سے ثابت ہیں۔ فقہگر۔ علیٰ نبیہ۔ بنی صیغہ صفت ہے مشتق منہ یا مہوز لازم ہے یا ناقص واوی۔ اول کے معنی خبر دینا اور ثانی کے معنی بلند ہونا ہے، اور بنی میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں کسی نے احتمال اول کو ترجیح دی ہے اور کسی نے ثانی کو۔ مصنف نے نبی کا انتخاب فرمایا، رسول نہیں فرمایا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ نبوت کا مسئلہ ہی متکلمین کی زبانوں پر شہور ہے نہ کہ مکملہ رسالت، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول تو ہر قاصد ہے اور بنی صرف پیغمبری ہوتا ہے۔

لطیف :- لا تَصِلُ عَلَی النَّبِیِّ یعنی شارح عام پر نماز نہ پڑھو، اور راستہ کو اس لئے بنی کہا گیا ہے کہ وہ مخبر ہے محمد :- یہ یا تو بدل ہے یا عطف بیان ہے اور یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شخصی ہے اور یہ آپ کا سب سے مشہور نام ہے۔ آپ کے دادا عبدالمطلب نے ولادت کے ساتویں روز الہام کی وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا ہے اور آپ سے پہلے پندرہ افراد ہوئے ہیں جن کا نام محمد ہے البتہ آپ کا نام احمد ایسا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نہیں رکھا گیا۔

المؤید :- اسم مفعول کا صیغہ ہے ایسے ماخوذ ہے جس کے معنی قوت کے ہیں۔ سَطَعَ سَطْوَعًا، بالضم۔ از (ن) بمعنی بلند ہونا۔ حجج - حجت کی جمع، حجت وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنے والی ہو اور اس کے اصل معنی غلبہ کے ہیں تو چونکہ دلائل خصم پر غلبہ کا سبب ہیں اسلئے دلیل کو حجت کہتے ہیں اور اسی کو اطلاق السبب ایرادۃ السبب کہتے ہیں۔

ساطع کی اضافت حج کی جانب، صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے اور واضح بینات میں بھی ویسا ہی ہے یعنی الحج الساطعہ اور البینات الواضحة۔ اور ان دلائل سے مراد آپ کے معجزات ہیں پھر یہ معجزات چونکہ خصم پر غلبہ کا سبب ہیں تو ان کو حجت سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اور ان معجزات میں بذات خود ظہور بھی ہے خفا انہیں تو انکو بینات سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ - اس مقام پر جو حدیث نقل کی جاتی ہے مَن فَعَلَ بَيْنِي وَبَيْنَ آلِي بَعْلٍ فَعَلَيْهِ كَذَاوُنُهُ ا۔ یہ باطل ہے جس کی کوئی اصل نہیں، شیعہ کی مفتریات میں سے ہے۔ کذا فی الموضوعات ص ۳۷۔ پھر آل کے اوپر علی داخل کیا گیا ہے جس میں یہ لطف ہے کہ اگرچہ آل و اصحاب آپکی پیروی کیوجہ سے مستحق صلاۃ بنے ہیں لیکن چونکہ ان کے اندر بھی اوصاف کمالات موجود ہیں تو ان اوصاف کیوجہ سے گویا کہ وہ حضرات اصلاۃ مستحق صلاۃ ہو گئے۔ فَرَمَانِ بَارِي وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ کے اندر اسی مفہوم کی طرف لطیف اشارہ ہے۔ آل کا اطلاق نفس، اہل، اتباع، انصار پر ہوتا ہے۔ یہاں اول (نفس) معنی مراد نہیں ہو سکتے، اور اگر آل سے مراد اہل و عیال ہوں تو یہ عطف العام علی الخاص کے قبیل سے ہوگا یعنی معطوف (اصحاب) کے اندر عیال و اصحاب سب جمع ہیں کیونکہ اہل و عیال بھی اصحاب کے زمرہ میں شامل ہیں تو اس صورت میں میں آل کیلئے دعامیں تکرار ہے اور اگر آل سے اتباع مراد لیا جائے تو پھر اصحاب کا عطف اسکے اوپر تخصیص بعد التعمیم کی قبیل سے ہوگا یعنی اتباع عام ہے، جس میں اصحاب و غیر اصحاب سب شامل ہیں اور اصحاب خاص ہے۔ آل کی اصل کے سلسلہ میں دو قول ہیں (۱) اس کی اصل اہل ہے چونکہ ہمزہ اور بار دونوں قریب المخرج ہیں اسلئے بار کو ہمزہ سے بدل دیا گیا ہے آل ہو گیا اب بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل دیا گیا آل ہو گیا (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اصل اَوَّل ہے بروزن فرسٹ۔ علم الصیغہ میں ذکر کردہ قاعدہ ۷ کے مطابق آل ہو گیا۔

علامہ شاطبیؒ نے فرمایا ہے فَاَبَدَ اللّٰهُ مِنْ هَمْزَةٍ حَاةٍ اَصْلُهَا وَقَدْ قَالَ بَعْضُ النَّاسِ مِنْ وَاوٍ اُبْدَلَا۔ آل اور اہل کے درمیان استعمال میں یہ فرق ہے کہ اہل کا اطلاق صرف ان لوگوں پر ہوگا جنکے اندر شرافت ہو، خواہ دینی ہو یا دنیوی مثلاً آل فرعون شرافت دنیوی کیوجہ سے، اور آل رسول دونوں شرافتوں کے پاتے جانے کی وجہ سے۔ اصحاب۔ صاحب کی جمع ہے بمعنی ساتھی، ایک ساتھ زندگی بسر کرنے والے۔ اصحاب اور صحابہ میں یہ فرق ہے کہ اول اوروں کے اوپر بھی بولا جاسکتا ہے اور ثانی مخصوص ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کے لئے۔ تو گویا ان دونوں میں عام خاص کی نسبت ہوگئی، صحابہ کرامؓ میں سے فرد واحد کو بیان کرنے کیلئے صحابی مستعمل ہوتا ہے۔ صحابی وہ ہے جس نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت ایمان میں بحالت بیداری دیکھا ہو اور تا وفات حالت ایمان پر رہا ہو۔ پھر اصحاب کے اندر چار قول ہیں (۱) اصحاب صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے (۲) صحیبت کی جمع ہے جیسے اشرف شریف کی (۳) صحب کی جمع ہے جیسے آنہار نہر کی (۴) صحب کی جمع ہے جیسے آنمار نمر کی۔

مسئلہ ۱۰ :- غیر انبیاء پر استقلال صلاۃ و سلام بھیجنا جائز نہیں محققین اہل سنت و الجماعت کا یہی

مسک ہے روافض کے نزدیک استقلالاً غیر انبیاء پر صکلاۃ و سلام بھیجا جائز ہے۔
 (۲) مسئلہ:۔ جیسے اللہ کے علاوہ کسی کو عروج و جل نہیں کہا جاتا بر بنار عرت سلف ویسے ہی غیر
 انبیاء کیلئے صکلاۃ و سلام بھی استقلالاً نہ ہوگا۔
 ہذا طریق الحق و حقائق۔ ہدایہ ہادی کی، اور حقائق حامی کی جمع ہے جیسے قضایہ
 دعا، رعاۃ قاضی اور داعی اور داعی کی جمع ہیں، اور ہدایہ آل و حجاجہ آل و اصحاب کی صفتیں ہیں،
 اور لفظ و شمر مرتب کے طریقہ پر یہ بھی جائز ہے کہ ہدایہ آل کی، اور حجاجہ اصحاب کی صفت ہو۔
 اور طریق الحق، کی تفصیل ہم انشاء اللہ غفریب قال اهل الحق کے تحت عرض کریں گے
 البتہ یہ واضح رہے کہ طریق الحق میں اضافت بیانہ ہے ای طریق الذی هو الحق۔

وَبَعْدُ فَإِنَّ مَبْنِيَّ عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ وَأَسَاسِ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ
 هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُومِ بِالْكَلَامِ الْمُنْجِي عَنْ غِيَاهِبِ الشُّكُوكِ
 وَظُلُمَاتِ الْأَوْهَامِ

ترجمہ

اور حمد و صلوٰۃ کے بعد پس علم الشرائع و الاحکام کی بنیاد اور عقائد الاسلام کے قواعد کی بڑ
 وہ علم توحید و صفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے جو مشکوک کی تاریکیوں سے
 اور ادھام کی اندھیریوں سے نجات دینے والا ہے۔

تشریح

جس طرح آپ نے دیکھا ہو گا کہ ریڈیو میں چند بینڈ ہوتے ہیں، ایک کے دبانی
 سے کوئی اسٹیشن بولتا ہے اور دوسرے کے دبانی سے اسی جگہ سے دوسرا اسٹیشن
 بولنا شروع کر دیتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ ایسے ہی اما بعد
 کلام کا بینڈ ہے۔

اس بینڈ کے دبانی سے دوسرا اسٹیشن بولنے لگتا ہے (کمالا یحییٰ) اسکو یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ دو
 کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے بہت نفیس اور جامع کلمہ ہے۔ اما بعد کو سے پہلے کس نے
 استعمال کیا، اس میں اختلاف ہے۔ قول اول حضرت داؤد علیہ السلام نے اور ان لوگوں نے فرمان
 باری تعالیٰ و آیتناہ المحکم و فصل الخطاب سے یہی اما بعد مراد لیا ہے (۲) یعرب ابن قحطان۔
 (۳) حضرت یعقوب علیہ السلام (۴) سبحان و آمل (۵) کعب ابن لوی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
 اجداد میں سے ہیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے متعلق یہ کلمہ بولنے کی روایت طبرانی نے بسند ضعیف
 مرفوعاً ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی ہے، حضرت یعقوب علیہ السلام کے متعلق علامہ عینی نے شرح

بخاری میں بحوالہ دارقطنی سند ضعیف کے ساتھ روایت نقل کی ہے۔
بَعْدُ ظروفِ زمانہ میں سے ہے جو مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونی کی صورت میں بنی علی الضم ہوا
کرتا ہے اور یہاں بھی یہی صورت ہے۔ ای بعد الحمد والصلوة۔

پھر اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔ ۱، ابا بعد ۲، و بعد۔ اول کی تحقیق یہ ہے کہ اما حرفِ
شرط ہے جو جملہ فعلیہ پر داخل ہوتا ہے لیکن یہاں مفرد کلمہ پر داخل کیوں ہو گیا؟
جواب :- اصل عبارت اس طرح تھی مَهْمَا لِيَكُنْ مَرْدٌ شَيْءٌ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ فَإِنَّ الْخ
مَهَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ امْتِصْنِ مَعْنَى شَرْطِ اَوْ فَا ن الْاِسْمِ كِي خَبَرِ جَوْزِ اَرْ كے معنی کو متضمن ہے جب
اِس کے اندر تخفیف کی گئی تو مِنْ شَيْءٍ کو حذف کیا گیا اور فعل شرط یکن کو حذف کیا اور مَهَا کو
حذف کر دیا تو یہاں سے مَهَا مبتدا اور فعل شرط کو حذف کیا گیا ہے پھر اِن دونوں کا قائم مقام
بنا کر اِتا کو لایا گیا ہے تو چونکہ یہ مَهَا کا بھی قائم مقام ہے جو مبتدا ہے لہذا کچھ نہ کچھ آنسو پونچھنے
کے لئے اسکو مبتدا کی مناسبت کیوجہ سے اسم پر مبنی بعد پر داخل کیا گیا ہے اور یہ فعل شرط
یکن کا بھی قائم مقام اِس کیوجہ سے بعد کے مابعد پر فار جز ایہ کو داخل کر دیا گیا ہے لہذا اِس
مقام پر پیدا ہونے والے دونوں تقاضوں کو اس طرح پورا کر دیا جائے گا۔

سوال :- جب استعمال مذکور میں بعد کو مبنی بنا نا تھا تو مبنی علی الضم ہی کیوں کیا گیا؟
جواب :- اِس لئے کہ ضمہ تمام حرکتوں میں قوی حرکت ہے اِس کے ذریعہ محذوف کی کچھ تلافی
ہو سکتی ہے۔ کما قیل واختیار الضم لجبر النقصان۔

تفصیل و بعد :- مگر یہاں شارح کے کلام میں ابا بعد نہیں بلکہ و بعد ہے۔ اِس پر سوال پیدا ہوتا
ہے کہ و بعد کے مابعد پر فار کیسی ہے؟ اِس کی علماء نے مختلف توجیہات پیش کی ہیں۔
توجیہ اول :- مصنف نے اِتا کے توہم کیوجہ سے اِس کے مابعد پر فار کو داخل کیا ہے۔ توہم کا
حاصل یہ ہے کہ غیر مذکور کو مذکور سمجھ لیا گیا۔ مگر یہ جواب محذوف ہے اِس لئے کہ مصنفین نے بکثرت
اسکو استعمال کیا ہے تو کیا سب کے سب اِسی توہم کے شکار ہو گئے تھے، اِسی وجہ مخیولوں نے اِس توجیہ
کا اعتبار نہیں کیا۔

توجیہ ثانی :- یہاں اما قدر ہے جسکی وجہ سے مابعد پر فار داخل ہو گئی مگر یہ تحقیق بھی خلاف
اصول ہے، ایک تو اِس لئے کہ علامہ رضی نے تصریح فرمائی کہ اِتا اِس وقت مقدر ہو سکتا ہے جبکہ فا
کا مابعد امر یا نہی ہو جو ماقبل کیلئے ناصب یا مفسر ہو جیسے وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ وَتِلْكَ فَكَبِّرْ۔ اور
یہاں یہ دونوں صورتیں نہیں ہیں معلوم ہو کہ تقدیر اما غلط ہے اور دوسری وجہ یہ ہے المقدّر کا لمذکور
تو اِس سے یہ ثابت ہو گا گو یا کہ اما عبارت میں موجود ہے جس سے واؤ اور اِتا کا اجتماع لازم آئے گا

حالانکہ واؤ جب اما کا عوض ہے تو پھر اجتماع عوض و متوض درست نہیں ہوگا۔ اگرچہ بعض علماء نے (جیسے علامہ خیالیؒ) علامہ سکاکی کے استعمال سے جوا و آخر فن بیان ہیں و اما بعد استعمال کیا ہے اس پر حجت پکڑی ہے کہ دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ علامہ سکاکی ان بزرگوں میں سے نہیں ہیں جن کا استعمال حجت ہو سکے اور اسی وجہ سے محققین نے انکا تخطیہ کیا ہے۔
توجہ کیلئے ثالث :- واؤ اما کا قائم مقام ہے، یہ جواب تو معقول ہے مگر اس پر ملاحظہ چلیں گے حواشی تلویح میں یہ اعتراض کیا ہے کہ نیابت کیلئے نائب اور منوب عنہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے حالانکہ واؤ اور اما کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

توجہ کیلئے رابع :- واؤ عطف کیلئے ہے یعنی عطف قصہ علی القصہ کیلئے جس میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان اخبار و انشاء کے اعتبار سے مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی اور بعد کو جو طرف ہے شرط کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے جیسے وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ فَسِقُولُونَ هَذَا الْفَتْ مَبِينٌ کے اندر ہوا ہے اس توجہ پر بظاہر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا علماء کرام نے اور بھی بہت سی توجہات پیش کی ہیں۔ مبنیٰ - مایبٹنی علیہ غیدہ : جس پر غیر کی بنیاد رکھی جاسکے۔ شَرَّ الْأَعْمَى شَرِّ بَعْتَا کی جمع ہے۔ لغوی معنی راستہ اور عرف اہل اسلام میں دین اسلام اور دین کے ہر ہر مسئلہ کو شریعت کہا جاتا ہے۔

نیز الشریعۃ ما شریع اللہ تعالیٰ لعبادہ من الدین وفروعه - نیز الشریعۃ ہی الطریقۃ المخصوصۃ الثابۃ بوضع الہی لیسوق ذوی الابدباب باختیارہم المحمود الی الخیر بالذات - الاحکام - حکم کی جمع ہے و هو الاثر الثابت بالشیء جیسے جواز و فساد، حلت و حرمت - مصنف نے علم کلام کو علم شریع و احکام کی بنیاد اسکے قرار دیا کہ علوم شرعیہ پانچ ہیں۔ کلام، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ اور علوم خمسہ علم کلام ہی سے متفرع ہیں (کما لا یخفی علی اولی الاباب) و اساس قواعد عقائد الاسلام - اساس : بنیاد، جڑ - اور قواعد قاعدہ کی جمع ہے جس کے معنی اساس کے آتے ہیں اور اس لکڑی کے بھی آتے ہیں جس پر ہودج رکھا جاتا ہے۔ نطیحتہ اور ذبیحتہ کے مثل قاعدہ کو صفات غالبہ میں سے شمار کیا گیا ہے جسکے لئے موصوف کی حاجت نہیں ہوتی۔

اور اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزئیہ کا استخراج ہو سکے۔
عقائد - عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کے ثبوت کا موضوع کیلئے جزم ہو۔
والعقائد مایقصد فیہ لفسر الاعتقاد دون الفعل اور عقائد اسلام کے قواعد کی بنیاد۔
سوال :- عقائد علم کا جز ہیں اور عقائد موقوف ہوئے علم کلام پر تو عقائد کا عقائد پر موقوف ہونا لازم آیا اور یہی دور ہے جو باطل ہے ؟

جواب :- آپ نے مسلم شریف میں پڑھا ہوگا ولو لا الاعتبار لبطلت الحکمة اور یہیں سے یہ

قاعدہ مقرر ہو گیا کہ اعتبارات و حیثیات کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں لہذا عقائد کتاب و سنت پر موقوف ہیں یعنی اسی وقت عقائد قابل اعتبار ہوں گے جبکہ ان دونوں (قرآن و حدیث) کی کوئی پرپورے اثریں اور کتاب و سنت کا حجت ہونا عقائد پر موقوف ہے تو حیثیت کے بدل جانے کی وجہ سے دور لازم نہ آئیگا۔

هو علم التوحيد والصفات الموصوم بالكلام - علم التوحيد والصفات علم كلام هي كانهام، علم التوحيد والصفات سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس علم کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں۔

المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام - المنجى باب افعال يا تفعيل سے اسم فاعل کا صنف ہے نجات دینے والا، غیاب کی غیبت کی جمع ہے جسکے معنی سیاہی کے ہیں۔ اور شکوک شک کی جمع ہے جس کے معنی ہیں تصدیق کے اندر تردد کرنا، اسی لئے طرفین میں سے جب کوئی جانب رائج نہ ہو بلکہ دونوں مساوی ہوں اسکو شک کہتے ہیں۔ ظلمات ظلمت کی جمع اور اوهام وہم کی جمع ہے، اور وہم دماغ کی اس قوت کو کہتے ہیں جو محسوسات موجودہ سے معانی غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے۔

وہم شک کے مقابلہ میں ضعیف ہے کیونکہ بغیر دلائل کے زائل نہیں ہوتا اسی لئے شکوک کے ساتھ غیاب کو استعمال کیا گیا ہے جس کے معنی ظلمت شدیدہ کے ہیں۔ یہیں سے مصنف نے علم کلام کو منفعت کی طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ یہ علم معاندین اسلام کے ایرادات کی وجہ سے جو شکوک و شبہات پیدا ہو سکتے ہیں ان سے نجات دینے والا ہے اور اس کے موضوع کی طرف بھی اشارہ فرمادیا (کما مر)

وَأَنَّ الْمُخْتَصَرَّ الْمُسَمَّى بِالْعَقَائِدِ لِلْإِمَامِ الْهَمَامِ قُدْوَةً عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ نَجْمُ الْمِلَّةِ
وَالَّذِينَ عَمَرُوا النَّسْفِي أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ فِي دَارِ السَّلَامِ۔

ترجمہ

اور بیشک وہ مختصر جس کا نام عقائد ہے جو ایسے امام ہمام کی ہے جو علماء اسلام کے پیشوا ہیں، ملت و دین کے ستارے ہیں یعنی عمر نسفی (کی) اللہ تعالیٰ بلند کرے ان کے درجہ کو دارالسلام میں (جنت میں)

تشریح

امام مفعول کے معنی میں ہے جیسے لباس ملبوس کے معنی میں ہے، جسکا اتباع کیا جائے۔ ہمام : وہ مرد جو عظیم الہمت ہو اور اسکو ہمہ معنی قصد سے مصدر مبنی للمفعول قرار دیتے ہوئے اس کے معنی ہوں گے وہ شخص جس کا لوگ قصد کریں اپنے حوائج کے سلسلہ میں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس کے معنی الملک العظیم کے ہیں، تو پھر ہمام کا مطلب یہ ہو گا کہ بطرح امیر کے کلمہ کی مخالفت نہیں کی جاتی ایسے ہی علماء ان کے فتویٰ کی مخالفت نہیں کرتے۔ قدوۃ بمعنی مقتدا و پیشوا۔

نجم مجنی ستارہ۔ ملت و دین، دونوں متحد بالذات ہیں اور تفادیر اعتباری ہے اسی شریعت کو اس اعتبار سے کہ لوگوں کا اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اسکو کتابوں میں جمع کیا جاتا ہے اس کو ملت کہا جاتا ہے۔ ماتن کے احوال پہلے سبق میں تفصیل سے عرض کئے جا چکے ہیں۔

نسفی لون اور سین کے فتح کے ساتھ، شہر نسف کی جانب نسبت ہے جو ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔ اعلیٰ اعلائے سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے۔ اور درجہ بلند مرتبہ، اور جنتی لوگوں کو اپنے اپنے اعمال کے لائق درجات ملیں گے۔ ترمذی ص ۱۶۶ میں حدیث ہے فی الجنة مائة درجة ما یسین کل درجة تین کمابین السماء والارض یعنی جنت کے تودرجے ہیں اور ہر دو درجوں کے درمیان اتنا فاصلہ ہے جیسے آسمان اور زمین کے درمیان ہے۔ دارالسلام، جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ارشاد باری ہے لہم دارالسلام عند ربہم۔ اور جنت کو دارالسلام کہنے کی مختلف وجوہات ہیں۔ (۱) وہاں پر تکلیف دہ چیز سے سلامتی اور امن ہے (۲) اللہ ان پر سلام بھیجے گا۔ رواہ محی السنۃ (۳) فرشتے ان پر سلام بھیجیں گے۔ ارشاد باری ہے وَالْمَلَائِكَةُ یُدْخِلُونَ عَلَیْہِمْ مِنْ کُلِّ بَابٍ سَلَامًا عَلَیْکُمْ (۴) وہ آپس میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے۔ ارشاد باری ہے تَحِیَّتُهُمْ فِیْہَا سَلَامٌ۔

یَشْمَلُ مِنْ هَذَا الْفَنِّ عَلَى غَرَرِ الْفَوَائِدِ وَدُسَرِ الْفَرَائِدِ فِي ضَمَنِ فُصُولِ هِیَ الدِّینِ قَوَاعِدُ وَأُصُولُ وَأَشْءَاءُ نَصُوصٍ هِیَ لِلْقِیَیْنِ جَوَاهِرُ وَفُصُوصٌ مَعَ غَايَةِ مِنْ التَّفْصِیْحِ وَالتَّهْذِیْبِ وَنَهَايَةِ مِنْ حَسَنِ التَّنْظِیْمِ وَالتَّرْتِیْبِ۔

ترجمہ

(اور ماتن موصوف کی عقائد) مشتمل ہے اس فن (علم کلام) کے عمدہ فوائد پر اور یکجا موتیوں پر درآخالیکہ (یہ دونوں چیزیں یعنی غرر اور دُسر حاصل ہیں) ایسی چند فصول کے ضمن میں جو دین کیلئے قواعد و اصول ہیں اور ایسے چند فصوص کے ضمن میں جو یقین کے ہیرے اور نگینے ہیں درآخالیکہ (یہ اشمال) تنقیح و تہذیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے اور حسن تنظیم و ترتیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے۔

تشریح

یشتمل شرح عقائد کے مروجہ نسخوں میں لکھا ہے اور ایسے ہی حاشیہ الکتبی میں ہے اور ہر اس حاشیہ رمضان آفندی اور کجواہر البہیہ میں یشتمل ہے اور یہی نسب ہے بحتوی کے معنی میں، اور اپنے مابعد سے ملکر ان حرف مشبہ بالفعل کی خبر ہے۔

من ہذا الفن۔ یہ غرر الفوائد اور درر الفرائد کا بیان ہے اور دراصل اس کو مؤخر ہونا چاہئے تھا مگر جمع کی رعایت کے پیش نظر بیان کو ذوالبیان سے مقدم کر دیا گیا ہے۔

علیٰ غرر الفوائد و دسر الفرائد۔ نیز اس میں ایسے ہی عبارتیں اور حاشیہ الکتلیٰ اور رمضان
آئندہ میں غرر الفرائد و دسر الفوائد ہے مگر پہلا نسخہ ہی انسب ہے۔

غرر۔ غرر کی جمع ہے، گھوڑے کی پیشانی کی وہ سفیدی جو مقدار درم سے زیادہ ہو اور یہاں
اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ فوائد، فائدہ کی جمع ہے۔ فائدہ اس علم یا مال کو کہتے
میں جسکو حاصل کیا جائے، تو غرر الفوائد کے معنی ہوتے ایسے فوائد جو گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے
مثل ہیں یعنی عمد اور نفیس ہیں۔ و دسر الفرائد۔ دسر، درہ کی جمع ہے بمعنی موتی۔ فرائد
فریدہ کی جمع ہے۔ وہ موتی جو صدف (سیپ) میں تنہا ہوتا ہے، اور اس انفراد کے لئے بڑا ہونا لازم
ہے، اور غرر الفرائد سے وہ عجیب الشان حقائق مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں قوتِ فکر سے
ساتھ غورِ خوض کرنے سے حاصل ہوں۔

فی ضمنِ فصول۔ یہ غرر اور دسر سے حال بھی ہو سکتا ہے، اور انسب یہ ہے کہ اسکو شتمل کا مفعول
مطلق ہونیکے وجہ سے منصوب کہا جائے، اور تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ اشتمالاً حاصل فی ضمنِ فصول
ضمن کے معنی باطن شئی کے ہیں اور فصول فصل کی جمع ہے اور فصل اس کلام تام کو کہتے ہیں جو اپنی
تمامیت کی وجہ سے ماقبل اور مابعد سے متصل نہ ہو، اور جو کلام حق و باطل کے درمیان حاصل ہو اس
پر بھی فصل کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو فصل کیلئے یہ ضروری نہیں کہ اسکو لفظ فصل سے بیان کیا جائے، بلکہ
ایک کلام کا دوسرے کلام سے معنوی انفکاک فصل ہونیکے لئے کافی ہے

ہی للکدین قواعد و اصول۔ یہ پورا جملہ فصول کی صفت ہے۔ دین: ہو وضع الہی ید عوا
احباب العقول الخ فصول ما ہو عند الرسول صلی اللہ علیہ وسلم۔
قواعد: قاعدہ کی جمع ہے وہی قضیہ کلیۃ منطبقۃ علی جمیع جزئیاتہ۔ ۲ اصول: اصل کی
جمع ہے۔ وہو مابتنی علیہ غیرہ۔

اصول سے قواعد کلیہ مراد ہو سکتے ہیں تو یہ عطف تفسیری ہوگا اور اصول سے مراد کلیت و جزئیت
سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ دلائل بھی ہو سکتے ہیں جو راجح ہوں، تو اب عام کا خاص پر عطف ہوگا۔
واشتاء نصوص: اس کا عطف ضمن پر ہے۔ اور اشتاء بمعنی وسط اور لپیٹ۔ نصوص: نص کی
جمع ہے جس کے معنی شئی ظاہر کے ہیں اور عرف شرع میں شارع کے کلام کو نص کہتے ہیں، اور اصول فقہ
کی اصطلاح میں نص شارع کے اس کلام کو کہتے ہیں جو اپنے اس معنی پر واضح الدلالۃ ہو جس کے لئے
اسکو بیان کیا گیا ہے، اور پھر ہر واضح کلام کو خواہ جس کا کام ہو نص سے تعبیر کرتے ہیں تو نص سے
شارح کی مراد یا تو مصنف کا وہ کلام ہے جو آیات و احادیث سے مقتبس ہے ان اللہ لا یغفر
ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن نشاء۔ رجبہ مرتبہ نبوی الخلافۃ ثلاثون سنۃ

اور بالخصوص سے مراد مصنف کا سارا کلام ہے کیونکہ وہ ہر طرح اور واضح ہے۔
 ۱۔ یقین جواہر و فضو ص۔ یہ جملہ نصوص کی صفت ہے۔ یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال
 کو قبول نہ کرے، اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر اعتقاد میں احتمال غیر نہ ہو تو اسکو جزم کہتے ہیں
 پھر اگر وہ اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اسکو جہل مرکب کہتے ہیں، اور اگر واقع اور نفس الامر کے
 مطابق ہو تو پھر زائل کرنے سے زائل ہو گیا نہیں، اول کو یقین اور ثانی کو یقین کہتے ہیں۔ اور ظن
 اگر غیر کا احتمال ہو تو جو احتمال راجح ہے اسکو ظن اور مرجوح کو دھم کہتے ہیں، اور اگر دونوں احتمال
 مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں۔ جواہر: جوہر کی جمع ہے معنی یقینی اور نفس پھر جیسے یا قوت
 اور زمرہ وغیرہ۔ فصو ص: فص کی جمع ہے معنی نیکنہ جسکو انگوٹھی کے حلقہ میں لگایا جاتا ہے۔
 اور عادت یہی ہے کہ نیکنہ نفس اور عمدہ ہوتا ہے تو نصوص کو فصو ص کہنے سے یہ مراد ہے کہ نصوص
 عمدہ اور نفس ہیں یقین کا فائدہ دینے میں۔

مع غایت من التقیح والتہذیب۔ یہ جملہ لفظ کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اور من
 غایت کا بیان ہے اور غایت منہی کے معنی میں مستعمل ہے الغایت ما یتأتی الیہ الشیء من حیث
 یتہی۔ تنقیح: ہڈی میں سے گوشت نکالنا۔ اور تنقیح الشجرہ: یہ ہے کہ اس کے کانٹوں کو اور ا
 شاخوں کو کاٹ دیا جائے جو منفعت سے خالی ہیں، اور یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے حالی
 کرنا ہے اور تہذیب کے معنی اصلاح الشیء کے ہیں اور نیز اس کے معنی شی کو غیر مناسب چیزوں
 سے خالی کر دینا، یعنی معنی مرادی کے واضح ہونیکے ساتھ ساتھ الفاظ کا محضر ہونا، اور شارح کا مقصد
 اس کلام سے یہ ہے کہ ماتن کی کتاب حشو و تطویل اور تقصیر سے پاک صاف ہے۔ و نہا آیت من
 حُسْنِ التَّنْظِیْمِ وَالتَّرْتِیْبِ۔ تنظیم کے لغوی معنی موتوں کا لڑی میں پرونا، اور اصطلاح میں تنظیم
 کہتے ہیں کہ مراد کے ظاہر کرنے کے لئے الفاظ فصیحہ کو استعمال کیا جائے۔ ترتیب کی تعریف مشہور یہ ہے
 وضع کل شیء فی مرتبہ۔ مگر یہ تعریف محل تامل ہے اس لئے مناسب تعریف یہ ہے وضع اشیاء مخصوصہ
 بحيث یقع کل واحد منہا فی المقام اللائق بہ۔ اور یہاں مراد یہ ہے کہ ایسے کلمات استعمال کئے جائیں
 جن کے معنی مرتب ہوں دلالت میں تناسب ہو مقتضای عقل کے مطابق ہوں اور ماتن کی کتاب ایسی
 ہی ہے جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام و خواص کے نزدیک
 مقبول و مستحسن ہیں۔

فَاُولٰٓئِكَ اَنْ اَشْیَءًا شَرَّ حَا فِیْضَلْ مُجْمَلَاتِہٖ وَیَبَّیِّنْ مُعْضَلَاتِہٖ وَیَلِیْشْ مَطْوٰی کَاتِہٖ
 وَیُظْہِرْ مَکْنُونَاتِہٖ مَعَ تَوْحِیْدِہٖ لِلکَلَامِ فِی تَنْقِیْحٍ وَتَبْیِیْنِ عَلٰی الْمَرَآمِ فِی تَوْصِیْحٍ وَ

تَحْقِيقُ لِّلْمَسَائِلِ غَيْبِ تَقْرِيرِ وَتَدْقِيقِ لِّلدَّلَائِلِ اِشْرَاحِ تَحْرِيرِ وَتَفْسِيرِ لِّلْمَقَاصِدِ
بَعْدَ تَمْهِيدٍ وَتَكْتِثِيرِ لِّلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيدٍ طَاوِيلًا كَشَحَ الْمَقَالِ عَنِ الْإِطَالَةِ وَ
الْأَمْلَالِ وَتَجَافِيًا عَنِ طَرَفِي الْأَقْصَادِ وَالْإِطْنَابِ وَالْإِخْلَالِ وَاللَّهُ الْهَادِي
إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ وَالْمَسْئُولُ لِنَيْلِ الْعِصْمَةِ وَالسَّادِدُ وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

ترجمہ

تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کے محملات کی تفصیل کر دے
اور اس کی مشکلات کو واضح کر دے اور اس کی لپیٹی ہوئی باتوں کو ظاہر کر دے اور اس کی
چھپی ہوئی باتوں کو ظاہر کر دے در اخالیہ کلام کی توجیہ کرنیوالا ہوں گا تنقیح کے ساتھ اور مقصود پر آگاہ
کرنیوالا ہوں گا تو ضحیح کے ساتھ اور مسائل کی تحقیق کرنیوالا ہوں گا تقریر کے بعد اور دلائل کی باریکیوں
کو بیان کرنیوالا ہوں گا تحریر کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کرنیوالا ہوں گا تمہید کے بعد اور فوائد کو بکثرت
بیان کرنیوالا ہوں گا تجرید کے ساتھ در اخالیہ لپیٹنے والا ہوں گا گفتگو کے پہلو کو، دراز کرنے اور
اکتاہٹ میں ڈالنے سے اور دوری اختیار کرنیوالا ہوں گا میانہ روی کی دونوں طرف اطناب اور اخلاص
سے اور اللہ ہی رہنمائی کرنیوالا ہے ہدایت کے راستہ کی جانب اور اسی سے سوال کیا جاتا ہے غلطی سے
بجاء اور درستگی کے حاصل کرنے کیلئے اور وہی مجھ کو کافی ہے اور اچھا کار ساز ہے وہ۔

تشریح

نفاذ و تشریح کی جزا ہے اسی لئے اس پر فار جزائید داخل ہے۔ شرط محذوف
یہ ہے اذا كان الامر كذلك۔ محذوفت مفاعلت سے ماضی مطلق کا واحد
متکلم ہے بمعنی ارادہ کیا میں نے اور نفاذ و تشریح کے معنی الدور ان حول الشیء کے
ہیں تو محذوفت کے معنی ہوئے ”در نہت حول شرح و واردت بعد معانیت ہذا المختصر ان کشف عنه نقابہ“
یفصل الخ شرح کی صفت ہے۔ محملات۔ محمل کی جمع ہے۔ محمل وہ ہے جس میں معانی کثیرہ کا ازدحام
ہو جائے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ”ہو ما خفی المراد منه بحيث لا یدرک بنفس اللفظ الابیان من المحمل“
معضلات۔ اعضاء سے اسم فاعل سے بمعنی مشکلات و شدائد۔ یشتر (ض ن) سے مضارع
کا صیغہ ہے بمعنی اظہار۔ مطویات از طوی لٹوی طبعاً (ض) صیغہ اسم مفعول مطو و وی تھما،
بقاعدہ ۱۲ مخرجی کے مثل مطوی ہو گیا۔ پھر جمع مؤنث کا صیغہ مطویات ہوا، لپیٹی ہوئی چیزیں۔
مکنونات۔ کنج کنج کٹا از ضرب: چھپانا۔ اسم مفعول مکون جمع مؤنث مکنونات یعنی مستورات
مع توجیہ للكلام فی تنقیح یہ عبارت اشرح یا فیصل کے فاعل سے حال واقع ہے۔ توجیہ کے
مختلف معنی آتے ہیں (۱) ایراد الکلام محتملاً لوجہین مختلفین جیسے خاطری زید قبار لیت عینیہ سوار۔
(۲) ایراد الکلام علی وجہین دفع بہ کلام انھم (۳) ایراد الکلام بوجہینا فی کلام انھم (۴) جعلن الکلام

متوجہاً الی المطالب (۵) استخراج وجہ میں وجوہ منجہ الکلام۔ چونکہ صورت میں کلام سے مراد شارح کا کلام ہے اور آخری صورت میں مصنف کا کلام مراد ہے۔ فی تنقیح۔ ظرف توجیہ کا متعلق ہے (وہ معنی التفتیح) وَتَنْبِيْہًا عَلَی السَّرَامِ فی تَوْضِيْحٍ۔ تنبیہ بمعنی آگاہ کرنا، اس کا عطف توجیہ پر ہے اور تَوْضِيْحٍ تنبیہ کا متعلق ہے مَرَام۔ روم سے اسم ظرف کا صیغہ ہے بمعنی مقصد۔ تَوْضِيْحٍ: روشن کرنا۔ چاند اور صبح کی سفیدی کو دُرُوحُ کہتے ہیں۔ وَتَحْقِیْقَ لِّلْمَسَائِلِ غِبْتِ تَقْرِیْرٍ۔ تحقیق المسائل، مسائل کو براہین سے ثابت کرنا یعنی مضامین کتاب کا اثبات دلائل کے ساتھ ہو گا۔ غِبْتِ۔ عقیب کے معنی میں ہے یعنی بعد کے معنی میں۔ تقریر: بیان کرنا مطلب یہ ہے کہ مصنف کے مسئلہ کو بیان کرنے کے بعد یا علماء محققین کے اقوال ذکر کرنے کے بعد تحقیق حق پیش کی جائے گی۔ وَتَدْقِیْقَ لِّلدَلَائِلِ اِثْرَ تَحْرِیْرِ۔ تدقیق کے لغوی معنی باریک کرنا اور اصطلاح میں تدقیق کہتے ہیں ان چھپی ہوئی باتوں کو نکال کر رکھ دینا جن کا سمجھنا دشوار تھا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ مسائل کا دلائل سے اثبات تحقیق ہے اور مسئلہ کے دلائل کو دوسری دلیل سے ثابت کر دینا تدقیق ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ حقائق اشیاء کا اس طریقہ پر بیان کر دینا کہ اس کی تہ تک رسائی ہو جائے، تدقیق ہے۔ اِثْرَ۔ ظرف ہے، عقیب و بعد کے معنی میں ہے۔ تحریر: کتاب کو تہذیب سے مزین کرنا۔ مطلب یہ ہے کہ کتاب حشو و زوائد سے خالی ہوگی اور مزین عبارت ہوگی۔ اس کے باوجود مسائل اور دلائل کے لطائف سمندر کی موج رواں کے مثل اپنے اتار چڑھاؤ کا عجیب منظر دکھائیں گے۔

وَتَفْسِیْرَ لِّلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِیْدٍ۔ تفسیر کے معنی کشف و ایضاح کے ہیں (کھولنا) اور تمہید کے لغوی معنی بچھانا، اور اصطلاح میں ایسے کلام کے بیان کر دینے کو تمہید کہتے ہیں جس پر مقصود و مقوّد ہو مطلب یہ ہے کہ مبادیات کے ذکر کے بعد مقاصد کی وضاحت کر دی جائے گی۔ وَتَلْکِیْثُ الْفَوَائِدِ مَعَ تَحْرِیْرِ زَوَائِدِ کَوْحِ ذِفَرِ دِیْنِیِّ کِتَابِ زَوَائِدِ سے پاک ہوگی اور فوائد کثیرہ پر مشتمل ہوگی۔ طَادِیَا شَمِ الدِّیْنِ اَلْاِطَالَةِ وَالْاَمْلَالِ۔ طادیّا اشرح یا عادلّت کی ضمیر سے حال ہے اول صورت میں اس کو حال مترادفہ کہا جائے گا۔ طائی سے (لپیٹنا) اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ کش: پہلو۔ جمع کشوح، اور طائی الکشح بول کر مجازاً اعراض کرنا مراد لیا جاتا ہے۔ مقال: مصدر می بھی ہو سکتا ہے۔ صحاح میں ہے قال یقول قولاً و مقالاً و مقالاً۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ بروزن مفعول اسم ظرف کا صیغہ ہو (الاول انصب) اَطَالَةُ مصدر افعال ہے: دراز کرنا۔ امّال۔ باب افعال سے: اکٹھا میں ڈالنا، خواہ زیادتی طول سے ہو یا اختصار شدید سے و متجافياً عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلاص۔ تجافياً باب تفاعل سے اسم فاعل ہے بمعنی دوری اختیار کرنا۔ اقتصاد: توسط اور میانہ روی۔ طرفین: سمتاؤں تنہا اضافت کی وجہ سے گر گیا (وکلما تاسقطان عند الاضافة) میانہ روی کی دو طرفیں ہیں ایک وہ جس میں افراط ہے یعنی اطناب اور دوسری وہ جس میں تفریط ہے یعنی اخلاص، تو اطناب کے معنی ہوئے ضرورت سے زیادہ کلام کو طول

دینا اور اخلال اتنا اختیار کر دینا کہ مطلب نہ سمجھا جا سکے طرفی الاقتصار سے اظہار و اخلال بدل ہے تو مجرور ہے یا مبتدا محذوف کی خبر ہے تو اب مفعول ہو گا یا افعلی فعل محذوف کا مفعول ہے اب منصوب ہو گا۔

وَاللّٰهُ الْهَادِيَ لِسَبِيلِ الْرِّشَادِ - خبر کو معرفت باللام لانا حصر کیلئے ہے۔ رشاد: ہدایت، حق راستہ، اور یہاں سبیل الرشاد سے مراد وہ راستہ ہے جس پر المہنت و الجماعت کا مزن ہیں۔ ”الکلام المنظم فی توضیح مانی السّلم“ میں ہم لفظ ہدایت کی تحقیق کر چکے ہیں جسے شوق ہو وہاں دیکھ لے۔ وَالْمَسْئُولُ لِنَيْلِ الْعَصْمَةِ وَالْتِدَادِ، مسئلہ جس سے سوال کیا جائے اور بمعنی ذمہ دار۔ نیل: مصدر ہے بمعنی پانا، حاصل کرنا، عصمت: یہی ملکہ حاصلہ لمن ہی فیہ علی التجنب عن النّوائیہ۔ سداد: اس کثادہ اور واضح راستہ کو کہتے ہیں جو مقصود تک پہنچا دے، اور سداد سے مراد حق پر کا مزن رہنا اعتقاداً بھی اور قولاً و عملاً بھی۔ وھو حسی و لغوی الوکیل۔ یہاں تین باتیں ذہن نشین رکھئے۔ نعم الوکیل کا ہو حسی پر عطف ہے اور معطوف علیہ جملہ اسمیہ خبریہ ہے اور معطوف جملہ انشائیہ ہے جو بسلسلہ کفایت الہی الشارح مدح کے لئے ہے۔ اور الشارح کا اخبار پر عطف نتیجہ ہے کیونکہ عطف مناسبت کو چاہتا ہے۔ اور درست نہ ہو گا کیونکہ معطوف علیہ بہر دو صورت خبر ہے لیکن یہ استعمال شائع ذائع ہے۔ سورۃ آل عمران میں ارشاد باری ہے وَقَالُوا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنَعْمَ الْوَكِیْلُ، اس لئے اس کی توجیہ ضروری ہے۔ توجیہ اول: معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملہ انشائیہ ہیں، ہو حسی کفایت کے متعلق الشارح مدح کے لئے ہے، اور نعم الوکیل مدح عام کے انشاء کے لئے ہے لہذا عطف درست ہو گیا۔ توجیہ ثانی: نعم الوکیل معطوف ہے ہی نہیں بلکہ یہ توجیہ محذوف کی خبر کا معمول ہے اور تقدیر عبارت ایسے ہے ”وہو متولّی فی حقہ نعم الوکیل“۔ اب معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملہ خبریہ ہیں اور عطف صحیح ہے۔ اس مقام پر بہت تفصیلات بیان کی گئی ہیں احقر تقدیر ضرورت پر اکتفا کرتا ہے۔ علامہ خیالی اور عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس پر بسط سے کلام کیا ہے (۲) حسب دراصل مصدر ہے بمعنی کفایت، پھر اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ یہ اسم نکرہ کی صفت بن کر مستعمل ہوتا ہے جیسے مررت برجل حبیب، ولذا الرجل حبیب، اور دوسرا استعمال یہ ہے کہ یہ کسی موصوف کا تابع نہیں ہوتا جیسے حبیبی، حبیبنا اللہ، حبیب منہم۔ ایسی صورت میں یہ کافی اسم فاعل یا کنفی کے معنی میں ہو گا، اسی وجہ سے بعض حضرات نے اس کا اسم فاعل قرار دیا ہے مگر یہ محل تامل ہے کیونکہ اسم فعل پر عامل لفظی داخل نہیں ہوتا اور اس پر داخل ہوتا ہے بحسب درہم (دفعہ مافیہ) یہ جملہ بہت نفیس ہے اور فضائل کثیرہ پر حاوی ہے۔ جب حضرت ابراہیم آگ میں ڈالے گئے تھے تو انکا آخری کلمہ حبیبنا اللہ نعم الوکیل تھا رواہ البخاری فی الاسماء والصفات عن ابن عباس و عبد الرزاق عن ابن عمر جب تم کسی شدت میں مبتلا ہو جاؤ تو حبیبنا اللہ نعم الوکیل پڑھا کرو۔ اخرجہ ابن مردیہ عن ابی ہریرۃ: حبیب اللہ نعم الوکیل ہر خوف سے اس ہے اخرجہ ابو نعیم عن شداد بن ادیس۔

اعْلَمَنَّ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِلَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمَّى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً وَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِعْتِقَادِ وَ تُسَمَّى أَصْلِيَّةً وَ إِعْتِقَادِيَّةً وَ الْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَوَّلَى يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرِائِعِ وَ الْأَحْكَامُ لِمَا أَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَ لَا يَسْقُفُ الْفَهْمُ عِنْدَ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إِلَّا إِلَيْهَا وَ بِالثَّانِيَةِ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَ الصِّفَاتِ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَشْهُرُ مَبَاحِثِهِ وَ أَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ ۝

ترجمہ

جان تو تحقیق کہ احکام شرعیہ انہیں سے کچھ تو وہ احکام ہیں جو کیفیتِ عمل سے تعلق رکھتے ہیں، اور نام رکھے جاتے ہیں فرعیہ اور عملیہ، اور کچھ وہ احکام ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا نام احکامِ اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے۔ اور جو پہلے احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علمِ الشرائع والا احکام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ احکام مستفاد نہیں ہوتے مگر شریعت کی جانب سے اور مطلق بولنے کے وقت فہم انسانی سبقت نہیں کرتی مگر انہیں احکامِ کی طرف اور وہ علم جو دوسرے (قسم کے) احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علمِ التوحید والصفات رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (توحید و صفات) اس کی بحثوں میں سے مشہور بحث ہے اور اس کے مقاصد میں سے سب سے زیادہ شریف مقصد ہے۔

تشریح

علامہ سعد الدین نقاشانی اصل مقصد سے پہلے کچھ ایسا کلام پیش فرما رہے ہیں جو تمہیدِ مقاصد بھی ہے اور مقاصد کے مقام کی معرفت کا ذریعہ بھی ہے۔ اور وجہ تسمیہ بھی اس کے اندر بیان کر دی جائیگی۔

الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ مَوْصُوفَةٌ بِصِفَتِ هُوَ كَرَأَى كَمَا اسْمُ هُوَ، اِدْر مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِهَذَا يَهْ أَنْ كِي نَبْر هُوَ اِدْر مِنْهَا كِي مِنْ تَبْعِيَّةٍ هُوَ جَيْسَ "وَمِنْ خَوَاصِهِ دُخُولُ اللَّامِ" مِنْ اِسْ كِي وَجْهٌ كَذَرِجِي هُوَ (شرح جامی میں) احکام۔ حکم کی جمع ہے جس کے بہت سے معانی ہیں (۱) اثر مرتب جیسے و حکم، ان یختلف آخرہ باختلاف العوالم میں آپ کے سامنے یہ سب بحث گذر چکی ہے (۲) وقوع و لا و وقوع کا ادراک (۳) وہ خطاب خداوندی جو بندوں کے افعال سے کیفیتِ عمل کے اعتبار سے تعلق رکھتا ہے (۴) شارح نے تلوخ میں فرمایا ہے کہ وہ نسبتِ تامہ جسکے علم کو تصدیق اور اس کے غیر کو تصور رکھتے ہیں اسی نسبتِ تامہ کو حکم کہتے ہیں۔ شرعیہ کے اندر یا نسبتی ہے یعنی وہ احکام جو شریعت کی جانب منسوب ہیں، شریعت کے بارے میں اور فکلو ماقبل میں گذر چکی ہے۔ کیفیتِ العمل: عمل سے مراد بندوں کے افعال ہیں جن حضرات نے عمل کی تفسیر افعال الکلفین سے کی ہے وہ قاصر ہے اس لئے کہ اس صورت میں بچے کے افعال عمل کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ حالانکہ اس کا اسلام درست ہے اور نماز درست ہے اس لئے تعمیمِ النسب ہے پھر شارح نے یہاں لفظ کیفیت کا اضافہ فرمایا ہے اور شرح مقاصد میں نقطہ لفظ عمل استعمال فرمایا ہے

وہاں کی عبارت یہ ہے ”الاحکام المفسرۃ الی الشرع منہا ما یتعلق بالعمل الخ شرح مقاصد ص ۱۶، اور شرح موقف کی عبارت ایسے ہے ”والثانی ما یقصد بہ العمل الخ شرح مواقف ص ۱۵۔“

حالانکہ علم فقہ میں فقط اعمال ہی مقصود نہیں بلکہ اعمال مخصوصہ اپنی متعین حدود اور مقررہ کیفیات کے ساتھ ہی معتبر ہو سکتے ہیں لہذا معلوم ہو کہ شرح عقائد کی عبارت شرح مقاصد اور شرح مواقف کی عبارت سے عمدہ ہے، اور یہ معلوم ہی ہے کہ فقہ میں اعمال کی کیفیات ہی سے بحث کی جاتی ہے مثلاً کسی چیز کی حلت و حرمت سے، اور کسی چیز کے فساد و بطلان سے۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کیفیات عمل سے مراد وہ اعراض ذاتیہ ہیں جو عمل کو عارض ہوتے ہیں جیسے وجوب، ندب، حرمت، کراہت، صحت، فساد اس کو یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ کیفیت عمل سے مراد عمل کی اصلاح اور اسکو اس طریقہ پر ادا کرنا ہے جیسے مطلوب عند الشرع ہے۔

وتسنتی فرعیۃ وعملیۃ۔ یعنی وہ احکام شرعیہ جو کیفیت عمل سے تعلق رکھتے ہیں ان احکام کو احکام فرعیہ، اور احکام عملیہ کہتے ہیں، فرعیہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ یہ احکام اعتقادیہ کی فرع ہیں اور عملیہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا تعلق کرنے سے ہے فقط ماننے سے نہیں ہے۔

ومنہما ما یتعلق بالاعتقاد وتسنتی اصلیۃ واعتقادیۃ۔ یعنی کچھ احکام و قضایا (سنت تامہ) ایسے ہیں کہ ان کا تعلق اعتقاد سے ہے جیسے عذاب القبر حق، واللہ تعالیٰ حی علیکم وغیرہ اور ان احکام کا نام اصلہ اور اعتقاد یہ ہے چونکہ یہ احکام فرعیہ کے مقابلہ میں اصل ہے اسلئے ان کو اصلہ کہتے ہیں اور چونکہ ان کا تعلق اعتقاد سے ہے اس لئے اعتقاد یہ کہتے ہیں۔

والعلم المستعلق بالاولیٰ تسمیٰ علم الشرائع والاحکام۔ یعنی وہ علم جو احکام عملیہ و فرعیہ سے تعلق رکھتا ہے اسکو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے یعنی وہ تصدیقات جو کیفیت عمل سے تعلق رکھتی ہیں وہ علم الشرائع ہے۔ اور اسکو علم الشرائع اسلئے کہتے ہیں کہ ان میں عقل ناکافی ہے بلکہ یہ صرف شریعت سے مستفاد ہیں جیسے نماز اور روزہ کے مسائل اور ان کو علم الاحکام اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب لفظ احکام بولا جاتا ہے تو ذہن احکام عملیہ کی طرف ہی سبقت کرتا ہے، یعنی علم الشرائع کہنے کی وجہ موارد کی مناسبت ہے اور علم الاحکام کہنے کی وجہ غلبہ استعمال ہے۔

وبالثنانیۃ، علم التوحید والصفات لہما ان ذلک الشہد مباہتہ واشرف مقاصد ۴۔
الثنانیۃ کا متعلق محذوف ہے، اسی العلم المتعلق بالاحکام الثانیۃ لیسلمی علم التوحید الخ یعنی وہ تصدیقات جو احکام اصلہ اور اعتقاد یہ سے تعلق رکھتی ہیں اس کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے۔ پھر شارح نے وجہ تسمیہ پر گفتگو فرمائی کہ اس فن کو علم التوحید والصفات کیوں کہا جاتا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ تسمیۃ الشئ باسم اجزء کے قبیل سے ہے چونکہ توحید باری اور صفات باری کے مباحث اس علم کی مشہور بحثیں ہیں

اور مقاصد علم کلام میں سے نفیس مقصد ہے۔

وَقَدْ كَانَتْ أَلَا وَائِلٌ مِنَ الصَّابَةِ وَالتَّابِعِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ
لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَرَبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ
وَلِقَلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمَرَاجَعَةِ إِلَى الثَّقَاتِ مُسْتَغْنِينَ فِرْعَوًى
وَاصْوَلاً إِلَى أَنْ حَدَّثَتِ الْفِتْنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَغَلَبَ الْبَغْوُ عَلَى أَيْمَةِ الدِّينِ وَظَهَرَ
وَفُظِرَ اِخْتِلَافُ الْأَرَاءِ وَالْمِيلُ إِلَى الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ وَكَثُرَتِ الْفِتَاوَى وَالْوَقَائِعُ
وَالرَّجُوعُ إِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمَهَاتِرِ.

ترجمہ

اور تھے پہلے حضرات یعنی صحابہ اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کے عقائد کے
صاف ہونے کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے اور ان کے زمانہ کے قرب
ہونے کی وجہ سے حضور سے اور واقعات و اختلافات کے کم ہونے کی وجہ سے اور ان کے قادر ہونے کی
وجہ سے ثقات کی جانب مراجعت پر (یہ حضرات تھے) مستغنی (بے نیاز) ان دونوں علموں کی
تدوین سے اور ان دونوں کی ترتیب سے ابواب اور فصول کے اعتبار سے اور ان دونوں کے مسائل
کی تقریر سے فروع و اصول کے اعتبار سے یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہو گئے اور
ائمہ دین کے خلاف بغاوت کا غلبہ ہو گیا اور آراء کا اختلاف اور بدعتوں اور خواہشات کی جانب
مسیلان کا ظہور ہو گیا اور فتاویٰ اور واقعات کی کثرت ہو گئی اور علماء کی طرف اہم امور میں رجوع
بکثرت ہو گیا۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حدیث
میں ہے كُلُّ بَدْعٍ ضَلَالَةٌ (رواہ مسلم ۲۸۵۷) نیز شرا لا مَوْرَ مَحْدَثَاتِهَا
وَإِنَّمَا كُفْرٌ وَمَحْدَثَاتُ الْأُمُورِ، مَنْ أَحْدَثَ فِي دِينِنَا هَذَا أَلَيْسَ مِنْهُ فَسُوءٌ -
اور معلوم ہے کہ صحابہؓ اور تابعین کے دور میں علم کلام کا وجود نہ تھا اور نہ علم فقہ فن کی حیثیت رکھتا
تھا۔ لہذا بدعتوں کا اسکو اختیار کرنا اور فن کی صورت دینا بدعت ہوا، اور بدعت کا گمراہی ہونا
مسلّم ہے۔ لہذا پھر یہ اشتغال کیونکر درست ہوا۔

تو اس بدعت سے مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ پہلے بدعت
کی تعریف سمجھ لینی چاہئے۔ بدعت کہتے ہیں غیر دین کو دین سمجھ لینا۔ اور یہاں مذکورہ چیزوں کو
دین نہیں سمجھا گیا بلکہ ایک دینی ضرورت ہے جس کی طرف احتیاج پیدا ہو گئی اور تابعین کا دور

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے قریب ہے اور صحابہ کے عقائد حضور کی صحبت کی وجہ سے صاف و شفاف تھے وہاں اختلاف کی بھرمار نہ تھی، واقعات کم تھے چونکہ انکا اشتغال امور دنیاویہ کے ساتھ بقدر ضرورت تھا اور وہاں فتنے نہ تھے لیکن بعد میں نئے نئے فتنوں نے سر ابھارا، طبعیتوں کا میلان بدلتا اور خواہشات نفسانی کی پیروی کی طرف بڑھ گیا۔ اور اختلافات کی کثرت ہوئی اس لئے تحفظ احکام شریعت کی غرض سے ان فتنوں کی تدوین کی حاجت پیش آئی۔ یہ جواب کا ماحصل ہے، عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

وَقَدْ كَانَتْ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالْتَّابِعِينَ۔ کانت فعل ناقص ہے، الاوائل اسم کان ہے اور مبتدئ ہے اور من بیانہ ہے تو الجعد من الاوائل کا بیان ہے۔ صحابہ کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے تابعین تابع کی جمع ہے، تابع وہ مسلمان ہے جن کو کسی صحابیؓ کے ساتھ شرف صحبت حاصل ہو، اور تابعین کی شرافت کے سلسلہ میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے لَا تَمُوتُ النَّارُ مُسْلِمًا رَأْفًا اور اُنِی مِّن رَّافِی رَوَاهُ الْفَيَّارُ الْمَقْدِسِ۔

وَقَدْ كَانَتْ عَقَائِدُهُمْ۔ یہ عبارت مع اپنے بعد کے مستغنی جو بعد میں آیا ہے جو کانت کی خبر ہے اس کا متعلق مقدم ہے، اس عبارت کا تعلق صحابہؓ سے ہے اور قرب العهد بزمانہ اس کا تعلق تابعین سے ہے یعنی یہ بطریق لف و نشر مرتب ہے۔ العهد سے مراد تابعین کا زمانہ ہے اور زمانہ میں ہمنسیر کا مرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

وَلَقَدْ كَانَتْ الْوَقَائِعُ وَالْاِخْتِلَافَاتُ۔ وقائع وہ امور کہلاتے ہیں جو آدمی کو علماء سے سوال پر مجبور کریں، تو ان کے دور میں واقعات کی قلت تھی، وجہ اس کی یہ تھی کہ وہ قلیل دنیا پر انکفار کرتے تھے جس کی وجہ سے وہ معاملات کثیرہ میں اشتغال نہ رکھتے تھے اس وجہ سے وقائع کی کثرت نہ تھی اور چونکہ وہ حق کو جانتے تھے اس لئے وہاں اختلافات کی بھرمار نہ تھی۔

سؤال۔ اختلاف اور خلاف میں کیا فرق ہے؟ جواب۔ جب مقصود متحد ہو اور اس کی تحصیل کا طریقہ مختلف ہو یہ اختلاف ہے، اور جب مقصود و طریق دونوں مختلف ہوں یہ خلاف ہے، اول ممدوح اور ثانی مذموم ہے۔ بسا اوقات ثانی اول کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے صاحب ہدایہ کی عادت ہے خلافًا للشافعی وغیرہ فرمایا کرتے ہیں۔

وَمَلِكُهُم مِّنَ الْمَرَاJَعَةِ إِلَى الثَّقَاتِ۔ تمکن، قدرت رکھنا، اس کا ہلہ من آتا ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ من علی کے معنی میں ہے۔ ثقات، ثقہ کی جمع ہے مصدر مبني للفعول ہے جس کے قول پر اعتماد کیا جائے۔

اور صحابہؓ کا حال یہ تھا کہ جو ان میں سے چھوٹے تھے وہ اپنے بڑوں کی طرف رجوع کیا کرتے تھے اور

اور تابعین صحابہ کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ مستغنین عَنْ تَدْوِیْنِ الْعَلَمِیْنَ۔ یہ کانت کی خبر ہے تَدْوِیْنِ بمعنی جمع کرنا۔ علمین سے مراد علم اعتقادی اور علم عملی ہے یعنی اوصاف مذکورہ کی وجہ سے ان حضرات کو ان علموں کے تدوین کی احتیاج نہ تھی۔ وَتَرْتِیْبُهُمَا اَبْوَابًا وَفُصُولًا۔ ابواب و فصول یا تو بر بنابرِ حالت منصوب ہیں، یا اس عبارت کو صفت تفسیر پر محمول کرتے ہوئے انکو جعل کا مفعول ثانی قرار دیا جائے۔ ابواب۔ باب کی جمع ہے، اور فصول فصل کی جمع ہے۔ فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو بیان فرماتے ہیں، تو کبھی اس پر کتاب کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی باب کا اور کبھی فصل کا۔ اگر وہ ایسا عنوان ہے جو اپنے تحت انواع مختلفہ اور پھر انواع اصناف متعددہ پر مشتمل ہو تو ایسے وقت اس عنوان کو کتاب سے تعبیر کریں گے جیسے کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ۔ بالفاظ دیگر مسائل مستقلہ کا عنوان کتاب کہلاتا ہے تو اگر وہ عنوان ایسا ہے کہ اس کے تحت انواع و اصناف نہیں ہیں لیکن مسائل مستقلہ پر مشتمل ہے تو اسکو بھی کتاب ہی کہا جائے گا جیسے کتاب اللقطہ اور کتاب اللقیطہ، تو گویا کتاب جنس کا پہنلوئے ہوئے ہے اور اس کے تحت میں آئیوالی ہر نوع کو باب کہا جائے گا اور ہر نوع کے آئیوالی ہر صنف کو فعل کہا جائے گا۔ علامہ شامیؒ نے رد المحتار ص ۵۶ پر اس کو بسط سے بیان کیا ہے۔

وَتَقْرِیْرُ مَقَاصِدِ هِمَا فَرْوَعًا وَاصْوَلًا۔ مقاصد مقصد کی جمع ہے بمعنی مسائل۔ اور مسائل کو مختلف تعبیرات کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے وہ مرکب تام جو محتمل صدق و کذب ہو اس کو حکم پر مشتمل ہونگی وجہ سے قضیہ کہا جاتا ہے اور صدق و کذب کے احتمال کی وجہ سے خبر کہا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اسکو دلیل سے طلب کیا جاتا ہے مطلوب کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہے اسکو نتیجہ کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے اسکو مسئلہ کہتے ہیں تو ذات متحدہ ہے اور تعبیرات کا اختلاف اختلاف اعتبارات کی وجہ سے ہے۔ فَرْوَعًا وَاصْوَلًا میں ترکیب کے اعتبار سے وہی دو صورتیں ہیں جو ابواب و فصول میں گذر چکی ہیں۔ یعنی ان حضرات کو مذکورہ دونوں علموں کے کلیات و جزئیات کے تدوین کرنیکی حاجت تھی۔ اِلٰی اَنْ حَدَّثَ الْفِتْنِ بَیْنِ الْمُسْلِمِیْنَ۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنہ پیدا ہو گئے۔ اِلٰی الْخِ مَسْتَغْنِیْنَ کا متعلق ہے اور عبارت گویا کہ ایسے ہے کانت ہاتان الطائفان المذكوران مستغنین عن تدوین العلمین اِلٰی ان حدثت الفتن الخ اور فتن فتنہ کی جمع ہے اور فتن سے مراد معتزلہ اور خوارج اور جریہ وغیرہ کے فتنے ہیں۔

وَالْبَغِیُّ عَلٰی اَشْمَثَةِ الدِّیْنِ۔ شرح عقائد کے متداول نسخوں میں عبارت ایسے ہی ہے اور نہر اس میں بھی ایسے ہی ہے البتہ حاشیہ رمضان آفندی اور حاشیہ الکستلی میں ایسے ہے۔

وَعَلَبَ الْبَغِیُّ عَلٰی اَشْمَثَةِ الدِّیْنِ اور دوسری صورت ظاہر ہے اور اول میں بغی کا عطف فتن پر ہے اور ائمہ دین سے مراد علماء کرام ہیں اور بغی بمعنی ظلم ہے اور حجاج ابن یوسف کے زمانہ میں علماء پر بہت

ظلم ہوا، پھر خلفاء عباسیہ کے زمانہ میں خلقِ قرآن کے مسئلہ کے متعلق علماء پر ظلم شدید ہوا اور بعض حضرات کے فتن اور بغی سے لوگوں کے حضرات ختمین پر خروج کو مراد لیا ہے (فیہ مافیہ فترہ بر) و ظہر اختلاف الاراء والامیل الی البدع والاهواء۔ آراء رائی کی جمع ہے، دل سے دیکھنے کو رائی کہتے ہیں اور آنکھ سے مشاہدہ کو رؤیت کہتے ہیں اور خواب میں دیکھنے کو رؤیا کہتے ہیں۔ المیل: مائل ہونا راغب ہونا۔ بدع: بدعت کی جمع ہے۔ بغیر حجت شرعیہ کے صحابہ کے دور کے بعد دین میں کسی نئی چیز کا پیدا کر دینا۔ اہواء: ہوس کی جمع ہے۔ بغیر تجویز شرعی خواہشات نفسانی کی جانب میلان ہوئی کہلاتا ہے یہاں تک کہ امت کے اندر تہمت فرماتے پیدا ہو گئے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل اسلام کے بڑے بڑے فرتے آٹھ ہیں۔

(۱) معتزلہ (۲) شیعہ (۳) خوارج (۴) مرجیہ (۵) بخاریہ (۶) جہریہ (۷) مشبہہ (۸) اہل سنت و الجماعت پھر معتزلہ کے مبسٹ فرتے ہیں، اور شیعہ کے بائیس، اور خوارج کے بیس، اور مرجیہ کے پانچ، اور بخاریہ کے تین، اور جہریہ کا ایک، اور مشبہہ کا ایک، اور اہل سنت و الجماعت کا ایک۔

ملا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۲۳۳ (مطبوعہ پاکستان) میں ایسے ہی تحریر فرمایا ہے۔ شرح مواقف ص ۲۴۹ (مطبوعہ مصر) میں اسی طرح تقسیم کر کے پھر تفصیل سے ان کے اہول و عقائد بیان کئے ہیں۔ حافظ ابن الجوزی نے تلبیس ابلیس ص ۲۲ تا ص ۲۹ پر اس کی تفصیل دوسرے طرز پر بیان کی ہے وہاں اسکی تفصیل ملاحظہ فرمائی جائے۔ و کثرۃ الفتاویٰ والوافعات۔ فتاویٰ کی جمع ہے جو فتی سے ماخوذ ہے جس کے معنی طاقتور جو ان کے ہیں۔ تو فتویٰ کو اسی لئے فتویٰ کہتے ہیں کہ مفتی حادثہ عارضہ میں سائل کو قوت دیتا ہے اور یہ فتویٰ اس کے لئے قوت ہے۔ والرجوع الی العلماء فی المہمات۔ اور اہم اہم امور میں علماء کی جانب لوگوں کا رجوع عام ہو گیا تو ان مجبوریوں کے پیش نظر کچھ سوچنا پڑا اور ان علموں کی تدوین کا کام شروع ہو گیا۔ (تنبیہ) علامہ خیالی فرماتے ہیں "لما ظہرت الفتن فی زمن الامام المالك وذن الفقہ مع انہ من التابعین" حالانکہ یہ علامہ کا تسامح ہے اسلئے کہ امام مالک تابعی نہیں بلکہ تبع تابعین ہیں۔

فاستغوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات۔

ترجمہ

پس علماء مشغول ہو گئے نظر و استدلال میں اور اجتہاد و استنباط میں اور قواعد و اصول کی تمہید میں اور ابواب و فصول کی ترتیب میں اور مسائل کو بکثرت بیان کرنے میں مع انکے دلائل کے اور اعتراضات کو بیان کرنے میں مع انکے جوابات کے اور اوضاع اور اصطلاحات کے متعین کرنے

میں اور مذاہب اور اختلافات کو بیان کرنے میں۔

تشریح

فاش تغلق ۱۔ فار جزائیر ہے اور یہ جملہ شرط محذوف کی خبر ہے "ای اذا کان الامر کذلک فاشغلوا" مقاصد کو بیان کرنا اور اس کے اوپر دلائل قائم کرنا، رہے قدمارتوان کو دلائل مردوجہ کی حاجت نہ تھی اسلئے کہ انہی طبعیت صاف تھیں تکلفات سے کنارہ کش تھیں وہ مقاصد کے اندر اشتیاق رکھتے تھے یا تو بطریق حدس یا اس بے تکلف استدلال کے ذریعہ جس کی تحریر کی ضرورت نہ تھی اور نہ اس کے قوانین فنیہ سے تطبیق کی ضرورت تھی۔ بالنظر والاستدلال، نظروہ قوت فکر یہ ہے جس کے ذریعہ علم کو طلب کیا جائے یا ظن غالب کو استدلال، مدعی پر دلیل قائم کرنا، نظر کے صلہ میں جب الی آئے تو اس کے معنی نگاہ ڈالنا، اور جب فی آئے تو اس کے معنی دل سے غور کرنا اور نظر و رویت میں یہ فرق ہے کہ اول کے معنی ہیں مرنی کی جستجو اور نتیجہ، اور ثانی کے معنی ہیں مرنی کو پالینا۔

والاجتہاد والاستنباط۔ اجتہاد کے معنی ہیں حکم شرعی کی طلب میں طاقت کو صرف کر دینا، یعنی اتنی طاقت صرف کر دینا کہ اس سے زیادہ اس کی وسعت خارج ہو۔ استنباط: آیات و احادیث میں چھپے ہوئے احکام کو نکالنا (تنبیہ) مصنف کی عبارت میں نظر و استدلال کا اطلاق علم التوحید والصفات سے ہے، اور اجتہاد و استنباط کا تعلق علم الشرائع والاحکام سے ہے۔

وتمہید القواعد والاصول۔ تمہید کی تفسیر ماقبل میں گذر چکی ہے، قواعد و اصول سے ایک ہی شئی مراد ہے یعنی دلائل، اور بعض حضرات نے اول کو خاص اور ثانی کو عام مان کر ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت بیان کی ہے۔

وترتیب الابواب والفصول :- ہر ایک کی تفسیر گذر چکی ہے یعنی علماء نے مسائل کو باب باب اور فصل فصل بیان کیا ہے اور اس کے اصول و قواعد بھی بیان کر دیئے ہیں۔ وَتَکْثِیرُ الْمَسْأَلِ بِادِلَّتِہَا۔ یعنی مسائل کو جمع دلائل بکثرت بیان کیا اور جزئیات گہرا گہر کے ان کے احکام و دلائل بیان کرے۔ وایراد الشبہ باجوبتہا: اور مخالفین کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراضات کو بیان کر کے ان کے جوابات بیان کر دیئے۔

شبیہ کی جمع ہے: وہ اعتراض جسکو مخالف حق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے اور اسکو شبہہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ باطل کے لئے حق کے ساتھ اشتباہ کا باعث ہے۔ وتعیین الاوضاع والاصطلاحات۔ اوضاع۔ وضع کی جمع ہے: الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا وضع کہلاتا ہے جیسے نص اور ظاہر اور مجمل و مفسر وغیرہ، کہ ان کو معانی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہی اصطلاح سے مراد ہے تو اصطلاحات کا اوضاع پر عطف، عطف تفسیری ہے۔

تعریف الاصطلاح :- الاصطلاح تخصیص اللفظ اللغوی بمعنی غیر اللغوی "کسی لفظ کو معنی لغوی کے غیر کے

مقابلہ میں خاص کر دینا اصطلاح ہے، پھر مختص اگر مخفی ہے تو اصطلاح بخوبی ہے، اور اگر تخصیص کا صدور فقہ کی طرف سے ہو تو یہ فقہ کی اصطلاح ہوگی۔

وتبيين المذاهب والاختلافات - یعنی اہل قبلہ میں سے جو حضرات ہیں انکے مذاہب مختلفہ کو اور ان کے اختلافات کو بیان کرنا شروع کیا، اختلاف کے متعلق تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ اور مذاہب، مذہب کی جمع ہے اس دین اور شریعت کو مختلف اعتبارات سے کبھی دین سے اور ملت سے اور مذہب و شریعت سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَسَمَّوْا مَا يَفِيدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْفَقْهِ وَمَعْرِفَةَ أَحْوَالِ الْأَدْلَةِ أَجْمَالًا فَرَادَتَهَا الْأَحْكَامَ بِأَصُولِ الْفَقْهِ وَمَعْرِفَةَ الْعُقَائِدِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْكَلَامِ -

ترجمہ

اور نام رکھا علمائے احکام عملیہ کو انکے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ جاننے کا فقہ (اور نام رکھا انھوں نے) احوالِ ادلہ کو اجمالاً پہچاننے کا اُن ادلہ کے احکام کا فائدہ دینے کی صورت میں اصول فقہ، اور (نام رکھا انھوں نے) عقائد کو ان کے دلائل کے ساتھ جاننے کا کلام۔

تشریح

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ محققین فنونِ مذکورہ کی تدوین پر کیوں مجبور ہوئے اور وہ کیا وجوہات تھیں جو انکو اس تدوین پر ابھار رہی تھیں، بہر حال فنون کی تدوین عمل میں آئی اور کسی فن کا نام فقہ اور کسی کا اصول فقہ اور کسی کا کلام رکھا گیا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ علم جس سے احکام عملیہ کی معرفت اس کے دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو اس کو فقہ کہتے ہیں، اس تعریف میں دو باتیں ذہن نشین رکھنا ضروری ہے دل احکام عملیہ کی مقدار، (۲) دلائل تفصیلیہ کی وضاحت۔ مطلب یہ ہے کہ وہ کتنے احکام ہیں جن کی بنیاد پر آدمی کو فقہ کہا جائے گا۔

اگر احکام پر لام استغراق کا ہو اور سارے احکام مراد لئے جائیں تو کوئی بھی دنیا میں فقیہ نہیں رہے گا۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین سے بھی بعض چیزوں کے بارے میں لاادری منقول ہے چنانچہ امام مالک سے چشتیں مسائل کے بارے میں جو ان سے پوچھے گئے لاادری کہنا منقول ہے۔ سید الفقہاء امام ابو حنیفہ

نے دہر کے بارے میں اور جتان کے وقت کے بارے میں لاعلمی ظاہر فرمائی۔ لہذا اگر سارے مسائل و احکام مراد لئے جائیں تو انکی قباحت مسلم ہے، اور اگر بعض احکام مراد لئے جائیں تو پھر دنیا میں کوئی آدمی ایسا نہیں رہے گا جو فقیہ نہ ہوا مسئلہ کہ کوئی نہ کوئی مسئلہ تو ہر شخص جانتا ہی ہے، لہذا اس کی قباحت بھی مسلم ہے

تو پھر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ احکام سے تمام احکام مراد ہیں اور معرفت سے مراد وہ علم ہے جو بالقوہ ہے نہ کہ بالفعل، اسی کو ملکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی فقہ ایک ایسا ملکہ ہے جس کے پیدا ہونے کے بعد آدمی تمام احکام کو اس کے دلائل تفصیلیہ سے سمجھ سکتا ہے لہذا اب غیر فقیہ فقہاء کی فہرست میں داخل نہ ہو گا۔ پھر آدلہ

کی دو قسمیں ہیں (۱) اولہ اجمالیہ (۲) اولہ تفصیلیہ۔ دلائل اجمالیہ اصول فقہ کے وہ دلائل کہلاتے ہیں جو انھوں سے مستنبط ہیں جیسے امر وجوب کے لئے، اور نہی تحریم کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ، اور وہ آیات و احادیث جو امر و نہی پر مشتمل ہیں جیسے اَقِمُوا الصَّلَاةَ، وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا، یہ دلائل تفصیلیہ ہیں۔ بہر حال فقہ ان احکام کی معرفت ہے جو اولہ تفصیلیہ سے معلوم ہوں۔

یہاں بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت جبریلؑ کا علم فقہ سے خارج ہو گیا اس لئے کہ انکو احکام کی معرفت براہ راست ہے، نہ کہ اولہ سے، اور بعض حضرات نے اور ترقی کرتے ہوئے علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی فقہ سے خارج کیا ہے اسی بنیاد پر کہ آپ کا علم بھی استدلالی نہیں بلکہ ضروری ہے۔ مگر یہ بات تسامح پر مبنی ہے اس لئے کہ محققین کا فرمان یہ ہے کہ انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں۔ اور نہی اور غیر نہی کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ غیر نہی کے اجتہاد میں ہمیشہ احتمال خطا ہے نہ کہ نہی کے اجتہاد میں یعنی یہاں استدلال چوک ہو سکتی ہے مگر بذریعہ وحی اس کی تلافی کر دی جاتی ہے۔ بہت سے دلائل اس پر دال ہیں کہ حضورؐ نے اجتہاد کیا ہے جیسے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جبریلؑ اور رسول کا علم دلائل سے حاصل ہے اگرچہ اس میں استدلال کا فعل نہیں بلکہ بطریق حدس ہے لہذا ہر ایک پر فقہ کی تعریف صادق ہے، قائل۔

بہر حال احکام عملیہ کی ان کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ معرفت فقہ ہے اور اولہ اجمالیہ کے احوال کو افادہ احکام کے ساتھ اس کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تنہا اولہ اصول فقہ کا موضوع نہیں اور تنہا احکام ہی اس کا موضوع نہیں بلکہ دونوں چیزیں اصول فقہ کا موضوع ہیں اولہ مثبت ہونیکے اعتبار سے اور احکام مثبت ہونیکے اعتبار سے اسی کو شارحؒ نے اس طرح کہا ہے کہ وہ اولہ اجمالیہ جو احکام کی معرفت کا فائدہ دیں اس کی معرفت کو اصول فقہ کہا جاتا ہے اور جب عقائد دینیہ کی معرفت اس کے دلائل سے حاصل ہو تو اسکو کلام کہتے ہیں۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

وَسَمَوْا مَا يَفِيدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْفَقْهِ - معرفت اور علم میں یہ فرق ہے کہ اول کا استعمال جزئیات میں اور ثانی کا کلیات میں ہوتا ہے، نیز علم کا استعمال مرکبات میں اور معرفت کا بسائط میں ہوتا ہے نیز معرفت اس ادراک کو کہا جاتا ہے جو جہل کے بعد ہو اور علم کے اندر یہ قید ملحوظ نہیں مایفید کے اندر ما موصولہ ہے، مراد فن اور علم ہے۔ علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں "أَيُّ سَمَوُا الْمَلَكَةَ الَّتِي حَصَلَتْ لَهَا مِنْ تَتَبُّعِ الْمَأْخُذِ وَتَأْمُلِ الْمَوَارِدِ مَعَ مَعْرِفَةِ مَوَاقِعِ الْاجْتِهَادِ وَشُرَاطِ الْأَسْتِنْبَاطِ فَعَمَلُوا بِهَا مِنْ مَعْرِفَةِ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا وَلَوْ بَعْدَ حِينٍ" اس سے ہمارے اس قول کی تائید ہوتی ہے جو ہم اس مسئلہ کے متعلق عرض کر چکے ہیں کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں اور معرفت سے ملکہ اور قابلیت و استعداد مراد ہے۔

(تنبیہ) انسان کسی صنعت و فن کا عالم اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ وہ اس صنعت کے تمام مسائل کو پہچانتا ہو، پھر عالم کے اس فن کو جاننے کے تین درجے ہیں، پہلے درجہ کا نام عقل بالملکہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ عالم کے سامنے اس صنعت کے تمام مبادی ہوں اور ان مبادی سے احکام کی تحصیل کیلئے جو امور و قوت علیہ ہیں ان سے پوری واقفیت ہو، دوسرے درجہ کا نام عقل مستفاد ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ عالم کو اس فن کے مبادی اور اس سے حاصل شدہ احکام کا بالفعل استحضار ہو، تیسرے درجہ کا نام عقل بالفعل ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ مبادی وغیرہ فی الحال ذہن میں موجود نہ ہوں مگر اس کے اندر ایسی قابلیت اور ملکہ ہے کہ جب چاہے ان تمام چیزوں کو حاضر کر سکتا ہے اور اس کے اندر اسکو کسب جدید کی حاجت نہ ہو۔

سوال :- کیا علم مقلدِ برقعہ کی تعریف صادق آئے گی؟
جواب :- مقلد دو قسم کے ہیں۔ قسم اول تو وہ ہے جو استدلال کی لیاقت نہیں رکھتے اور کثرت بھی نہیں کی ہے، یہ فقیہ نہیں کہلاتیں گے، دوسری قسم وہ ہے کہ مقلد تو ہیں مگر انکی تمام احکام وادلہ پر نظر ہے اور استنباط کا ملکہ حاصل ہے تو یہ بھی فقیہ ہیں (کمالاً مخفی)

و معرفۃ احوال الادلۃ اجمالاً فی افادتها الاحکام باصول الفقہ :- اس کا عطف یا تو مایفید پر ہے یا سابق لفظ معرفت پر ہے، اور ادلہ شرعیہ چار ہیں۔ کتاب و سنت و اجماع اور قیاس۔ اجمالاً مفعول مطلق ہونیکے وجہ سے منصوب ہے، اور اس کا مفعول مطلق ہونا موصوفہ محذوف کے اعتبار سے ہے اسی معرفۃ اجمالاً۔ اگر ادلہ اربعہ کے احوال کا علم فصاحت و بلاغت یا اس کے صرف و نحو کے اعتبار سے ہے تو وہ اصول فقہ نہ ہوگا بلکہ احوال ادلہ کی معرفت احکام کے سلسلہ میں ہونی چاہئے۔

و معرفۃ العقائد عن ادلتها بالکلام :- یہ بھی معرفت پر یا الاحکام پر عطف ہے اور عقائد سے مراد وہ احکام شرعیہ ہیں جن میں عمل مقصود نہیں ہوتا بلکہ اعتقاد مقصود ہوتا ہے۔ عن ادلتها اس کا متعلق محذوف ہے۔ اسی معرفۃ صادرۃ عن الادلۃ۔

(تنبیہ) اگر مقلد کو عقائد کی معرفت حاصل ہو جائے تو اسکو کلام نہیں کہا جائیگا۔
تنبیہ) باب عقائد میں دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے یا ظنیات پر بھی اکتفا جائز ہے؟ تو جمہور کا قول یہ ہے کہ دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے اور ظن کا اتباع یہاں مذموم ہے۔ شارح فرماتے ہیں "لا عبرۃ بالظن فی الاعتقادات (شرح مقاصد ص ۷۱)

لیکن یہ مسئلہ تفصیل چاہتا ہے کہ عقائد کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ ہے جن میں تحصیل یقین ضروری ہے جیسے وجود واجب اور اس کی وحدت۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں یقین کی تحصیل ممکن ہی نہیں جیسے انبیاء کا ملائکہ سے افضل ہونا، تو ایسے مسائل میں اتباع ظن میں کچھ حرج نہیں ہے اسلئے کہ متکلمین ان مباحث کو کتب عقائد میں بیان کرنے پر متفق ہیں، لہذا اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ مطلقاً دلائل ظنیہ کو

درجہ اعتبار سے گرا دینا تسامح سے خالی نہیں ہے۔ فتدبر۔
 تنبیہ: اگر فقط عقائد کو بغیر دلائل کے بیان کیا جائے تو یہ علم العقائد تو ہے مگر کلام نہیں ہے تو معلوم ہوا
 کہ عقائد اور کلام میں عموم خصوص مطلق کی نصیبت ہے۔
 اب مہنف کلام کی وجہ تسمیہ پر تفصیلی گفت گو فرمائیں گے۔ ہم اس سے پہلے علم کلام کی مزید تعریف پیش کرتے ہیں۔
 الکلام هو العلم بالعقائد الدینیة عن الأدلة الیقینیة (شرح مقاصد ص ۱۱) الکلام علم بامور یقتد رمعة
 علی اثبات العقائد الدینیة بأیراد الحجج علیہا ودفع الشبه عنہا الخ (شرح مواقف ص ۱۱)
 اور اس کا موضوع بقول بعض ذات و صفات باری ہیں قال السید موضوع الکلام المعلوم من
 حیث یتعلق بہ اثبات العقائد الدینیة تعلقاً قریباً وبعیداً الخ (شرح مواقف ص ۱۱) اور اس کی
 غرض سعادت دارین ہے، اور شرح مواقف ص ۱۲ پر ہے کہ اس کی غرض چند چیزیں ہیں ۱) تقلید کے گڈے
 سے نکل کر ایقان کی بلندی پر چڑھنا ۲) دلائل کو واضح کر کے مسترشدین کی رہنمائی کرنا ۳) معاذین اسلام
 پر رجعت قائم کر کے الزام دینا ۴) قواعد دین کی حفاظت کرنا ۵) نیت اور اعتقاد کو درست کرنا اور ظاہر ہے
 کہ الفوز بسعادة الدارين ان تمام امور کو حاوی و مشتمل ہے۔

لَا تَعْنَوَانِ مَبَاحِثَہٗ كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِي كَذَا وَكَذَا۔

ترجمہ

تشریح

اس لئے کہ علم کلام کے مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا ”الکلام فی کذا وکذا“ لہٰذا
 فلاں فلاں مسئلہ میں گفت گو ہے

یہاں سے شارح کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں سات وجہیں پیش فرماتے ہیں۔
 پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرات قدماہر اپنی مؤلفات میں جب کسی بحث کا آغاز فرماتے ہیں
 تو اس پر ”الکلام فی کذا وکذا“ کا عنوان دیتے تھے جیسے فقہاء بیان کرتے ہیں ”الباب فی مسائل النبیؐ“
 ”فصل فی النور“ تو وہ عنوان دیتے تھے ”الکلام فی اثبات الواجب“ ”الکلام فی اثبات النبوة“
 وغیرہ پھر زمانہ کے انقلاب سے عنوان تو بدل گیا اور انداز بیان دوسرا ہو گیا مگر نام وہی برقرار رہا اور
 اس صورت میں اس کو تسمیہ الشیء باسم عنوانہ کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

وَلَا تَعْنَوَانِ الْمَسْئَلَةَ الْكَلَامَ كَانَتْ أَشْهَرُ مَبَاحِثِہٖ وَكَثَرَتْ أَنْزَاعًا وَجِدَ الْإِلَٰهَ
 حَقٌّ أَنْ بَعْضُ الْمُتَعَلِّبِ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لَعَدَمِ قَوْلِهِمْ خَلَقَ الْقُرْآنَ ۔

ترجمہ

اور اس لئے کہ کلام الہی کا مسئلہ علم کلام کی مشہور بحثوں میں سے ہے اور سب سے زیادہ ہے نزاع و جدال کے اعتبار سے یہاں تک کہ بعض متغلبین نے اہل حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ہے ان کے خلق قرآن کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

یعنی علم کلام کو کلام کہنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام اللہ کا مسئلہ اسکے مباحث میں سب سے مشہور ہے اور سب سے زیادہ نزاع و جھگڑا اسی مسئلہ پر رہا ہے یہاں تک کہ بعض خلفاء عباسیہ نے (جنکو شارح نے بعض المتغلبہ کہا ہے) جیسے مامون باللہ نیز والفق باللہ نے احمد ابن نصر خراسانی کو اس جرم میں قتل کرایا کہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے۔ اس مناسبت سے پورے علم کا نام کلام رکھا گیا یعنی یہ تسمیہ الشیء باشہر اجزاء کے قبیل سے ہے اور اسی کو تسمیہ الشیء باسم جزئہ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

سوال :- ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ سب سے زیادہ نزاع تو خلافت کے مسئلہ میں ہے کلام اللہ کے متعلق سب سے زیادہ نزاع کتنا کیسے درست ہوگا۔

جواب :- قدما کے زمانہ میں یہ مسئلہ زیادہ اختلافی تھا اگر دوسرے زمانہ میں کسی دوسرے مسئلہ میں زیادہ اختلاف رونما ہو تو وہ شہرت سابقہ کے منافی نہ ہوگا۔

سوال :- مامون اور والفق کون ہیں؟

جواب :- یہ ہارون رشید کا لڑکا ہے، ولادت ۱۹۵ھ میں ہوئی اور ظم و فضل میں کمال حاصل کیا۔ خلفاء عباسیہ میں اس جیسا با کمال شخص نہیں ہوا، بہت بڑے علماء میں اس کا شمار ہوتا ہے ۲۱۸ھ میں اس کی وفات ہوئی، والفق باللہ ۱۹۶ھ میں پیدا ہوا اور ۲۳۲ھ میں اس کی وفات ہوئی اور ۲۳۳ھ میں اس نے احمد ابن نصر خراسانی کو قتل کیا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے، علامہ سیوطی نے تاریخ اختلاف میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

ولأنه يورث قدره على الكلام في تحقيق الشريعات والزام الخصوم بالمنطق للفلاسفة

ترجمہ

اور اس لئے کہ علم کلام، کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے شریعات کو ثابت کرے میں اور خصوم الزام دینے میں جیسے فلاسفہ کیلئے منطق ہے۔

تشریح

یہ علم کلام کی تیسری وجہ تسمیہ ہے اور یہ تسمیہ السبب باسم السبب کی قبیل سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے ذریعہ وہ احکام شرعیہ کو اچھی طرح ثابت کر سکتا ہے اور اپنے مخالفین پر حجت و الزام قائم کر سکتا ہے جیسے فلاسفہ کے لئے منطق اسی مقصد کے لئے موضوع ہے۔

سوال :- اس کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے منطق علوم ہے فلسفہ کی خادم ہے ایسے ہی علم کلام علوم اسلامیہ کی خادم

ہے حالانکہ خادم مخدوم سے گھٹیا اور ارذل ہوتا ہے؟
جواب :- علم کلام، کلام پر قدرت دینے میں منطق کے مثل ہے لیکن حیثیت دونوں کی جداگانہ ہے کلام کا نفع اہل ہونیکے باوجود بطریق فیض و احسان ہے اور منطق کا نفع آلہ اور خادم ہونیکے اعتبار سے ہے اور جس نے دونوں کا مال متحد مانا ہے وہ غلط ہے۔

ولأنه أول ما يوجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
 ثم خص به ولم يطلق على غير ٥ تميزاً

ترجمہ

اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) علوم میں سب سے پہلی چیز ہے جسکو کلام (تکلم) کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جاتا ہے تو اسی وجہ سے اس پر (علم کلام پر) یہ (کلام) نام بول دیا گیا پھر اسی کے (کلام کے) ساتھ اس کو (علم کلام کو) خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں بولا گیا تميز دینے کی وجہ سے۔

تشریح

یہ کلام کی چوتھی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً علوم اسلامیہ میں سے جس چیز کو سیکھنا واجب ہے وہ مسائل اعتقادیہ ہیں اور انکو سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیۃ السبب باسم السبب کے طریقہ پر اس علم کو کلام کہا گیا اور چونکہ باقی علوم اسلامیہ بھی کلام اور تکلم ہی سے حاصل ہوتے ہیں مگر انکو اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا تاکہ آپس میں امتیاز باقی رہے۔ خلاصہ کلام اولاً نام رکھنے کی وجہ سے مسبب کو سبب کا نام دینا ہے اور تخصیص کی وجہ سے علوم کے امتیاز کو برقرار رکھنا ہے۔

ولأنه إنما يتحقق بالمباحثه وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل
 ومطالعة الكتب۔

ترجمہ

اور اس لئے کہ کلام علوم میں سب سے زیادہ ہے نزاع و اختلاف کے اعتبار سے تو اسکی احتیاج مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی جانب سخت ہے اور ان پر رد و کرنیکی جانب۔

تشریح

یہ چھٹی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے مسائل میں سب سے زیادہ اختلاف ہے اس لئے کہ یہاں اختلاف کرنیوالے فرق اسلامیہ میں سے تہتر نہیں اور باقی مخالفت کرنیوالے کفار کے گروہ ہیں اور دیگر علوم اسلامیہ میں مخالفین کی تعداد اتنی نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ متکلمین کو مخالفین کے ساتھ کلام کرنیکی اور ان پر رد کرنے کی جتنی حاجت ہے وہ کسی کو بھی اپنے خضم کے مقابلہ میں نہیں ہے۔

الرد علیہم :- اس کا کلام پر عطف ہے اور جن بعض حضرات نے اس کا عطف مخالفین پر بتایا ہے وہ غلط ہے

اور اسالیب کلام سے واقف نہ ہونیکی وجہ سے ایسا کہلے ہے۔

ولأنه لقوة أدلته كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوال
من الكلامين هذا هو الكلام۔

ترجمہ

تشریح

اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) اپنے دلائل کے قوی ہونیکی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ یہی کلام ہے نہ کہ اس کے علاوہ علوم میں سے جیسے دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کو کہا جاتا ہے کہ کلام تو یہی ہے۔ یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے، جن کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں اتنے مضبوط دلائل کسی اور فن کے نہیں ہیں (کما مر) اور قاعدہ یہ ہے کہ دو کلاموں میں سے جو کلام قوی ہوتا ہے تو اس کو یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ بس جی کلام تو یہی ہے، تو اگرچہ کلام کہلانے کے مستحق تو سب علوم ہیں مگر اس اصول کی روشنی میں اس نام کے ساتھ فقط اس علم کو خاص کر دیا گیا ہے۔

ولأنه لا يتنازع على أدلته القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية كان اشد
العلوم تائيداً في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح۔

ترجمہ

تشریح

اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) اس کے مبنی ہونیکی وجہ سے ان دلائل قطعیہ پر جن میں سے اکثر دلائل نقلیہ سے مؤید ہیں، ہو گیا یہ علوم میں سب سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور باعتبار نفوذ کے دل میں تو نام رکھا گیا اس کا اس کلام کے ساتھ جو کلم سے مشتق ہے اور وہ زخم لگانا ہے۔ یہ آٹھویں وجہ تسمیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی دعویٰ پر دلائل مضبوط اور قوی ہوتے ہیں تو وہ دلائل مد مقابل کے دل پر گویا چھرا پھیر دیتے ہیں اور اس کے قلب کو زخمی کر دیتے ہیں اور کلام کلم سے مشتق ہے جس کے معنی زخم لگانے کے ہیں جس کی تفصیل شرح جامی میں آپ کے سامنے گذر چکی ہے قال الجاحز قيل هو الكلام مشتقان من الكلم بشتكين اللام وهو الجرح لتاثيره وعانيها في النفوس كالجرح وقد عاب بعض الشعراء من بعض تائيد اثهما بالجرح حيث قال ۛ جواحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان اور یہ بھی معلوم ہے کہ علم کلام کے دلائل قطعی ہیں اور اکثر دلائل نقلیہ ہیں اس لئے علم کلام سب سے زیادہ مؤثر اور قلب میں سب سے زیادہ سرایت کر نوالا ہو گیا کہ اس کے مضبوط دلائل قلب کو چھلکنی کر دیتے ہیں اس مناسبت سے اس کا نام کلام رکھا گیا ہے۔

تو شارح نے علم کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں آٹھ وجوہ پیش فرمائی ہیں۔ صاحب نبراس نے فرمایا ہے کہ سات ہی وجہیں ہیں یہ ان کا تسارع ہے۔

وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْقَدَمَاءِ وَمَعْظَمُ خِلَافَاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ خُصُوصًا الْمَعْتَزَلَةُ لِأَنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ آتَتْ سُبُوحًا عِدَّةَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ فِي ظَاهِرِ الشَّيْءِ وَجَرَى عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فِي بَابِ الْعُقَايِدِ۔

ترجمہ

اور یہ قدما کا کلام ہے اور ان کا اکثر اختلاف فرق اسلامیہ کے ساتھ ہے خصوصاً معتزلہ کے ساتھ اسلئے کہ یہ پہلا فرقہ ہے جس نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس کے خلاف ہے جس کے ساتھ ظاہر سنت وارد ہوئی اور باب عقائد میں جس طریقہ پر صحابہ کی جماعت چل چکی ہے۔ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

تشریح

یہاں سے شارح قدما اور متاخرین کے کلام میں فرق بیان کر کے وجہ فرق کو بیان کریں گے، تو فرماتے ہیں کہ متقدمین کے کلام میں دلائل یقینیہ نقلیہ پر انکشاف کیا گیا ہے، مباحث فلسفیہ اس میں داخل نہ تھے۔ متاخرین کے کلام میں دلائل فلسفیہ بکثرت داخل ہو گئے۔ یہاں تک ایسی کیفیت ہو گئی کہ اگر دلائل سمعیہ اس میں داخل نہ ہوتے تو کتب حکمت اور کلام میں امتیاز نہ ہو یا اور وجہ یہ ہوتی کہ جب مخالفین حق نے اپنے دعاوی باطلہ اور عقائد فاسدہ کو دلائل فلسفیہ سے مہر بن و مدلل کرنا شروع کر دیا تو اہل حق کو بھی حاجت پیش آئی کہ اس فن کے ساتھ اشتغال رکھیں اور کسی کے ذریعہ ان کے دلائل فاسدہ کی تردید کریں۔ پھر متقدمین کا زیادہ تر اختلاف فرق اسلامیہ کے ساتھ تھا خصوصاً معتزلہ کے ساتھ اسلئے کہ فرقہ اسلامیہ میں سے سب سے پہلے اصول خلاف اور قواعد اختلاف کی بنیاد ڈالنے والا یہی فرقہ ہے۔ اس کے بعد عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

هَذَا هُوَ كَلَامُ الْقَدَمَاءِ۔ ہذا کا مشارالہ وہ دلائل یقینیہ اور نقلیہ ہیں جن میں حکمت و فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی یعنی متقدمین کے کلام کا یہی حال تھا۔ ومعظم خلیاتہ مع الفرق الاسلامیہ۔ معظم خلیاتہ مبتدئہ اور مع الفرق الاسلامیہ، خبر ہے۔ معظم باب تفعیل سے صیغہ اسم مفعول ہے بمعنی اکثر اور خلیاتہ کی ہضمیر کا مرجع کلام قدما ہے فرقہ اسلامیہ کی تفصیل ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے پھر انکو فرقہ اسلامیہ کہنا ان لوگوں کے قول پر تو ظاہر ہے جو انکی تکفیر نہیں کرتے اور جو ان میں سے بعض کی تکفیر کرتے ہیں ان کے نزدیک اس لئے فرقہ اسلامیہ کہا گیا کہ یہ اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں یا اس لئے فرقہ اسلامیہ کہا گیا ہے کہ ان میں سے اکثر وہی فرقے ہیں جن کی تکفیر نہیں کی گئی ہے۔

خصوصاً المعتزلة۔ خصوصاً فعل محذوف شخص کا مفعول مطلق ہے اگر فعل محذوف مجہول مانا جائے تو المعتزلة مفعول بالمستقیم فاعلہ ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور اگر اخفص کو محذوف مانا جائے تو المعتزلة بر بنیاد مفعول بمنصوب ہوگا۔
وانہم اول فرقة، استسوا قواعد الخلاف لما و ساد به ظاہر السنة۔ ہم کا مرجع معتزلة ہے باعتبار افراد۔ تاسیس؛ دیوار کی بنیاد رکھنا۔ لہذا کے اندر لام حرف جار ہے جس کا متعلق الخلاف ہے اور یہ کی ہضمیر کا مرجع لفظ ماسی، یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے اگرچہ شرح نے نقل کی کہ قواعد الخلاف میں موصوف کی اصناف صفت کی طرف ہے اور الخلاف مصدر ہے جو اسم فاعل کے معنی میں ہے اور یہی لما حرف جار کا متعلق ہے اب تقدیر عبارت اس طرح ہوگی واستسوا القواعد المخالفة لما و ساد الم

وجزئی علیہ جماعۃ الصمۃ فی کتاب العقائد۔ فی کا متعلق یا تو الخلاف ہے یا و دسے یا جزئی ہے اور یہی اقرب و اظہر ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہمارے مذہب کو مذہب السنة و الجماعۃ کیوں کہا گیا ہے چونکہ یہ مذہب مطابق سنت ہے اور جماعت صحابہ کے طرز پر ہے۔

رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ یہ جملہ معترضہ دعائیہ ہے رضوان اللہ، بتدایہ اور علیہم اجمعین خبر ہے اور اجمعین تاکید ہے۔ علیہم کی ہم ضمیر کی۔

و ذلک لان رئیسہ و اصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصری رحمہ اللہ و یقران من ارتکب الكبیرۃ لیس بمؤمن ولا کافر و یثبت المنزلۃ بین المنزلتین فقال الحسن قد اعتزل عنا فستوا المعتزلة۔

ترجمہ اور یہ اس لئے کہ ان کا رئیس و اصل بن عطا کناہ کش ہو گیا حسن بصری کی مجلس سے دراں حالیکہ وہ بیان کر رہا تھا کہ جس نے گنا کبیرہ کا ارتکاب کیا وہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور وہ دھ دھ جوں کے درمیان ایک اور درجہ کو ثابت کرتا ہے تو حسن نے فرمایا کہ یہ تو ہم سے کناہ کش ہو گیا تو یہ معتزلة کے نام سے موسوم کئے گئے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرماتے ہیں کہ فرقہ معتزلة کا کہاں سے آغاز ہوا اور ان کو معتزلة کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا، تو فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصریؒ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے پوچھا کہ ہمارے زمانہ میں دو جماعتیں ظاہر ہوئیں ان میں سے ایک کا خیال تو یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے اور دوسرے کا خیال یہ ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی گناہ مضر نہیں ہے تو آپ ارشاد فرمائیں کہ ہم کیا عقیدہ رکھیں تو حضرت حسن بصریؒ نے تفکر کیا تو واصل ابن عطاء بولا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر، پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اس جملہ کا تکرار کرنے لگا اور کہہ رہا تھا کہ اگر وہ بغیر توبہ کے مر گیا تو جہنم میں داخل ہوگا۔

لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہوگا۔ بہر حال اس نے ایمان و کفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کیا جس کو نہ ایمان کہہ سکتے ہیں اور نہ کفر اسی کو وہ منزلۃ بین المنزلتین سے تعبیر کرتے ہیں تو یہ درجہ ایمان و کفر کے درمیان ہے، جنت و جہنم کے درمیان نہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ مرتبہ کبیرہ جو بغیر توبہ کے مرجعاً وہ مثل کافر کے مخلد فی النار ہے، اور اگر وہ توبہ کر چکا ہے تو وہ مخلد فی الجنت ہے جس کا جہنم میں دخول جائز قرار نہیں دیتے، تو اصل کی یہ بات سن کر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا "قد اعتزل غداً اصل" کہ وہ اصل تو ہم سے الگ ہو گیا اسی وجہ سے ان کا نام معتزلہ رکھا گیا، جو باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں کنارہ کش ہونیوالی جماعت۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

وذلك۔ اس کا مشاء الیہ قواعد الخلاف کی تاسیس ہے۔ لان رئیسہ واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری۔ ہم کامرج معتزلہ ہے تو واصل رئیس المعتزلہ ہے۔ واصل ابن عطار کی ولادت سنہ ۳۳۷ میں ہوئی اور وفات ۳۷۷ میں ہوئی اس کی کنیت ابو حذیفہ اور لقب غزال ہے حضرت حسن بصریؒ کا شاگرد ہے، یہ عبدالملک اور مشام ابن عبدالملک کے زمانہ میں تھا، اور بڑا فصیح و بلیغ آدمی تھا۔

حسن بصریؒ اہل سنت و اجماعت کے ائمہ میں سے ہیں، بہت بڑے محدث، فقیہ ہیں اور گروہ صوفیہ کے سرتاج ہیں ابو سعید کنیت ہے تابعی ہیں حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت پیدا ہوئے اور ماہ رجب سنہ ۱۷ھ میں انکی وفات ہوئی اور بصرہ عراق عرب کے شہروں میں سے ایک شہر ہے نسبت کیلئے بصری بولتے ہیں جس کو بصری بفتح الباء اور بحسب الباء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔

ابوموسیٰ اشعریؒ، انس بن مالکؒ، ابن عباسؒ وغیرہ صحابہ سے روایت کرتے ہیں، اور مشہور ہے کہ یہ حضرت علیؒ کے شاگرد ہیں ان سے حدیث حاصل کی اور طریق نقیوف حاصل کیا، ان کے والد کا نام یسار ہے اور ماں ام حیرہ ہے جو حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں جب ان کی والدہ موجود نہ رہیں اور حسنؓ روئے تو ام سلمہؓ ان کو بہلانے کیلئے اپنی پستان مبارک ان کے منہ میں ڈال دیتی تھیں جن سے دودھ نکلتا اور حسنؓ اس کو پیتے اور علماء کا خیال ہے کہ حضرت حسنؓ کو یہ فضل و کمال و حکمت اسی کی برکت سے حاصل ہوئی انکی بزرگی کے واقعات تذکرۃ الاولیاء مصنفہ شیخ فرید الدین عطار میں تفصیل سے موجود ہیں۔

ہم نے مشہور ہے اسلئے کہا کہ بعض حضرات کا اس سے اختلاف ہے۔ اکمال میں لکھا ہے کہ یہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد بصرہ میں آئے (یعنی اس سے پہلے مدینہ میں تھے) اور انھوں نے حضرت عثمانؓ کو دیکھا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے مدینہ میں حضرت علیؓ سے ملاقات کی البتہ بصرہ میں انکی حضرت علیؓ سے ملاقات نہ ہو سکی الخ۔ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ جب حضرت حسن بصریؒ سات سال کے ہو گئے تو ان کو نماز کا حکم کیا گیا تو یہ جماعت میں حاضر ہوئے اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے مسجد نبوی میں نماز پڑھتے تھے

اور شہادت عثمان تک انکا یہی معمول رہا اور حضرت علیؑ کا قیام بھی ان دنوں مدینہ منورہ ہی میں تھا کیونکہ انھوں نے کوفہ کو دار السلطنت شہادت عثمانیؓ کے بعد ہی تو بنایا تھا۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت حسنؑ کا حضرت علیؑ سے سماع مستنکر نہیں ہے کیونکہ وہ روزانہ پانچ مرتبہ مسجد میں آتے تھے اور حضرت علیؑ بھی آتے تھے تو کیا استحالة ہے اور حضرت علیؑ امہات المؤمنین کی زیارت کیلئے حاضر خدمت ہوتے تھے اور حضرت ام سلمہؓ بھی ام المؤمنین ہیں اور حسنؑ انکی والدہ ان کے گھر میں رہا کرتے تھے، ابو زرہؓ کہتے ہیں کہ جب حضرت علیؑ کے ہاتھوں پر بیعت کی گئی تو حسنؑ کی عمر چودہ سال تھی، اور انھوں نے مدینہ میں حضرت علیؑ کو دیکھا ہے "القول المستحسن" میں اس مسئلہ پر تفصیلی کلام ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ محقریب التہذیب ص ۶۱ میں فرماتے ہیں۔ "الحسن بن ابی الحسن البصری واسم ابیہ یسار بالختانیۃ والمہملۃ الانصاری مولاهم ثقتہ فقیہ فاضل مشہور وکان یرسل کثیرا یدلس قال البزار کان یروی عن جماعۃ لم یسمع منہم فیتجوز ویقول حدثنا وخطبنا یحییٰ قومہ الذی حدثوا وخطبوا بالبصرۃ ہو راس اہل الطبقة الثالثۃ ومات سنۃ عشرۃ ومائۃ وقد قارب التسعین"

بہر حال معتزلہ کے اعتزال کے بنیادی چار اصول ہیں، صفات باری کی نفی کرتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحاب التوحید کہتے ہیں (۲) اللہ کی جانب شرکی مطلقاً اضافت ناجائز سمجھتے ہیں جس کا مال یہ ہے کہ بندہ ہی اپنے اعمال خیر و شر ایمان و کفر کا خالق ہے (۳) منزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں (۴) اللہ پر اصلح للعباد کو واجب سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحاب العدل کہتے ہیں۔ اعتزال باب افتعال سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے جس کے معنی کنارہ کش ہونے کے ہیں۔

فقال الحسنؑ قد اعتزل عنافموا بالاعتزال۔ یہاں پر چند امور قابل لحاظ ہیں، انکو معتزلہ حضرت حسنؑ کے مذکورہ جملہ کی وجہ سے کہا گیا ہے قاضی عبد الجبار معتزلی جو اکابر معتزلہ میں سے ہیں کہتے ہیں کہ قرآن میں جہاں بھی لفظ اعتزال مستعمل ہوا ہے اس سے مراد باطل سے ہٹ کر حق کی طرف آنسہ ہے لہذا اعتزال کے نام سے موسوم ہونا درج پر مبنی ہے لیکن ان کا مذکورہ کلیہ اس آیت سے ٹوٹ جاتا ہے فان لم یؤمنوا لی فاعتزلون۔ تو یہاں اعتزال سے مراد ایمان سے علیحدگی ہے جو عین کفر ہے یعنی یہاں کفر و باطل سے علیحدگی مراد نہیں ہے، تو معتزلہ اس نام پر فخر کرتے ہیں اور اسکو باطل سے اعتزال پر محمول کرتے ہیں اسی وجہ سے علامہ زنجشیریؒ صاحب کشفات اپنے کو ابوالمعتزلہ کہتے تھے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ واصل ابن عطار کے مذکورہ عقیدہ کی عمر و ابن عبید نے پیروی کی اور کہا کہ "القول قولک والی اعتزلت مذہب الحسنؑ" یعنی تیری بات حق ہے اور میں حسنؑ کے مذہب سے علیحدگی اختیار کرتا ہوں اس وجہ سے ان کو معتزلہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

وَهُمْ سَمُّوا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيدِ لِقَوْلِهِمْ يُوجِبُ ثَوَابَ الْمُطِيعِ وَ
عِقَابَ الْعَاصِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَفِي الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ عِنْدَهُ -

ترجمہ

تشریح

اور معتزلہ نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ہے، اپنے قائل ہونے کی وجہ سے ثواب مطیع اور عقاب عاصی کے وجوب کے اللہ را اور اللہ سے صفات قدیمہ کی نفی کی وجہ سے۔
یعنی معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو لوگ اللہ کی اطاعت کرتے ہیں تو اللہ سران کو ثواب دینا واجب ہے اور جو کفر یا فرامانی کرتے ہیں انکو سزا دینا واجب ہے (نمودت باللہ من ہذہ الحقائق الثمینیہ)
اور نیز وہ اللہ کی صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں، ان دونوں مسئلوں کا تفصیلی بیان اپنے اپنے مقام پر انشاء اللہ آئے گا۔ بہر حال معتزلہ اپنے پہلے فاسد عقیدہ کی وجہ سے اپنے کو اصحاب العدل کہتے ہیں اور دوسرے فاسد عقیدہ کی وجہ سے اپنے کو اصحاب التوحید کہتے ہیں۔

تنبیہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں وہ فاعل مختار ہے اور ثواب دینا یہ اس کا فضل و احسان ہے اور سزا دینا عدل ہے اور اگر وہ مطیع کو عذاب دے اور عاصی کو ثواب دے تو اس میں کچھ قباحت نہیں ہے لیکن عادت اللہ سی جاری ہے کہ مطیعین پر فضل فرماتے ہیں اور عاصیوں کے ساتھ عدل و انصاف کا معاملہ فرماتے ہیں۔

تنبیہ معتزلہ کا خیال ہے کہ صفات باری عین ذات ہیں، ذات کے علاوہ صفات کوئی چیز نہیں ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ اگر صفات کو ذات پر عقائد مانا جائے گا تو قدما کا تقدیم لازم آئے گا جو منافی توحید ہے۔ ہم یہ جواب دیں گے کہ بداهت عقل کا فیصلہ ہے کہ ذات قدیمہ کا تعدد محال ہے۔ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے اور صورت مذکورہ میں صفات کا تعدد دے ذات میں نہیں (کمالا یحییٰ)

ثُمَّ أَنَّهُمْ تَوَعَّلُوا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّثُوا بِأَذْيَالِ الْفَلَسَفَةِ فَكَثُرَ مِنَ الْأَصُولِ
وَالْأَحْكَامِ وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ
لَا سِتَادَ لَهُ أَبُو عَلِيٍّ الْحَبَّائِيُّ -

ترجمہ

پھر یہ (معتزلہ) مشغول ہو گئے علم کلام میں اور یہ لپٹ گئے فلاسفہ کے دامن سے بہتے
اصول و احکام میں اور ان کا مذہب لوگوں میں شائع ہو گیا یہاں تک کہ شیخ
ابو الحسن اشعریؒ نے اپنے استاذ ابو علی جانی سے پوچھا۔

تشریح

یہاں سے مصنف علم کلام کے اندر فلسفہ داخل ہونے کی وجہ بتا رہے ہیں، جس کا حاصل

یہ ہے کہ اختلاف کی بنیاد پہلے مستحکم ہو چکی تھی اور اختلاف کے قواعد اربعہ مدلل ہو چکے تھے پھر خلفاء عباسیہ کے دور میں فلسفہ لغت یونانی سے عربی میں منتقل کیا گیا تو انھوں نے کتب فلسفہ کا مطالعہ کر کے اس کو اپنایا اور اپنے دعاوی پر فلسفی دلائل قائم کئے اور چونکہ اہل حق میں سے ابھی انکی تردید کا آغاز نہیں ہوا تھا اور اراکین سلطنت اس مسلک اعتزال سے متاثر تھے اسلئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا، ابوعلی جبائی معتزلی جو مسلک اعتزال کے مبلغ اعظم تھے سب سے پہلے ان کے شاگرد و متبع شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے انکی مخالفت کی اور ان کے مسلک سے توبہ کر کے اہل سنت و الجماعت کا مسلک اختیار فرمایا اور مع اپنے متبعین کے معتزلہ کی آراء فاسدہ کو باطل کرنے میں مشغول ہو گئے، اس کے بعد عبارات کی بقدر ضرورت تشریح ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ أَنَّهُمْ تَوَعَّلُوا ۱۔ ہم کامر جمع معتزلہ سے تو غلو باب تفعّل سے ماضی مطلق جمع مذکر غائب ہے جس کے معنی اس اشتغال شدید کے ہیں جو افراط اور اعتدال (زیادتی) پر مبنی ہو۔ تشبہوا۔ التشبہ: تعلق رکھنا۔ بیٹ جانا۔ اذیال۔ ذیل کی جمع ہے بمعنی دامن۔ اَلْیَآن قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ۔ الی شاعر کا متعلق ہے، شیخ ابوالحسن الاشعری جن کا سلسلہ نسب یہ ہے علی ابن اسمعیل ابن اسحاق ابن اسماعیل ابن عبداللہ ابن بلال ابن ابو بردہ ابن ابوموسیٰ اشعریؒ۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؒ قوم یمن کے قبیلہ بنو اشعر میں سے ہیں اسی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، اونچے درجے کے صحابی ہیں شیخ ابوالحسن اشعریؒ انھیں کی آل میں سے ہیں جو اہل سنت کے رئیس المتکلمین ہیں اسی وجہ سے ان کے متبعین کو اشاعرہ کہتے ہیں۔ بعض ارباب کشف سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشعریؒ کے بارے میں پوچھا تو حضرت نے ارشاد فرمایا اَنَا قُلْتُ وَقَوْلُ حَقٍّ اَلْاِيْمَانُ يِمَانٍ وَالْحِكْمَةُ يِمَانِيَّةٌ جس سے انکی تائید ہوتی ہے ۲۶ھ میں ولادت ہوئی اور ۳۳ھ سے کچھ اوپر انکی وفات ہوئی، شافعی المسلک تھے۔

ابوعلی جبائی۔ یعنی محمد ابن عبدالوہاب جو لبصرہ کے معتزلہ میں سے ہے اور تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی کے اوائل میں معتزلہ کا رئیس تھا۔ تجار تشدید اور تخفیف دونوں طرح مستعمل ہے جو ایک بستی کا نام ہے۔ متوفی ۳۰۳ھ کذا فی الاعلام للزرکلی ص ۱۰۸ (طائف علیہ)

تغلیب اہل حق کو اشاعرہ کہتے ہیں ورنہ اہل حق کے بھی تین گروہ ہیں (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدیہ جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی جانب نسبت ہے جو حنفی المسلک تھے (۳) سلفیہ یا خنابلہ، مالکیہ اور شوافع اشاعرہ کہلاتے ہیں اور حنفیہ ماتریدی اور خنابلہ سلفی، تو معلوم ہوا کہ مذاہب اہل حق فروع میں چار اور اصول میں تین ہیں۔

پھر ان کا بعض مسائل میں اختلاف ہے جسکی تفصیل مندرجہ ذیل ہے، صفت کون کے بارے میں

اشعریہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کی طرف راجح ہے اور ماتریدیہ اسکو صفت مستقل قرار دیتے ہیں (۲) اہل قبلہ کی تکفیر کا مسئلہ ہے جس سے اشاعرہ احتراز کرتے ہیں نہ کہ ماتریدیہ (۳) مقلد کا ایمان بعض اشاعرہ کے نزدیک درست نہیں، ماتریدیہ کے نزدیک درست ہے (۴) مسئلہ استنثار یعنی ایمانوں ان شاء اللہ کو ماتریدیہ کفر قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک درست ہے (۵) افعال میں حسن و قبح کا مسئلہ، اشاعرہ کے نزدیک اسکو صفت شریعت ہی سے پہچانا جاسکتا ہے اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ عقل بھی ان کا ادراک کر سکتی ہے (۶) اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سے کوئی چیز قبیح نہیں ہے اللہ کی طرف سے اس کا صمد و زمیں ہوگا۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ جو چیز عقلاً قبیح ہے اللہ کی طرف سے اس کے وقوع کا جواز نہ ہوگا (۷) اشاعرہ کے نزدیک افعال باری معلل بالاغراض نہیں ہیں، ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بطور تفضل و احسان کے مصلحت کی رعایت فرماتے ہیں (۸) صفات ذاتیہ سات مانتے ہیں یعنی علم، قدرت، حیوۃ، سمع، بصر، کلام، ارادہ۔ اور ماتریدیہ آٹھ مانتے ہیں سات مذکورہ اور آٹھیں تکوین (۹) کلام نفسی اشاعرہ کے نزدیک سنا جاسکتا ہے ماتریدیہ کے نزدیک نہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بقعہ مبارکہ میں کلام نفسی کو سنا تھا اور ماتریدیہ کے نزدیک وہ کلام لفظی سنا تھا جو کلام نفسی پر دال دال تھا (۱۰) دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ بندہ اپنے افعال کا سبب لیکن اشاعرہ کے نزدیک کسب و سہی ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک حقیقی ہے (۱۱) اشاعرہ کے نزدیک طبائع غیر مؤثر ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک مؤثر ہیں، اشاعرہ کے مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر آگ مؤثر نہیں تھی تو اللہ تعالیٰ نے اسکو حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ٹھٹھٹ کر دیا اور سلامتی بننے کا حکم کیوں فرمایا تھا؟ کما قال و قلنا یا نار کوئی بردار سلاما علی ابراہیم (۱۲) اور واجب اور ممکن کے نزدیک اشاعرہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک زائد اور منضم ہے البتہ وجود غیر محسوس ہے۔

مَا تَقُولُ فِي ثَلَاثَةِ اخْوَةِ مَا تَأْخُذُ هُمْ مَطِيعًا وَالْآخِرُ عَاصِيًا وَالثَّالِثُ صَغِيرًا فَقَالَ
الْأَوَّلُ يَشَابُ فِي الْجَنَّةِ وَالثَّانِي يُعَاقَبُ فِي النَّارِ وَالثَّالِثُ لَا يَشَابُ وَلَا يُعَاقَبُ فَقَالَ
الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّالِثُ يَأْرَبُ لِمَ أَمْتَنِي صَغِيرًا وَمَا الْبَيْكَتْنِي إِلَى أَنْ أَكْبُرَ فَأَوْمِرُ
بِكَ وَاطِيعَكَ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ فَقَالَ يَقُولُ الرَّبُّ إِنِّي كُنْتُ أَعْلَمُ مِنْكَ
أَنْتَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدْخَلْتَ النَّارَ وَكَانَ الْأَصْلَمُ لَكَ أَنْ تَمُوتَ صَغِيرًا فَقَالَ
الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّانِي يَأْرَبُ لِمَ لَمْ تَكُنْ مَتْنِي صَغِيرًا لَوْلَا اِخْصَايَ لَكَ فَلَا أَدْخُلُ النَّارَ فَمَاذَا
يَقُولُ الرَّبُّ فَهَتَّ الْجَبَائِئُ وَتَرَكَ الْأَشْعَرِيَّ مَذْهَبًا فَاشْتَعَلَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهُ بِأَبْطَالٍ رَأَى
الْمُعْتَزِلَةَ وَابْتِثَاتَ مَا وَرَدَ فِي السَّنَةِ وَمَضَى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَهَمُّوا أَهْلَ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ -

ترجمہ

آپ ان تین بھائیوں کے بار میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک اس حال میں مرا کہ وہ مطیع ہے اور دوسرا نافرمان اور تیسرا بچپن میں، ابوعلی نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم کی سزا ملے گی اور تیسرے کو نہ ثواب ملے گا اور نہ سزا تو اشعری نے کہا کہ اگر تیسرے نے (بچے) کہا کہ اے میرے پروردگار تو نے مجھے بچپن میں کیوں موت دیدی اور مجھے بڑا ہونے تک تینوں باقی نہیں رکھا تاکہ میں بھی ایمان لاتا اور تیری اطاعت کرتا پھر جنت میں داخل ہوتا تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائیں گے؟ تو ابوعلی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں تیرے بار میں جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو نافرمانی کرتا پھر جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے یہی مناسب تھا کہ تو بچپن میں مرے، تو اشعری نے کہا کہ اگر دوسرا یوں کہنے لگے کہ میرے پروردگار مجھے بچپن میں کیوں موت دیدی تاکہ میں تیری نافرمانی نہ کرتا۔ پھر جہنم میں داخل نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائیں گے؟ تو جوابی مبہوت (لا جواب) ہو گیا اور اشعری نے ان کا مذہب چھوڑ دیا پھر وہ اور ان کے متبعین معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس عقیدہ کو ثابت کرنے میں مشغول ہو گئے جس کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے اور جماعت صحابہؓ جس پر چل چکی ہے تو ان کا نام اہل سنت و الجماعت رکھا گیا۔

تشریح

معتزلہ چونکہ اصل للعباد کو اللہ پر واجب مانتے ہیں تو شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاد ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ تین بھائی ہیں ایک کا انتقال اطاعت کی حالت میں اور دوسرے کا نافرمانی کی حالت میں اور تیسرے کا بچپن میں ہو گیا تو بتائیے کہ کیا حشر ہو گا؟ ابوعلی نے جواب دیا کہ مطیع کو جنت اور عاصی کو جہنم میں داخل کیا جائے گا اور بچہ نہ اس کو ثواب ملے گا اور نہ سزا نہ جنت اور نہ جہنم اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر بچہ اللہ سے یوں کہنے لگے کہ مجھے تو نے بچپن میں کیوں مار دیا اور مجھے بڑا ہونے تک کیوں زندہ نہ رکھا کہ میں بھی ایمان لاتا اور اطاعت کرتا اور دخول جنت کا مستحق بن جاتا تو ارشاد باری کیا ہو گا؟ ابوعلی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر نافرمانی کرتا، جس کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے یہی مناسب تھا کہ تجھ کو بچپن میں موت دیدی جاتی، اس پر اشعری نے کہا اچھا تو اگر نافرمان کہنے لگے کہ اللہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں موت دیدی تاکہ میں نافرمانی سے بچ جاتا اور دخول جہنم کا مستحق نہ بنتا تو اس پر اللہ تعالیٰ کا کیا ارشاد ہو گا۔ اس پر ابوعلی جبائی متحیر و مبہوت ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا، اس پر ابوالحسن اشعری نے ان کا مسلک اغترال چھوڑ دیا اور اہل سنت و الجماعت کے دامن کو پکڑ کر معتزلہ کے عقائد باطلہ اور رابر فاسدہ کو باطل کرنے میں مع اپنے متبعین کے لگ گئے اور سنت و احادیث سے ثابت شدہ طریقہ کو اور صحابہؓ کے طریقہ کو ثابت کرنا شروع کر دیا اور اسی مناسبت سے ان کا نام اہل سنت و الجماعت رکھا گیا۔

اس کے بعد بعض جگہ سے جو عبارت تشریح طلب ہے اس کو ملاحظہ فرمائیں !

لہذا آمتنی۔ امانۃ باب افعال سے ماضی مطلق واحد حاضر کا صیغہ ہے۔ ان کی کثرت اعلم منک انک الخ۔ اعلم مضارع کا واحد متکلم۔ انک بالفتح اعلم کا مفعول یہ ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اعلم صیغہ اسم تفضیل ہو اور منک اس کا صیغہ ہو تو اس وقت انک بالکسر ہوگا اور جملہ مستانفہ ہوگا۔ بہت رازس دک) بکا بکار سنا، متغیر ہو کر خاموش ہونا اس کو مجہول پڑنا الفصح و مشہور ہے قرآن میں بھی مجہول استعمال کیا گیا ہے فُهِتَ الذَّنْیَ کُفْرًا۔ فاضل لاہوری فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے ابوعلی جانی کی طرف سے اشعری کے الزام کا یہ جواب دیا ہے کہ جانی انفاع اور ایصال نفع کو واجب نہیں کہتا بلکہ ایسا لطف واجب ہے جو اصل پر قدرت و تمکین کو متوجہ ہو جیسے اعطاء عقل اور ارسال رسل اور خلق قدرت اور یہ لطف عامی کے حق میں بھی موجود ہے مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ پر حقزلہ کے نزدیک لطف کا واجب ہونا اور چیز ہے اور درجہ صلیح اور چیز ہے لہذا عجیب کا یہ طریقہ یوں خروج عن المبحث ہے۔

وشرک الاشعری مذہب۔ یعنی ابوعلی جانی کا مذہب۔ فاشتغل هو ومن تبعہ۔ جیسے ابونحسن باہلی اور قاضی ابوبکر باقلانی اور امام اکرمین اور امام رازی اور شیخ ابو منصور ماتریدی (لطائف علمیہ) مبحث اول: مسلمانوں کے بچوں کے حشر کے متعلق دو مذہب ہیں دائیہ کہ وہ جنت میں جائیں گے اور یہی قول صحیح ہے بلکہ بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے فرمان باری ہے۔ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ۔ اور احادیث کثیرہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ جیسے ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ ارشاد نبوی ہے کل مولود یولد فی الاسلام فہو فی الفتنۃ شبعان یتان یقول یارب اوبر علی ابوی رواہ ابن ابی الدنیا اور صحاح کے اندر یہ الفاظ منقول ہیں اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ ذُخْرًا اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ شَافِعًا وَمَشْفَعًا۔ (۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان کا حال اللہ کے علم پر محمول ہے یعنی انکے بارغ ہونیکے تقدیر پر ان کے جواعمال ہوتے اس کے مطابق ان کا حشر ہوگا۔ کچھ حضرات (جو بہت کم ہیں) اس کے قائل ہیں ان کا مستدل وہ روایت ہے جو مسلم شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور کو ایک انصاری بچہ کی نماز جنازہ میں بلایا تھا تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اس کے لئے مبارک ہو جنت کی چڑیوں میں سے ایک چڑیا ہے جس نے کوئی برائی نہیں کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عائشہ اللہ نے جنت کے لئے اس کے اہل جب پیدا کر دیئے تھے کہ وہ اپنے آبا کی اصلاہ میں تھے۔ اور جہنم کے لئے بھی اس کے اہل پیدا کر دیئے تھے جبکہ وہ اپنے آبا کی اصلاہ میں تھے۔

مگر اس حدیث کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور نے معین شخص کے بارے میں اہل جنت میں سے ہونے کے فیصلہ کو منع فرمایا ہے یا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ ارشاد رسالت اس وقت کا ہے جب تک کہ آپ پر یہ وحی نازل نہ ہوتی تھی کہ اہل ایمان کے بچے اہل جنت میں سے ہیں۔

مبحث ثانی : _____ کفار کے بچوں کے سلسلہ میں سات قول ہیں (۱) جنتی ہیں اور جہنم کے نزدیک یہی صحیح ہے۔ فتح الباری ص ۲۳۶ میں روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کو جنت میں دیکھا کہ ان کے پاس لوگوں کی اولاد ہیں، اس پر صحابہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ اور مشرکین کی اولاد بھی، تو آپ نے فرمایا اولاد المشرکین، نیز اگرچہ اللہ پر واجب تو کچھ نہیں مگر ضرورت دینیہ سے یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو بغیر گناہ کے عذاب نہیں دیتے (۲) جہنمی ہیں اور یہ بہت سے حضرات کا قول ہے۔ ابو داؤد ص ۲۳۶ کی روایت ہے (لَوْلَا مَدَدُ اللَّهِ وَ لَوْلَا مَدَدُ فِي النَّارِ، جواب استدلال درست نہیں بلکہ مؤدہ لہا یعنی ماں مراد ہے (۳) اللہ کے علم پر محمول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا اللہ اعلم بما كانوا عاملين بہ۔ رواہ مسلم (۴) اہل جنت کے خدام ہیں (۵) یہ اعزاز میں ہوں گے اور جانی کا یہی مختار ہے (۶) سکوت، اولہ کے متعارض ہونے کی وجہ سے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی مختار ہے اور توریثی نے اس کو صحیح کہلے (۷) بعض اہل بدعت کا قول ہے کہ ان کو مٹی بنا دیا جائے گا۔

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية، وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة، فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة، ليحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من الباطلها، وهلم جئنا الى ان ادراجوا فيه معظم الطبعيات والالهيات، و خاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتغالهم على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين۔

ترجمہ

پھر جب لغت یونانی سے فلسفہ عربی میں منتقل کیا گیا اور اہل اسلام اس کے اندر گھسے اور انھوں نے احکام میں فلاسفہ پر رد کر نیکا ارادہ کیا جس میں انھوں نے شریعت کی مخالفت کی تو انھوں نے (اہل اسلام نے) بہت سارا فلسفہ کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ اس کے مقاصد کی تحقیق کر کے اس کے ابطال پر قادر ہو سکیں اور یہی سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ انھوں نے طبعیات اور الہیات کے کافی مباحث کلام میں داخل کر دیئے اور ریاضیات میں گھس گئے یہاں تک کہ یہ صورت قریب ہو گئی کہ کلام فلسفہ سے مستاز نہ ہوتا اگر سمعیات پر اس کا اشتغال نہ ہوتا اور یہ متأخرین کا کلام ہے۔

تشریح

حضرت شارح کلام قدما اور متأخرین میں فرق بیان کر رہے تھے اس میں مختلف معلومات کا اضافہ فرماتے ہوئے مقصد کی طرف لوٹے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب فلسفہ عربی میں منتقل ہوا تو اہل اسلام نے اس غرض سے کہ فلاسفہ کی جو باتیں شریعت مطہرہ کے خلاف ہیں ان پر رد کیا جائے، فلسفہ کو اپنا یا اور اس کو اپنے علم کلام کے اندر داخل کر دیا کہ اگر وہ ابحاث اس میں نہ ہوتیں جو سمعیات محض

ہیں تو یہ بھی امتیاز نہ ہو پاتا کہ کتاب فلسفہ کی ہے یا علم کلام کی۔ بہر حال متقدمین اور متأخرین کے کلام کا فرق واضح ہو گیا کہ اول میں فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی اور ثانی میں بہت سے مباحث فلسفہ داخل ہو گئے اب اختصاراً عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ لَمَّا قَلَّتْ :- کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے فلسفہ کو عربی میں نقل کر نیوالے خالد ابن یزید ابن معاویہؓ ہے۔ یونان۔ روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو یونان ابن یافث ابن نوحؑ کی جانب منسوب ہے۔ لطیف :- معجون ابجواہر میں بحوالہ تاریخ الحکماء لکھا ہے کہ شیخ ابو علی ابن سینا نے اپنے استاد کے ساتھ فلسفہ پڑھا مگر سمجھ میں نہیں آیا یہاں تک کہ وہ اس کے سمجھنے سے ناامید ہو گیا تو ان کو شیخ ابو نصر فارابی کی کتاب مل گئی جس سے انکی تمام مشکلات حل ہو گئیں تو انھوں نے شکرانہ میں بہت سامان فقرا پر صدقہ کیا قائل۔ و خاضرها الاسلامیون۔ خصوصاً کے معنی شروع ہونا اور داخل ہونا۔ ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ بعض حضرات تو تیس سال تک فلسفہ میں محنت کرتے رہے تاکہ کلامی ہو جائے پھر اس کا درس دے اور مسائل شریعت سے ناواقف رہے۔ وَحَاوَلُوا اَلدَّرْعَةَ اَلْفَلْسَفَةِ فَمَا خَالَفُوا فِیہِ الشَّرِیْعَةِ۔ محاولت: طلب کرنا، فلاسفہ عالم کو قدیم مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ کو جزئیات کا علم نہیں ہے اور حشر اجساد کی نفی کرتے ہیں اور اللہ کو فاعل بالایجاب مانتے ہیں۔

فَخَلَطُوا بِالْکَلَامِ اِنْ کَثُرَ نَسَخٍ مِیْلِی حَقِّقُوا اِسْمَہِ نَبْرَاسِ، رمضان آفندی، ابجواہر البہیہ، حاشیہ اکتسی میں ایسے ہی ہے لیکن ہونا ایسے چلتے "لیحققوا" باب تفعیل سے ورنہ ظاہر ہے کہ معنی درست نہ ہوں گے اور کلام تو اعد کے خلاف ہو گا یعنی انھوں نے یہ چاہا کہ اس کا ابطال اس کی کنہ حقیقت پر مطلع ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا اس لئے اس کی معرفت کے پیچھے پڑ گئے۔

وَقَلَّمَ جَوَّاءَ :- علماء مقول کے بیان کے مطابق ماقبل کے مفہوم کی عدم نہایت کو بیان کرنے کے لئے اس کا استعمال ہوتا ہے یعنی یہ سلسلہ برابر چلتا رہا اور متکلمین آمستہ آمستہ فلسفی مباحث کو اپنے کلام میں داخل کرتے رہے۔ بصرین کہتے ہیں کہ یہ بار تندیہ اور اُم سے مرکب ہے، ہار کے الف کو اختصاراً حذف کر دیا اور اُم صیغہ امر ہے جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں، اب ہلم کے معنی ہوئے "اجمع نفسك الینا" اور کو فین کہتے ہیں کہ ہل اور اُم سے مرکب ہے اُم سے امر کا صیغہ ہے بمعنی قصد کرنا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کا ضمہ لام کو دیدیا ہلم ہو گیا، پھر یہ کبھی لازم مستعمل ہوتا ہے جیسے ہلم الینا بمعنی ادیت اور کبھی متعدی مستعمل ہوتا ہے جیسے ہلم شہداء بمعنی احضروہم اور بقول بعض فعل مقدر پر اس کا عطف ہوتا ہے یعنی استمع ماتلوتہ و ہلم جوا، یعنی جو میں نے بیان کیا اس کو سن اور اس کو آگے تک چلا، یا یہ عطف قصہ علی القصہ کے طریقہ پر پہلے جملہ فحوالو پر عطف ہے۔ کلیات ابوالبقار میں اس پر بحث کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ہلم کے معنی ایت کے ہیں مگر اس سے اتیان حتی مراد نہیں بلکہ کسی شئی پر استمرار و مداومت مراد ہے اور

پھر کہا ہے کہ جر سے جر حتیٰ مراد نہیں بلکہ تعمیم مراد ہے تو جب ایسے بولا جائے کہ ”کان ذلک عام کذا و ہلم جرا“ تو اس کا مطلب یہ ہو کہ بقیہ سالوں میں یہ سلسلہ برابر جاری رہا تو جر بہر بنا حالت یا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔

الآن ادر جوا فیہ معظم الطبیعات الخ حکمت طبعیہ اسکو کہتے ہیں جس میں ذہن اور خارج دونوں میں مادہ کی احتیاج ہو جیسے جسم حکمت ریاضیہ جس میں خارج میں احتیاج الی المادہ ہو ذہن میں مادہ کی حاجت نہ ہو جیسے کبرہ کیونکہ خارج میں جب بھی اس کا وجود ہو گا کسی مادہ کے ساتھ ضرور ہو گا اور ذہن کسی بھی مادہ میں اس کی شکل کا تصور کر سکتا ہے حکمت الہیہ جس میں خارج اور ذہن میں مادہ کی احتیاج نہ ہو جیسے تمام مباحث معقولات ثانویہ اور علم نبوت و ولایت وغیرہ۔

ولما اشتمل علی التسمیات - سمیات سے مراد وہ مباحث ہیں جن کا اکثر مدار دلائل سمعیہ پر ہے جیسے مباحث نبوت و ملائکہ اور مباحث قبر و جنت و نار و حشر اور صراط و میزان - و ہذا اھو کلام المتأخرین لہذا کما شار الیہ وہ کلام ہے جو فلسفہ سے ملا ہوا ہے جیسے کلام سیف الدین آمدیؒ اور امام رازیؒ اور جیسے شرح مواقف اور شرح مقاصد اور طوابع کہ ان میں مباحث شرعیہ سے فلسفی بحث زیادہ ہیں۔

وبالجملۃ هو اشرف العلوم لكونہ اساس الاحكام الشرعیۃ ورعیس العلوم الدینیۃ وكون معلوماتہا العقائد الاسلامیۃ وغایتہا الفوز بالتعادات الدینیۃ والانیۃ وبراہینہا الحجج القطعیۃ المؤیدۃ لکثرھا بالادلة السعیتیۃ۔

ترجمہ

اور حاصل کلام، یہ اشرف العلوم ہے اس کے ہونے کی وجہ سے احکام شرعی کی بنیاد اور علوم دینیہ کا رئیس اور اس کی معلومات کے ہونے کی وجہ سے عقائد اسلامیہ اور اس کی غایت کے ہونے کی وجہ سے دینی اور دنیوی سعادت کے ساتھ کامیاب ہونا اور اس کے براہین کے ہونے کی وجہ سے وہ حج قطعہ جن میں سے اکثر دلائل نقلیہ کے ساتھ مؤید ہیں۔

تشریح

یعنی خواہ قدما کا کلام ہو یا متاخرین کا بہر صورت علم کلام اشرف العلوم ہے کیونکہ یہ احکام شرعیہ کی بنیاد ہے الخ و کما مر۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ بہر فن کی خوبی اس کے موضوع سے واضح ہوتی ہے اور معلوم ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات و صفات باری ہیں اور دیگر مباحث سے اس میں ضمننا بحث کی جاتی ہے ہمارے قول سابق کے مطابق یہ درجہ تحقیق کو مضبوط کرتا ہے اور ساری چیزیں اسکی فرع ہیں لہذا اس کے رئیس العلوم اور اشرف العلوم ہونے میں شک نہیں۔ بالجملہ اور فی الجملہ میں فرق ہے ادل کا استعمال کثرت کے موقع پر ہوتا ہے اور ثانی کا قلت کے موقع پر ہوتا ہے۔

وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصد
عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه
من غوامض المتفلسفين والا فليف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعة.

ترجمہ

اور جو سلف سے اس میں طعن اور اس سے منع کرنا منقول ہے وہ اس کیلئے ہے جو دین کے
سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کے
افساد کا ارادہ رکھتا ہو اور جو فلاسفہ کی ایسی باریک بحثوں میں گھسے جن کی طرف احتیاج نہ ہو ورنہ تو اس
چیز سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے جو کہ واجبات کی اصل ہے اور احکام مشروعہ کی بنیاد ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ علم کلام کو
اشرف العلوم فرما رہے ہیں حالانکہ بعض سلف سے اس کے پڑھنے کی مانعت منقول ہے
جیسے امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: من طلبہ (و قدین) بالکلام فقد
تردق۔ جس نے دین کو کلام سے حاصل کیا وہ زندیق ہو گیا۔ تو مہینفؒ نے جواب دیا کہ مانعت ان
افراد کے حق میں ہے جن کے اندر کوئی مانع موجود ہے یعنی نیت میں فتور ہے یا عقل میں فتور ہے
ورنہ اصل الواجبات سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت کی مختصر سی شرح ملاحظہ ہو۔
وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين - یعنی
اس متعصب کیلئے مانعت ہے جو عناداً حق کا اتباع نہیں کرتا۔ والقا صریح عن تحصيل اليقين - یعنی وہ
غبی شخص جو یقین پریدہ کرنیکی استعداد کھوئے ہوتے ہے یعنی اول میں نیت فاسد، اور ثانی میں عقل کی کمی
ہے۔ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين - یعنی جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی نیت رکھتا ہو اس
کے لئے مانعت ہے۔ والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين - یعنی جو فلاسفہ کی
ان دقیق بحثوں میں گھسے جنکی چننا حاجت نہ ہو۔ خلاصہ کلام سلف کا مصداق اور ہے لہذا ہمارا یہ کہنا کہ
یہ اشرف العلوم ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع
وتوحيد وصفاته وافعاله ثم الانتقال منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير
الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها
يتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال -

ترجمہ

پھر جبکہ کلام کی بنیاد محدثات کے وجود سے صالح کے وجود اور اس کی توحید و صفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنے پر ہے پھر ان سے تمام سمعیات پر تو مناسب ہو کتاب کو شروع کرنا متنبہ کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر جس کا کہ اعیان و اعراض میں سے مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ان دونوں کے علم متحقق ہونے پر تاکہ اس کے ذریعہ اُس چیز کی معرفت کی جانب وسیلہ پکڑا جائے جو کہ مقصود اعظم ہے تو ماتن نے فرمایا۔

تشریح

یہاں سے حضرت شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات و صفات ہیں مگر مصنفؒ نے یہ کیا شروع فرمادیا قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ یہ تو خروج عن المبحث ہے؟

جواب۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ واسطہ ذوالواسطہ پر مقدم ہوتا ہے مثلاً مباحث نحو یہ تک رسائی کے لئے پہلے کلمہ کی تعریف اور اقسام کو جاننا ضروری ہے اس لئے نحویین اسکو پہلے بیان فرماتے ہیں اور جیسے کتاب التشریحات العربیہ سے واقفیت احکام شرعیہ کی معرفت کا ذریعہ میں اگلے تقسیمات کی بحث کو اصولیین مقدم فرماتے ہیں علم کلام کے اندر بھی محدثات کے وجود سے وجود صالح اور اس کی صفات و افعال تک رسائی ہوتی ہے اس لئے واسطہ کو مقدم کرنا ضروری ہوا تاکہ واسطہ کو ثابت کر کے ذوالواسطہ اور مقصد اصلی کو ثابت کیا جاسکے۔

یہ خطبہ کی شرح تھی جو بحمد اللہ ۸۱۸۰ زوالقعدہ ۱۴۴۰ھ میں مکمل ہوئی آگے مصنفؒ کا متن شروع ہوتا ہے اور شارح اس کی شرح کرینگے۔ اب ہم سبق کا خلاصہ پہلے اور حل عبارت بعد میں عرض کریں گے۔ وکما توفیقی اللہ بالقرآن علیک توکل والیہ والنبیؐ محمد یوسف غفرلہ تاؤ لوی



حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ نے اپنی کتب میں متعدد جگہ ارشاد فرمایا ہے کہ بلاہت عقل سے بڑی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان، درخت، پتھر وغیرہ موجود ہیں اور انکی کچھ حقیقتیں ہیں جنکو انسان جانتا ہے اور ان کا علم رکھتا ہے۔ چھوٹا سا بچہ بھی جانتا ہے کہ یہ مرد ہے یہ عورت ہے یہ باپ ہے یہ ماں ہے، یہ روٹی ہے یہ پانی ہے وغیرہ وغیرہ مگر ایک فرقہ سوفہ طائیہ ہے جس کی پھر تین شاخیں ہیں عنادیہ، غندیہ، ہلاادریہ۔ یہ حقائق اشیاء کا اور حقائق اشیا کے علم کا انکار کرتا ہے اول بر بناء عناد ثانی کہتا ہے کہ سب ہمارے خیال کے تابع ہے ہم نے جس چیز کو جیسی سمجھ لیا وہ ایسی ہے اور ثالث کہتا ہے کہ ہمیں کچھ علم نہیں ہے کہ کیا حقیقت ہے چونکہ انکی یہ بات سراسر حماقت ہے، انکار بدیہات ہے جس پر دلائل قائم کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور اثبات مذہب کیلئے ضروری ہے کہ حقائق اشیاء کا ثبوت ہو اور ان کے علم کا تحقق ہو تاکہ پھر اس کے ذریعہ علم کے اسباب کو بیان کر کے مقاصد اہلیہ کو بیان کیا جاسکے اس لئے ماتن نے اول سو فسطائیہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان کا علم بھی متحقق ہے البتہ سو فسطائیہ کا اختلاف ہے اب اس کے بعد شارح اُس متن کی شرح کرتے ہوئے اولاً حق کی تعریف کریں گے اور اس کے متعلقات پر تفصیلی گفتگو فرمائیں گے پھر حقیقت پر کلام کریں گے پھر سو فسطائیہ کی خبر لیں گے۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

قال أهل الحق۔ یعنی اہل حق کہتے ہیں کہ ہر موجود شی کی ماہیت نفس الامر میں موجود ہے اہل حق سے مراد اہل سنت و اجماعت ہیں۔ جو فرقہ ناجیہ ہے جنکو خراسان، عراق و شام اور اکثر اطراف عالم میں اشاعہ اور دیار ماوراء النہر میں ماتریدیہ کہا جاتا ہے ان دونوں میں اگرچہ بعض مسائل میں اختلاف ہے (کما مرّ مفہمکلاً) مگر اصول اعتقادات میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کہ ایک دوسرے کو فاسق یا کافر کہتے ہوں۔ قال کا مقولہ یا تو کتاب کے تمام مسائل کا مجموعہ ہے یا صرف حقائق اشیاء ثابتہ و العلم بہا متحقق۔ شق ثانی میں اہل حق سے مراد فرقہ سو فسطائیہ کے علاوہ ہیں یا صرف اہل سنت و اجماعت مراد ہیں۔

اعتراف :- اہلسنت کے علاوہ دوسرے فرقے جو سو فسطائیہ کے علاوہ ہیں وہ بھی ثبوت حقائق اشیاء کے قائل ہیں تو اس کو صرف اہل حق کا مقولہ کیوں کہا گیا ہے ؟

جواب :- اہل سنت و اجماعت کے علاوہ کو ذکر نہ کرتے ہوئے یعنی صرف اہل حق کو ذکر کرنا غیر اہل حق کو شمار میں نہ لانیکی وجہ سے ہے۔

وہو الحكم المطابق للواقع۔ ہو کا مرعج حق ہے، حکم سے مراد ایجاباً یا سلباً اسناد امر الی امر آخر ہے۔ مطابق مفاعلت سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ واقع سے مراد وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لئے ہوتا ہے بالفاظ دیگر نفس الامر۔ یہاں سے شارح حق کی تعریف کر رہے ہیں کہ حق وہ کلمہ ہے جو واقع کے مطابق ہو، یہ معنی جب ہوں گے کہ مطابق کو اسم فاعل کا صیغہ پڑھیں، اور اگر اسم مفعول کا صیغہ پڑھا جائے تو پھر معنی ہوں گے کہ حق وہ کلمہ ہے کہ واقع جس کے مطابق ہو، علامہ خیالی کہتے ہیں کہ یہاں پر حیثیت کی قید ملحوظ رہنی چاہئے لہٰذا ہم نے الکلام المنظم میں اس کی سب اقسام بیان کر دی ہیں، جس کی تفصیل میں فاضل لاہوری فرماتے ہیں واما يحصل تلك الرعاية، بملاحظة الحيثية، أي الحكم المطابق للواقع من حيث ان، مطابق للواقع یعنی حق اور صدق کی تعریف میں فرق کرتے ہوئے اگر مطابقت کا دلالت کی جانب سے اعتبار کریں گے تو حیثیت کی قید کا لحاظ کیا جائیگا کہ حق وہ کلمہ ہے کہ واقع اس کے مطابق ہو اس حیثیت سے کہ واقع اس کے مطابق ہے ورنہ تو حق کی تعریف صدق پر بھی صادق آئیگی یعنی صدق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو اس لئے کہ باب مفاعلت کے خاصہ کیوجہ سے مطابقت بین الشیئین تقاضہ کرتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے مطابق ہو البتہ حیثیت کی قید کے بعد صدق کی تعریف حق پر صادق نہیں آئیگی کیونکہ صدق کے اندر حکم

مطابق ہونگی وجہ حیثیت سے ہے اور حق کے اندر مطابق ہونگی حیثیت سے ہے۔

یطلق علی الاقوال والعقائد والادیان والمذاهب باعتبار اشتغالها علی ذلک یعنی بولا جاتا ہے حق اقوال پر اور عقائد پر اور ادیان پر اور مذاہب پر ان کے (ان چاروں کے) شتمل ہونگی وجہ سے اس پر (یعنی حق پر) یعنی حق کا اطلاق اقوال پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے قول حق اور عقائد پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے ہذا العقیدہ حقہ اور ادیان پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے ہذا الدین حق۔ اقوال سے مراد قضایا مفوظ ہیں۔ بالفاظ دیگر اقوال سے مراد مرکبات کلامیہ ہے لہذا مرکبات غیر کلامیہ اور مفردات پر حق کا اطلاق نہیں ہوگا۔ عقائد عقیدہ کی جمع ہے بمعنی معتقد یعنی جس کا لسان اعتقاد رکھے، بعض نے عقیدہ کی تفریع یوں کی ہے "ہی القضية الماخوذة لاعتبار ضرورة بل باستدلال او تقليد" یعنی عقیدہ وہ قضیہ ہے جو استدلال یا تقلید سے حاصل ہو نہ کہ بدایت، بعض نے یوں تفریع کی ہے کہ عقیدہ وہ قضیہ ہے کہ اس کا جاننے والا پختگی قلب سے اس کا اعتقاد رکھے اور اس کے انکار کو گناہ سمجھے۔ ادیان دین کی جمع ہے، دین اُن قضایا و تصدیقات کا مجموعہ ہے جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو بجانب اللہ تبلیغ کا مدعی ہو خواہ اپنے دعویٰ میں سچا ہو یا جھوٹا۔

مذاہب۔ مذاہب کی جمع ہے، مذاہب اُن قضایا کے مجموعہ کو کہتے ہیں جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو ان قضایا کو استدلال و استنباط کے ساتھ ثابت کرنے کا مدعی ہو۔ بعض نے حق کے اندر اس سے بھی زیادہ تعمیم کی ہے کہتے ہیں کہ حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کے اندر انکار کی گنجائش نہ ہو خواہ اعیان ثابت ہوں یا اقوال صادقہ یا افعال صائبہ۔ اور حق، حق الامر سے ماخوذ ہے جب بولتے ہیں کہ جب کوئی چیز ثابت ہو اور اسی سے آتا ہے "ثوب حق" اسی محکم النج یعنی جس کی بنائی مضبوط ہو ایسے کپڑے کو ثوب حق بولتے ہیں۔

اعتراف:۔ حق کا اطلاق ان چاروں چیزوں پر کیوں ہوتا ہے؟

جواب:۔ باعتبار اشتغالها علی ذلک یعنی چونکہ یہ چاروں امور حق پر شتمل ہیں اسی وجہ سے ان پر حق کا اطلاق ہوتا ہے، اور یہ اطلاق من قبیل اطلاق اجزاء علی کل ہے یا یہ اشتمال من قبیل اشتمال کل علی اجزاء ہے۔ اول کی تشریح جیسے عقیدہ حقہ۔ یہ ایک قضیہ ہے جس کے دو جزو ہیں، ایک عقیدہ جو محکوم علیہ ہے دوسرے حقہ جو محکوم بہ ہے، تو قضیہ کے ایک جز یعنی حق کا اطلاق کل پر کر دیا تو یہ اطلاق اجزاء علی کل ہے۔ دوسرے کی تشریح یہ ہے کہ عقیدہ حقہ۔ یہ ایک قضیہ ہے جس کا ایک جز حق بھی ہے تو یہ قضیہ حق کے اوپر شتمل ہے جو اس کا جز ہے یہ اشتمال کل علی اجزاء ہے۔

قلت:۔ الاشتمال علی اربعة انواع (الاول، اشتمال الكل علی الجزء (الثانی، اشتمال الموصوف علی الصفة (الثالث، اشتمال الظرف علی المظروف (الرابع، اشتمال ذی الحال

تنبیہ: کذا فی حواشی الفوائد الصیائیۃ تحت قولہ، ہو ما اشتمل علی علم الفاعلیۃ۔ اس مقام پر بشرح شرح عقائد اور حواشی میں جس طرز پر کلام کیا گیا ہے وہ غیر مناسب معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ حق کا ان امور پر اطلاق ایسا نہیں کہ اس کو من قبیل تسمیۃ ہذہ الامور باسم الحق قرار دیا جائے، شاید کوئی بھی صاحب فہم اس کا قائل نہ ہو سکے کہ حق بول کر امور اربعہ مذکورہ میں سے کسی کو مراد لیا جاتا ہو۔ جب یہ بات مسلم ہے تو پھر کیسے دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ مطلقاً حق کا اطلاق ان امور اربعہ پر ہوتا ہے۔ فقیر کی ناقص رائے میں تقدیر عبارت یوں ہونی چاہئے "یطلق علی سبیل الحمل او یوصف یا یطلق بمعنی یحمل مراد لیا جائے۔ یعنی حق کا ان امور اربعہ پر حمل ہوتا ہے یا حق ان امور اربعہ کی صفت واقع ہوتا ہے۔" واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم۔

و یقابله الباطل۔ اور حق کا مقابل باطل ہوتا ہے یعنی حق کی ضد باطل آتی ہے باطل کا بھی امور اربعہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل الضدین (۲) تقابل المتضالین (۳) تقابل العدم والمملکۃ (۴) تقابل النقیضین۔ وآما الصدق فقد شاع فی الاقوال خاصۃ۔ بہر حال صدق وہ مشہور ہو گیا مختص ہو کر اقوال کے اندر۔ یعنی صدق کا اطلاق صرف اقوال پر ہی ہوتا ہے لہذا قول صادق تو کہیں گے مگر عقیدہ صادق نہ کہیں کہا جائیگا۔ مصنفؒ کے کلام میں لفظ شیوع اور خصوصیت سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ صدق کا اطلاق غیر قول پر بھی ہوتا ہے اگرچہ غیر قول کے اندر اس کا اطلاق نادر ہے۔ قال السید فی حواشی المطالع یوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق۔ یعنی حق اور صدق دونوں قول مطابق للواقع اور عقیدہ مطابق للواقع کی صفت واقع ہوتے ہیں۔ بہر حال شارح کے کلام سے یہ بات واضح ہے کہ انھوں نے حق اور صدق میں جو فرق کیا اس اعتبار سے حق اور صدق میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ و یقابله الکذب اور صدق کا مقابل کذب ہوتا ہے۔ صدق کی جو تعریف بیان کی گئی ہے کذب کی تعریف اس کا عکس ہے یعنی کذب کہتے ہیں کہ حکم واقع کے مطابق نہ ہو۔

وقد یفرق بینہما بان المطابقة تعبر فی الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم۔ اور کبھی فرق بیان کیا جاتا ہے ان دونوں (حق و صدق) کے درمیان اس طریقہ پر کہ مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے حق کے اندر واقع کی جانب سے، اور صدق کے اندر حکم کی جانب سے مصنف نے قد تقلیلہ مضارع پر داخل فرما کر اس بات کی طرف اشارہ فرمادیا کہ فرق ان دونوں کے درمیان کم کیا جاتا ہے بلکہ حق و صدق عموماً ایک معنی کے لئے مستعمل ہیں یعنی الحكم المطابق للواقع یہی شائع ذائع اور متعارف ہے اور جہاں فرق کیا جائے تو وہ صرف اتنا فرق ہے کہ قضیہ کے اندر اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ حکم واقع کے مطابق

ہے تو صدق ہے۔ **اعتراض** :- اس اعتبار سے تو منوعات بالمطابقت واقع بنا نہ کہ حکم حالانکہ حقیقت حکم کی صفت ہے نہ کہ واقع کی اور واقع کا حکم کے مطابق ہونا واقع کی صفت ہے لہذا حق کی یہ تعریف کرنا خلاف اصل ہے۔

جواب :- اس کا جواب علامہ سعد الدین تفتازانی نے مطول کے اندر یہ دیا ہے کہ مطابقتہ الواقع ایاہ کے معنی میں کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع یعنی حکم کا اس حیثیت سے ہونا کہ مطابق ہو اس کے واقع۔ تو کون حکم ہی کی صفت ہے مگر چونکہ صفت مرکب ہے مفرد نہیں ہے اس وجہ سے اس سے صفت کو مشتق مان کر حکم پر حمل نہیں کیا جاسکتا، تو معلوم ہوا کہ منوعات بالمطابقت یہاں پر بھی حکم ہی ہے نہ کہ واقع، اسی کو علامہ خیالیؒ نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ مطابقت تنہا اگرچہ واقع کی صفت ہے لیکن مطابقتہ الواقع ایاہ سے جو معنی مفہوم ہو رہے ہیں وہ المطابقة المتعلقة بالحکم ہیں اس اعتبار سے مطابقت حکم کی صفت ہے اسی وجہ سے تو یوں کہنا صحیح ہے ”الحکم موصوف بمطابقة الواقع ایتاہ“

دوسرا جواب سید سندؒ نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقتہ الواقع للحکم کو حکم کی صفت قرار دینا باطل ہے۔ نیز اس کی تفسیر کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع سے کرنا بہت ہی نازیبا ہے، البتہ مطابقتہ الواقع للحکم، کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع، کو مستلزم ہے اور استلزام اور چیز ہے اور اتحاد اور چیز۔ البتہ اس کو قوم کے تسامح اور ان کے اعتماد پر محمول کیا جائے کیونکہ دلالت تو لفظ کی صفت ہے اور فہم تسامع کی صفت ہے اور اول سے یہ معنی بطریق فہم ظاہر ہوتے ہیں۔ بہر حال سید سندؒ کی اس تحقیق سے بھی ثابت ہوا کہ منوعات بالمطابقت حکم ہے نہ کہ واقع۔ (واللہ اعلم و بہر التوفیق)

حقائق الاشیاء ثابتہ۔ اشیاہ کی حقیقتیں ثابت ہیں یعنی متکلمین کا قول ہے کہ بدارتہ عقل حکم کرتی ہے کہ ہر شئی موجود شئی کی ماہیت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہمیں دکھلائی دیتی ہیں مثلاً انسان درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں وہ محض خیال و وہم نہیں ہیں جیسا کہ عناد یہ کہتے ہیں اور یہ بھی نہیں کہ جس چیز کو ہم نے جیسا خیال کر لیا وہ چیز وہی ہو مثلاً اگر ہم درخت کو انسان سمجھ لیں تو وہ انسان ہے اور اگر اس کو کچھ اور سمجھ لیں تو وہ اور ہو جائے جیسا کہ عنادیہ کی یہی رائے ہے۔ حقائق۔ حقیقتہ کی جمع ہے لفظ کو جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اگر وہی معنی مراد لئے جائیں تو اس کو حقیقت کہتے ہیں۔ حقیقتہ بروزن فعلیۃ حق الشیء اذ اثبت سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور لا وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کر نیکی لئے ہے۔ اشیاہ۔ شئی کی جمع ہے شئی اصل میں مصدر ہے کبھی اسم مفعول کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اسم فاعل کے اگر مفعول کے معنی میں مستعمل ہو تو اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر درست نہیں ہو گا جیسے واللہ علیٰ کُلِّ شئی قَدِیر اور اگر اسم فاعل کے معنی میں مستعمل ہو تو اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست ہے جیسے اُمّی شئی اکبر شہادۃ کے اندر ہے

اور کبھی شے سے مطلق وجود مراد لیتے ہیں۔ یہاں حقیقت شے سے مراد عین شے ہے اور ترکیب اضافی سے جو تغائر مفہوم ہوتا ہے وہ تغائر اعتباری ہے جیسے نفس الشیء عین الشیء۔ ذات الواجب تعالیٰ اور الجوہر مایقوم بنفسہم کے اندر ہے یہ گفتگو اضافت بیانہ مراد لینے کی صورت میں ہے اور اگر اس کو اضافۃ المسبی الی الاسم مراد لیا جائے تو پھر تغایر باقی نہیں رہتا نہ صرف اسم و مسمیٰ کا فرق باقی رہتا ہے۔ اشیاء کے اندر پانچ مذاہب ہیں، دائی کسائی کا قول ہے کہ یہ شے کی جمع ہے جیسے اضیاف ضیف کی جمع ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اشیاء غیر منصرف ہے اور جو جمع افعال کے وزن پر آتی ہے وہ منصرف ہوتی ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حمار کی مشابہت کیوجہ سے غیر منصرف ہے جیسا کہ سرائیل کو مصباح کی مشابہت کیوجہ سے غیر منصرف کہا گیا ہے (۲) خلیل و سیبویہ کا قول ہے کہ یہ جمع نہیں بلکہ اسم جمع ہے بروزن ظرفار، اس کی اصل تھی اشیاء دو ہمزوں کے ساتھ درمیان میں الف پھر اس میں قلب کر دیا گیا یعنی پہلے حمزہ کو شروع میں لے گئے اشیاء ہو گیا، الف تانیث کیوجہ سے غیر منصرف ہے (۳) مذہب فرائز کہ شے بروزن ہتین کی جمع ہے پھر اس میں تخفیف کر کے شے کر لیا گیا بروزن تہیت پھر بعد تخفیف اس کی جمع اشیاء یعنی یار کے بعد حمزہ پھر الف حمزہ لائی گئی بروزن افعلا، پھر تخفیف پہلی حمزہ کو یار سے بدل کر حذف کر دیا گیا اشیاء ہو گیا بروزن اضلا حمزہ تانیث برائے تانیث ہے اسی وجہ سے غیر منصرف ہے (۴) اخفش کا مذہب ہے کہ شے بروزن فعلی کی جمع ہے اس کی جمع اشیاء لائی گئی جیسا کہ فرائز کا مذہب تھا پھر اسی طرح تخفیف کی گئی (۵) مذہب یہ ہے کہ اضلا کے وزن پر اشیاء شے بروزن فعیل کی جمع ہے جیسے صادق کی جمع اصدقا ہے، پھر فرائز کے مذہب کے مطابق تخفیف کی گئی اشیاء ہو گیا۔

ثابت ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء موجود ہیں اور ایسے خیالات نہیں ہیں کہ جنکو موجود سمجھ لیا جائے حالانکہ وہ موجود نہ ہوں جیسے ریت کو پانی سمجھ لیا جائے اور جیسے وہ اشخاص جنکو واسم کامل فیض دیکھتا ہے اور مثل ان خطوط نوریہ کے نہیں کہ جن کو چاند دیکھنے والا دیکھتا ہے۔

اعراض :- مصنف کو اتنا کافی تھا کہ وہ الاشیاء ثابت کہہ دیتے، لفظ حقائق کے لئے میں کیا فائدہ ہے؟

جواب :- اگر لفظ حقائق کو نہ بیان کرتے تو فرقہ غدیہ پر مکمل رد نہ ہوتا۔

جواب :- لفظ حقائق کے بیان کرنے میں تاکید کا فائدہ ہے کیونکہ لفظ حقیقت میں تحقق کی جانب اشارہ ہے جو ثبوت کے ہم معنی ہے۔

تحقیق :- لفظ ماہیت اور حقیقت کے چند معنی آتے ہیں، ماہیت کے تین معنی ہیں (۱) ماہیت وہ جو ماہی کے جواب میں بولی جائے۔ یعنی سائل ماہی کے ذریعہ سوال کرے تو جواب دینے والا اس لفظ سے جواب دیدے جو ماہیت پر دلالت کرتا ہے (۲) قوام شئی جسکو ماہی شئی ہو ہو سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس صورت میں ماہیت شئی عین شئی ہوتی ہے (۳) ماہیت وہ امر کلی ہے جو حاصل فی العقل ہو بغیر اعتبار کئے موجود خارجی کے اور حقیقت کے دو معنی آتے ہیں (۱) بمعنی ماہیت (۲) ماہیت وجود خارجی کے اعتبار کرنے کے ساتھ دوسرے معنی کے اعتبار سے "حقیقۃ العقائد" نہیں کہا جائیگا بلکہ ماہیت العقائد کہا جائیگا۔ حقیقۃ الشئی و ماہیت ماہی الشئی ہو ہو شئی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ ہے جس کے سبب وہ شئی شئی ہے (ترکیب) — حقیقت مضان، الشئی مضان الیہ، مضان اپنے مضان الیہ سے ملکر معطوف علیہ، واو حرف عطف، ماہیت مضان، ہ مضان الیہ، مضان اپنے مضان الیہ سے ملکر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے ملکر ابتدا، ما اسم موصول، تب حرف جار، ہ ضمیر جس کا مرجع ماہی مجرور، جار اپنے مجرور سے ملکر متعلق ہوا کیون فعل ناقص محذوف کے، الشئی فعل ناقص کا اسم ہو ضمیر مرفوع اول برائے فصل دوسری منصوب خبر کیون (کبھی ضمیر مرفوع کو منصوب کہیلے اور منصوب کو مرفوع کے لئے مستعار لیتے ہیں) کیون فعل ناقص اپنے اسم و خبر اور متعلق سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ موصول اپنے صلہ سے مل کر خبر مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا یعنی ماہی کا ما موصول ہے اور بار برائے سبب ہ ضمیر کا مرجع موصول ہے۔ (ف) حقیقۃ الشئی و ماہیت الہیہ شارح نے یہ اشارہ فرمایا کہ حقیقت و ماہیت کے ایک معنی ہیں اور یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں، ان دونوں میں مفہوم و استعمال کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پھر آگے چل کر شارح نے اپنے قول و قد یقال ان ماہیہ اخر سے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ دونوں متحد بالذات اور متغایر بالا اعتبار ہیں۔

اعتراف :- حقیقت کی یہ تعریف علت فاعلیہ پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ فاعل کے سبب ہی فعل کا وجود ہوتا ہے۔ **جواب :-** فاعل تو وہ ہے کہ جس کے سبب سے وہ شئی موجود ہوتی ہے، اور حقیقت شئی وہ ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شئی کہلانے کی مستحق ہے بغیر اس کے کہ اس کے اندر کوئی کام کر نیوالا اپنے کام کا اثر ڈالے کیونکہ قول محقق کے مطابق ماہیت جعل جاعل کی محتاج نہیں ہوتی۔ مثلاً شریذ کی حقیقت روٹی اور شوربہ ہے کہ ان دونوں چیزوں کی وجہ سے شریذ ہے تو جس چیز سے کسی شئی کا قوام ہے وہ اس کی حقیقت کہلاتی ہے۔ کالجیوان الناطق للسان جیسے حیوان ناطق ہے انسان کے لئے۔ تو حیوان ناطق انسان کی حقیقت و ماہیت ہے جس کے بغیر انسان کا تصور بالکنہ نہیں ہو سکتا، کتب منطق میں مشہور یہی ہے کہ حیوان ناطق انسان کی حقیقت ہے۔ حالانکہ یہ بات محل بحث ہے کہ حیوان ناطق انسان کی ماہیت ہو اگرچہ مناطہ اسکو حد حقیقی اور حد تام کہتے ہیں۔ جنس قریب اور فصل قریب جو ماہیت مرکب ہو مناطہ

اسکو حد حقیقی قرار دیتے ہیں تو حیوان انسان کی جنس قریب اور ناطق اس کی فصل قریب ہے بایں وجہ وہ حیوان ناطق کو انسان کی حد حقیقی اور حد تمام کہتے ہیں۔

اعترافِ جنس :- تکلم تو انسان کیلئے عارضی ہے نہ کہ ذاتی تو پھر حیوان ناطق انسان کیلئے حد تمام کیسے ہو سکتی ہے جبکہ حد اس کو کہتے ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہو؟

جواب :- جیسے گدھے کی تعریف حیوانِ ناقص سے، اور گھوڑے کی تعریف حیوانِ صاہل سے کی ایسے ہی انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے بیان کر دی اگرچہ نطق و ہنق و صہل و عر ضیات ہیں۔ کیونکہ مناطہ کا نشانہ مبتدین طلبہ کو سمجھانا ہے ایسی تعریف سے جو عام و خاص سے مرکب ہو اور اپنے افراد کو جامع و مانع ہو نہ کہ انسان کی حد ذاتی کو بیان کرنا۔ لہذا اب کوئی اعتراف نہیں رہے گا۔

اعترافِ جنس :- انسان کی یہ تعریف جامع مانع نہیں کیونکہ گونگا اس سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ وہ ناطق نہیں، اور اگر طوطے کو پڑھایا جائے تو وہ اس میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بولنے والا حیوان ہے لہذا اسکو بھی حیوانِ ناطق کہنا چاہیے؟

جواب :- نطق سے مراد صرف بولنا ہی نہیں ہے، بلکہ نطق کہتے ہیں انسان کا اس وصف پر ہونا کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکے خواہ کلام سے یا اشارہ سے یا لکھ کر لہذا گونگا تو حیوانِ ناطق میں داخل ہے۔ اور طوطا خارج ہو گیا کیونکہ اس کی آواز مافی الضمیر کی ترجمان نہیں ہے بلکہ جو اسکو رٹا دیا گیا اس کا اعادہ ہے۔

جواب :- نطق سے مراد محقق قول کے مطابق کلیات کا جاننا ہے لہذا پھر تعریف جامع مانع ہے کیوں کہ گونگا اگرچہ بولتا نہیں مگر کلیات کا جاننے والا ہے نہ کہ طوطا۔

اعترافِ جنس :- انسان کا بچہ نہ بولتا ہے نہ کلیات کا علم رکھتا ہے لہذا تعریف جامع مانع نہیں رہی کیونکہ انسان کا بچہ حیوانِ ناطق ہونے سے خارج ہو گیا۔

جواب :- نطق سے مراد عام ہے خواہ بالفعل ہو یا بالقوة لہذا وہ بچہ آئندہ صلاحیت رکھتا ہے بولنے کی بھی اور عالم الکلیات ہونے کی بھی۔

اعترافِ جنس :- حیوان ناطق تو فرشتوں پر بھی صادق آتا ہے کیونکہ فرشتہ جاندار بھی ہے اور دونوں معنی ان کے اندر بھی موجود ہیں لہذا ان کو بھی حیوانِ ناطق کہنا چاہیے؟

جواب :- حیوان سے مراد جسم نامی حساس ہے اور ملائکہ علمائے کے نزدیک مجردات ہیں لہذا حیوان کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی اور اگر ان کو اجسام تسلیم کر لیا جائے تو پھر ان میں نمو (بڑھوتری) نہیں ہے تو حیوان کی تعریف اب بھی صادق نہیں آتی۔

بمخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصورا للانسان بدونه فانه من العوارض۔

ترجمہ

بخلاف ضاحک اور کاتب کے مثل کے ان چیزوں میں سے کہ جس کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ وہ عوارض میں سے ہے۔

یعنی جو چیز عریضیات میں سے ہو ذاتیات میں سے نہ ہو اس کو حقیقت نہیں کہا جاتا۔

وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هو به مع قطع النظر عن ذلك ماهية۔

ترجمہ

اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعہ وہ شئی وہ شئی ہوتی ہے اپنے خارج میں متحقق ہونیکے اعتبار سے حقیقت ہے، اور اپنے شخص کے اعتبار سے ہوتیت ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح

ما بہ الشئی ہو ہو، اصل عبارت ہے ما کان بالشئی شیئاً، یعنی کوئی چیز جس کے ذریعہ وہ شئی کہلانے کی مستحق بنی ہے یعنی، مقوم شئی، پہلا ہو برائے فضل ہے اور دوسرا خبر، کان محذوف ہے جس کا مرجع الشئی ہے بر بنائے اختصار بجائے شیئاً کے ہو کہد یا جاتا ہے۔ شارح نے ماہیت اور حقیقت اور ہوتیت کے درمیان فرق بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اسی ماہیت کو خارج میں متحقق ہونیکے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں جیسے حقیقت انسان، حیوان ناطق، جو خارج میں موجود ہے اور اسی ماہیت کو مشخص ہونیکے اعتبار سے ہوتیت کہتے ہیں جیسے زید، بکر، خالد وغیرہ میں حیوان ناطق ہے اور مخصوص تشخصات زائد کو گھر رکھتا ہے اور جہاں ان دونوں باتوں کا کوئی لحاظ نہ ہو وہ ماہیت ہے جیسے ماہیت عنقار۔

والشئی عندنا هو الموجود۔ یہاں شارح شئی کی تعریف کر رہے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک جو چیز بھی موجود ہو وہی شئی ہے یعنی معدوم حقیقت شئی نہیں ہے البتہ معتزلہ ہر ایسے معلوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو حقیقت شئی کہتے ہیں مگر فرمان باری خلقتك من قبل ولم تك شیئاً سے اہل سنت کی تائید ہوتی ہے۔ والتفصیل فی آخر الكتاب۔

والثبوت والتحقيق والوجود والكون الفاظ مترادفة، معناها بحدی التصور۔

ترجمہ

اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون الفاظ مترادف ہیں جن کے معنی بدیہی تصور ہیں۔

تشریح

یعنی ثبوت اور کون اور وجود اور تحقق سب کے ایک ہی معنی ہیں۔ یعنی الفاظ مترادف ہیں۔
سوال :- ان کے معنی کیا ہیں؟ جواب :- معنی ان کے بدرہی ہیں جس کی تقرین کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة.

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لغو ہوگا ہمارے قول الامور ثابتہ کے مثل۔

تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ جب ثبوت و تحقق وغیرہ الفاظ کے معنی ایک ہیں تو ثابتہ کا حقائق اشیاء پر حمل درست نہیں ہوگا اس لئے کہ حمل کیلئے موضوع اور محمول میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہونا چاہئے، اور جب تحقق اور ثبوت کے ایک معنی ہیں اور اسی تحقق سے حقائق ماخوذ ہے تو حقائق اشیاء، الثابتات ثابتہ کے مثل ہو گیا اور شئی کا اپنے نفس پر حمل درست نہیں بلکہ اس کو لغو شمار کیا جاتا ہے۔ لہذا مصنف کا یہ کلام بھی لغو ہو گیا۔

قلنا ان المراد به ان ما نعتقد كحقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة فلفظ الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى۔

ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جسکے بار میں ہم حقائق اشیاء ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں اور جس کا ہم مختلف ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا اور آسمان وزمین یہ سب ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود اور یہ (کلام ماتن) کلام مفید ہے۔ بسا اوقات اظہار (دلائل پیش کرنے کی) حاجت ہوتی ہے۔ یہ تیرے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے اور نہ ہمارے قول انا ابو النجم وشعري شعري کے مثل ہے جیسا کہ پوئندہ نہیں ہے۔

تشریح

شارح اعتراف سابق کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حقائق کے لغوی معنی مراد نہیں بلکہ اصطلاحی معنی مراد ہیں اور ثابتہ کے لغوی معنی مراد ہیں لہذا دونوں کے اندر

من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہو گیا جو حمل کیلئے ضروری ہے۔ تو اب اعتراض مذکور در در ہو گیا۔ اسی مفہوم کو انھوں نے ایسے ادا کیا ہے جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونی کا اعتقاد رکھتے ہیں، اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں وہ خیالات و ادہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں۔ اس کی مثال بعینہ واجب الوجود موجود جیسی سمجھو حالانکہ یہاں حمل درست مان لیا گیا ہے حالانکہ بظاہر وہی خرابی یہاں پر بھی موجود ہے کیونکہ واجب اور موجود دونوں ایک ہیں۔ لیکن چونکہ مراد یہ ہے کہ جس ذات اقدس کے بارے میں ہم یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ واجب الوجود ہے وہ خیال محض نہیں بلکہ موجود فی الخارج ہے تو جب اس کو درست مان لیا ہے تو ایسے ہی حقائق اشیاء کو بھی کلام مفید ماننا ہو گا۔

یعنی حقائق اشیاء ثابتہ ایسا کلام مفید ہے کہ جس کو درست ماننے کے لئے معمولی سی تاویل کافی ہے ورنہ اس کا ظاہر خود اسکی صحت کو بیان کر نیکی کے لئے کافی ہے کما لا یخفی اور الثابت ثابت یہ کلام ہی لغو ہے اور انا ابوالنجم و شعری شعری اگرچہ لغو محض نہیں ہے لیکن تاویل کی کثرت کی حاجت پیش آنے لگی یعنی شعری الان کشری فیما مضی۔ یعنی شاعریوں کہتا ہے کہ میرے اوپر بڑھاپے کا اثر نہیں پڑا میں جیسے پہلے عمدہ شعر کہتا تھا اب بھی عمدہ شعر کہتا ہوں، تو دیکھئے کہ اس کے اندر کتنی تاویل کی ضرورت پیش آتی۔ ہماری اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ الثابت ثابت کا جوڑ کلام مفید سے ہے اور انا ابوالنجم و شعری شعری کا کنکشن ربما یتحاج الی البیان سے ہے، بالفاظ دیگر یہ لف نشر مرتب ہے۔

سوال :- شعری شعری، یہ کس کا شعر ہے ؟

جواب :- یہ ابوالنجم کا شعر ہے جو قدما و اسلامین میں سے مشہور شاعر ہیں، انھوں نے اپنے ان اشعار میں اپنے خواب کا نقشہ کھینچا ہے، کہتے ہیں :-

لشدری ما حسن صدری ؟ تنام عینی و فواد یسری

مع العفاریت بارض قفسر انا ابوالنجم و شعری شعری

یعنی اللہ ہی کیلئے ہے میری بھلائی (یعنی اللہ ہی مجھ کو اسکی جزا دے گا) میرا سینہ کتنا حساس و مدرك ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل راتوں رات سیر کرتا رہتا ہے، جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں اور میں ابوالنجم ہوں اور میرے شراب بھی ایسے ہی ہیں جیسے پہلے ہوتے تھے۔

وتحقیق ذلك ان الشعر قد يكون له اعتبارات مختلفة ليكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغواً۔

ترجمہ

اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، ہوتا ہے اس پر کسی شئی کا حکم لگانا مفید ان اعتبارات میں سے بعض کا لحاظ کرتے ہوئے نہ کہ بعض کا جیسے انسان جب اس کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا۔ اور جب کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

تشریح

شارح اسی جواب سابق کو دوسرے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک ہی شخص بیٹا ہے اور باپ دادا شوہر، استاد، شاگرد ہے لیکن اعتبارات مختلف ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگائیں گے تو خرابی پیدا ہوگی۔

ایسے ہی مثلاً آپنے انسان حیوان کہا، اور انسان سے آپنے جسم محض مراد لیا تو جملہ درست ہے کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور اگر آپ نے انسان سے حیوان ناطق مراد لیا تو یہ کلام لغو ہوگا کیونکہ حیوان کا حیوان پر حمل کیا گیا ہے جس کی قباحت مسلم ہے۔

اسی طرح اگرچہ ثبوت اور تحقق اور وجود و کون متحد المعنی ہیں لیکن جب یہ اصول مسلم ہے کہ اعتبار کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں تو حقائق الاشیاء ثابتہ کلام مفید ہوگا کیونکہ موضوع اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ملحوظ ہے اور محمول لغوی معنی میں ہے تو دونوں کے درمیان اتحاد محض والاعتراض ساقط ہو گیا۔ واللہ اعلم بالصواب



بسم اللہ الرحمن الرحیم



جیسے شرح جامی کے اندر آپنے پڑھ لے ”وقد علم یذلک حد کل واحد منها“ کے تحت کہ ابن حاجب نے طبائع ثلاثہ کی رعایت کی ہے ایسے ہی یہاں ماتن نے سوفسطائیہ کی تردید کرتے ہوئے فرق ثلاثہ کی رعایت کی ہے غدا یہ کی تردید حقائق الاشیاء سے ہوگئی کیونکہ یہ فرق نفس حقائق کا منکر ہے اور ثابتہ سے غدا یہ کی تردید ہوگئی جو نفس حقائق کا منکر نہیں بلکہ ان کے ثبوت کا منکر ہے اور یہ کہتے ہیں کہ سب کچھ ہمارے خیالات کے تابع ہے ہم نے جسکو جیسا سمجھا وہ ایسا ہی ہے اور العلم بہا متحقق کہہ کر لاادریہ کی تردید ہوگئی جو یوں کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا یہ تو آپ جانتے ہیں کہ انسان کو ہر ہر چیز کا علم نہیں ہے وَمَا أُوتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلًا اس پر دال ہے۔

کچھ چیزوں کو جانتا ہے اور کچھ کو نہیں جانتا اور چونکہ حقائق الاشیاء میں لام استقرانی تھا اور اسی حقائق کی طرف بہا کی ضمیر راجع ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام اشیا کی حقیقتوں کا علم متحقق ہے حالانکہ یقینی بات ہے کہ انسان کو جملہ حقائق کا علم نہیں ہے تو اس کے دو جواب ہیں (۱) العلم بہا

میں عبارت بتقدیر المضاف ہے یعنی عبارت ایسے ہے العلم بثبوتہا "اب اشکال مذکور وارد نہ ہو گا کیوں کہ اب مطلب یہ ہو گا کہ انسان کو حقائق کا علم ہو یا نہ ہو لیکن انسان انا جانتا ہے کہ تمام اشیاء کی حقیقتیں نفس الامر میں موجود ہیں فلا اشکال (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اصول مسلم ہے سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہے۔ تو جو گروہ سلب کلی کا قائل ہو ایجاب جزئی سے اس کی تردید ہو جائے گی تو فرقہ سوفسطائیہ تمام اشیاء کے حقائق کا اور ان کے علم کے تحقق کا بطریق سلب کلی منکر ہے تو ان کے جواب کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے لہذا الاشیاء کے لام کو استفراق کے بجائے جنس پر محمول کیا جائے۔

اور جب جنس پر محمول کریں گے تو چونکہ اس میں افراد کی کمیت بیان نہیں کی گئی تو یہ مہملہ کی قوت میں ہو گا اور مہملہ جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور یہی سلب کلی کی نقیض ہے لہذا اسی سے سوفسطائیہ کی تردید ہو گئی اور سابق اعتراض بھی وارد نہ ہو گا کیونکہ جنس اشیاء کا علم تو ان رکھتا ہی ہے ہاں ساری اشیاء کا علم نہیں رکھتا۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت دیکھئے۔ والعلم بها اے بالحقائق من تصوراتها والتصدیق بها وبالحوالہا متحقق اور ان کا علم یعنی حقائق کا اس کے تصورات کا اور تصدیقات کا اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق ہے۔

یعنی حقائق اشیاء ثابت بھی ہیں اور انسان ان حقائق کا علم بھی رکھتا ہے خواہ حقائق اشیاء از قبیل تصورات ہوں یا از قبیل احوال حقائق ہوں انسان ان کو جانتا ہے، احوال سے مراد حقائق کی صفات عارضہ ہیں۔ مثلاً اس کا حادث ہونا، ممکن ہونا، عین ہونا، عرض ہونا وغیرہ۔

وقیل المراد بثبوتہا للقطع بانہ لا علم بجمیع الحقائق۔

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ العلم بہا سے مراد العلم بثبوتہا ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے۔

اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات کو یہ تاویل پیش کرنیکی ضرورت پیش آئی مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے انھوں نے اس کو قلیل سے تعبیر فرما کر جواب بعد میں دیا ہے۔ فرماتے ہیں :

والجواب ان المراد الجنس ردّاً علی القائلین بانہ لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعد ثبوتہا۔

ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں کہ حقائق

میں سے کسی شئی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ حقیقت کے عدم ثبوت کا علم ہے
تشریح یعنی شارح فرماتے ہیں کہ جواب مذکور کیلئے حذف ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے
 بغیر ہی جواب ہو جائیگا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ الاشیاء کا لام جنس کا ہے جو ایجاب
 جزئی کے درجہ میں ہے اور سلب کلی کی تردید کیلئے ایجاب جزئی کافی ہے۔ کما مر۔
 اہل حق حقائق اشیا کو ثابت مانتے ہیں اور ان کے علم کو متحقق مانتے ہیں، سوفسطائیہ اہل حق
 کے خلاف ہیں جس کے تین ٹکڑے ماقبل میں عرض کر دیئے گئے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں !

خلافًا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات
 باطله وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقاد حق وان اعتقدنا
 الشيء جوهرًا فجوهره او عرضًا فعرض او قد يما فقد يما او حادثا فحادث وهم العنادية
 ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوت، ويزعم انه شاك وشاك في انه
 شاك وهم جزاؤهم اللاادريه.

ترجمہ

سوفسطائیہ کا اختلاف ہے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق اشیا کا
 انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب اوہام اور خیالات باطلہ ہیں اور یہ عنادیہ ہیں اور
 ان میں سے بعض وہ ہیں جو حقائق اشیا کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے
 تابع ہیں یہاں تک اگر ہم کسی شے کے بارے میں جوہر ہونیکا اعتقاد کر لیں تو وہ جوہر ہے یا عرض کا تو وہ عرض ہے
 یا قدیم ہونیکا تو وہ قدیم ہے یا حادث ہونیکا تو وہ حادث ہے اور یہ عنادیہ ہیں اور ان میں سے بعض وہ
 ہیں جو شئی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو شک ہے اور شک ہے
 اس بات میں بھی کہ انکو شک ہے اور ایسے ہی کھینچے ہوئے چلتے، اور یہ لاادریہ ہیں۔

تشریح

ان تینوں فرقوں کا بیان اختصاراً ماقبل میں گذر چکا ہے۔ یہاں تین باتیں عرض کر لی
 ہیں ۱۔ خلافا کی تحقیق (۲) ہر ایک کی وجہ تسمیہ (۳) سوفسطائیہ کون ہیں ؟
تفصیل بحث :- ۱۔ اول خلافا محرم آفندی ص ۲۴ پر بھی اس کا تذکرہ ہے اور انھوں نے اسکو مفعول
 مطلق قرار دیا ہے۔ ۲۔ اقوال : اس میں دو احتمال ہیں نمبر ۱۔ مفعول مطلق جیسے يجوز کذا اتفاقا وادامعا۔
 تقدیر عبارت ہوگی اتفقوا علی ذلک اتفاقا وادامعا علیہا لیکن اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ اس
 کا فعل مقدر یا تو اختلفوا ہے یا خالفوا یا خالفت۔ اگر اول فعل کو مقدر مانا جائے تو اس پر دو اشکال وارد
 ہوں گے ۱۔ اختلف کا مصدر اختلاف ہے نہ کہ خلاف۔ ۲۔ تقدیر (۲) اور اگر اختلفوا کو استعمال کیا جائے تو

بے میں افلاں وغیرہ کا استعمال بر محل نہیں رہتا کمالاً بخفی۔ اور اگر فعل محذوف خالفوا یا خالفت ہو تو اس پر یہ اشکال ہوگا کہ خالف متعدی بنفسہ ہے، بعض علمائے آخری صورت کو اختیار کر کے وارد شدہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ لام ایسا ہے جیسا سقیال میں ہے حالانکہ سقی متعدی بنفسہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں لام کا مطلق محذوف ہوتا ہے جیسے سقیال میں محذوف ہے تو اب معنی یہ ہوں گے : اختلاف کیا اہل حق نے اختلاف کرنا۔ مراد لیتا ہوں میں سوسطاتیہ سے لہذا اب اعتراض وارد نہ ہوگا۔ نمبر ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ خلافا کو حال قرار دیا جائے اور مصدر کو اسم فاعل کے معنی میں مراد لیا جائے۔ تو اب عبارت کی تقدیر ایسے ہوگی : اقول ذلک یا قال ذلک خلافاً للفلاں او مخالفاً للفلاں۔ اور کلام عرب میں حذف بکثرت شائع ذائع ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ الرجوع والمساب۔ عنادیم :- یا تو ان کے برہنہ عناد و تعصب حقائق اشیاء کا انکار کرنیکی وجہ سے عناد یہ کہتے ہیں یا یہ عند عن طریق سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں راستہ سے ہٹنا تو یہ بھی راستہ سے ہٹے ہوئے ہیں اس لئے ان کو عناد یہ کہا گیا ہے۔

عندیم :- یہ عند کی جانب منسوب ہے جس کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ تو چونکہ یہ چیز کو اعتقاد کے تابع سمجھتے ہیں اس لئے انکو عندیم کہا گیا ہے۔

لا ادریہ :- لا ادری کی جانب منسوب ہے جو کسی چیز کو جاننے کا اعتراف نہیں کرتا (کما مر) تفصیل بحث ثالث :- محققین کا قول یہ ہے کہ ایسا الحق فرقہ دنیا میں کوئی نہیں بلکہ یہ ایسا مفہوم مفروض ہے جس کا کوئی فرد بھی خارج میں موجود نہیں البتہ ہر وہ شخص جو دلیل میں غلطی کرے اس کو سوسطاتی کہا محقق نصیر الدین طوسی کا بھی یہی قول ہے ملاحظہ ہو بنبراس ص ۴۵ حاشیہ رمضان آفندی میں بحوالہ تلخیص الملخص میں مذکور ہے شرح مقاصد ص ۳۱۳ میں شارح بحوالہ تلخیص الملخص اس پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَلَا یُمْکِنُ اَنْ یَّکُونَ فِی الْعَالَمِ قَوْمٌ یَّتَخَلَّوْنَ هَذَا الْمَذْهَبَ بَلْ کُلُّ غَالِطٍ سَوْفِطَائِیِّ شَرَحَ مَوَاقِفَ ص ۱۱۶ پر بھی قیل سے اسی قول کو ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت مولانا اسماعیل صاحب شہید فرماتے ہیں : وَلَا اِظُنُّ السَّوْفِطَائِیَّ اَلْمَفْهُومَ مَافِیْهِ وَهَبًا مَعْدُومَ الْاَفْرَادِ بَلْ مَمْتَنِعًا اِلَیْهِ - یعنی میرا گمان یہ ہے کہ سوسطاتی ایک ایسا مفہوم مفروض ہے جس کے افراد معدوم تو کیا بلکہ ممتنع الوجود ہیں (عبارات ص ۴)



شارح یہاں سے سوسطاتی کی تردید کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ

کے اثبات پر دو دلیلیں ہیں۔ ایک دلیل تحقیقی اور دوسری الزامی۔ دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم کو بہت سی چیزوں کا علم مشاہدہ کے ذریعہ ہو جاتا ہے لہذا اس کا انکار بدیہیات کا انکار ہے (کمالائیجی) اور بہت سی چیزوں کا ہم کو علم دلائل قائم کرنے کے بعد ہو جاتا ہے جس کا انکار بھی بدیہیات کا انکار ہے۔ اور جواب الزامی یہ ہے کہ آپ کا سائبہ کلیہ لاشی من حقائق بنابت ثابت و متحقق ہے یا نہیں اگر نہیں تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا اس لئے کہ سائبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے تو جب سائبہ کلیہ صادق نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہو جاتی ورنہ ارتفاح نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے اور اگر تمہارا قضیہ سائبہ کلیہ متحقق ہو جائے تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہو گیا اس لئے کہ نفی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے کیونکہ یہ حکم کی ایک قسم ہے مگر یہ جواب کما حقہ عنادیہ کیلئے ہو سکتا ہے کیونکہ لا ادیرہ کے نزدیک کوئی چیز ثابت ہی نہیں اور عنادیہ کے نزدیک نفس الامر میں ثابت نہیں بلکہ جو ہے وہ ان کے گمان کے مطابق، ان کے اعتقاد کے تابع ہے۔ بہر حال موصفاً یہ کی یہ بات بعید از عقل و نقل ہے مگر وہ بھی اس پر دلیل پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہتے ہیں کہ ضرورتاً میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور کچھ بدیہیات اولیات ہیں مگر دونوں ناقابل اعتبار ہیں اس لئے کہ جس بسا اوقات غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفر اوی میٹھے کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔ تو معکوم ہو کہ جس نے غلطی کی تو اس کا اعتبار ہی کیا رہا، ایسے ہی بدیہیات میں بسا اوقات بہت بڑا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ وہاں اختلاف نہ ہونا چاہئے لہذا معکوم ہونا ضرورت کی ہر قسم ناقابل اعتبار ہے اور چونکہ نظریات ضروریات کی فرع ہے، تو جب متفرع علیہ فاسد کھٹھرا تو متفرع یعنی نظریات بدرجہ اولیٰ فاسد اور ناقابل اطمینان ہوں گے۔ اس صاف غلطی کی وجہ سے ہم نے کسی کا بھی اعتبار نہیں کیا اور دونوں کو فاسد قرار دیکر اس کے قائل ہو گئے کہ حقائق اشیاء ثابت نہیں ہیں۔ انکی یہ وہ دلیل کا جواب دیا گیا ہے کہ اگر بعض اسباب و وجوہات کی وجہ سے جس نے کہیں پر غلطی کر دی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر جگہ پر جس غلطی کرے گا بلکہ جہاں غلطی کے اسباب نہیں ہیں وہاں بذریعہ جس جزم و یقین حاصل ہو گا جیسے ہم رات دن اس کا مشاہدہ کرتے ہیں نیز اگر کسی کو بدیہیات کے اطراف سے انس و لگاؤ نہ ہونے کی وجہ سے بدیہیات میں اختلاف ہو جاتے تو یہ بدیہی کے بدیہی ہونے کی منافی نہیں ہے نیز اگر کسی کی نظر و فکر ہی بگڑ جائے اور اسکی وجہ سے وہ اختلاف کرنے لگے تو اس سے بالکل نظریات کی نفی نہیں ہو سکتی۔ یہ ان کو جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ سب دلائل ان کیلئے ناکافی ہیں ان کا جواب تو فقط یہ ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے یا تو جل جائیں اور ان کے فتنہ سے جھٹکا لا نصیب ہو یا آگ کی تکلیف اور بغیر آگ کے جولذت تھی ان کے درمیان فرق کر کے حقائق اشیاء کے قائل ہو جائیں۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں !

ولنا تحقیقاً انا نجزم بالضرورة بشبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاماً ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان لم يتحقق فالفن حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق ولا يخفى اننا انما نتم على العنادية۔

ترجمہ

اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعہ یقین کر لیتے ہیں اور بعض کا دلیل کے ذریعہ اور دلیل الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو (ہمارا مدعی) ثابت ہو گیا، اور اگر نفی متحقق ہو جائے تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے نفی کے ہونیکے وجہ سے حکم کی ایک قسم تو حقائق میں سے ایک شئی ثابت ہوگئی تو حقائق کی مطلق نفی صحیح نہ ہوئی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دلیل عناد یہ پر ہی تام ہے۔

تشریح

ولنا تحقیقاً انا، لہذا خبر مقدم ہے اور انا نجزم مبتداً تو خبر ہے اور جب جملہ مبتدا ہو اور اس پر ان داخل ہو تو اس کو ان بالفتح پڑھا جاتا ہے لہذا یہ آتا ہے اور تحقیقاً تمیز ہے، مبتدا اور خبر کے درمیان نسبت سے جوابہام ہے اس کو دو در کرنے کے لئے اور الزاماً اس پر عطف ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تحقیقاً حال ہو تو اب یہ محققین کے معنی میں ہوگا۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ دلیل کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور الزامی۔ دلیل تحقیقی اسے کہتے ہیں جس کے بار میں مسئلہ یہ دعویٰ کرے کہ اس کے مقدمات صادق ہیں، اور دلیل الزامی وہ ہے جس کے مقدمات انہم کے نزدیک تو مسلم ہیں لیکن مسئلہ کے نزدیک مسلم نہ ہوں۔ دلیل اول کا مقصد حق کی تحقیق بھی ہے، اور مد مقابل کو الزام دینا ہے اور ثانی کا مقصد فقط الزام ختم ہے اور بس۔ جزم کے معنی کاٹنا اور چونکہ علم یقینی ظنون و شکوک کو کاٹ دیتا ہے اسلئے اسکو علم یقینی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ بالضرورة بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ بڑا بہت کے معنی میں ہے حالانکہ النسب یہ ہے کہ اس کو یہاں قطع و یقین کے معنی میں یا وجوب کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ بالعیان: آنکھ سے دیکھنا جس کا ترجمہ ہم نے مشاہدہ سے کیا ہے جیسے زمین و آسمان کو دیکھ کر اس کا علم ہوتا ہے اور بہت سی چیزوں کو سوچ کر ان کا علم ہوتا ہے۔ وغیرہ۔ بالبیان لغوی معنی اظہار کے ہیں مراد دلیل، اقامۃ البراہین القطعیہ اور دلائل نقلی ہوں یا عقلی ان کا شمار بدیہیات میں سے نہ ہوگا اور ان سے حاصل شدہ علم نظری کہلائیگا (مگر بعض صورتوں میں جس کا بیان اپنے مقام پر آئیگا) اس لئے شروع میں کہا گیا تھا ضرورت کے معنی بڑا بہت کے نہیں، بلکہ یقین و قطع کے ہیں۔ والزاماً الخ اس کا بیان تقریر میں گزر چکا ہے۔ ولا یخفی اننا انما نتم علی العنادیۃ۔ یعنی جو دلیل الزامی پیش کی گئی ہے یہ فقط عنادیہ کے مقابلہ میں ہی چل سکتی ہے لا اور یہ کے مقابلہ میں نہیں چلے گی

اس لئے کہ وہ اثبات و نفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے اور غندیہ پر بھی یہ دلیل نہیں چلے گی اس لئے کہ وہ حقائق اشیاء کے منکر نہیں ہیں بلکہ انکو مانتے ہیں البتہ ان کے ثبوت کو نفی الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان و اعتقاد کے تابع مانتے ہیں تو جو نفی ثبوت کا انکار کرے اس پر یہ دلیل چلے گی اور ایسے فقط غنادیہ ہیں۔

قالوا الضی وریات منها حسیات و الحس قد یغلط کثیراً کما لا حول یرى الواحد اثنین
والصفراء وى قد یجد المحلومرا و منها بدیهیات وقد تقع فیها اختلافات و تعرض
بها شبه ینفقر فی حلها الی انظار دقیقة و النظریات فرغ الضی وریات ففسادها
فسادها و لهذا اکثر فیها اختلاف العقلاء۔

ترجمہ

سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور جس بہت غلطی کرتی ہے بھیگنا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی مینٹے کو کڑا پاتا ہے اور ان میں سے کچھ بدیهیات ہیں حالانکہ کبھی ان میں بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں جن کو حل کرنے کے لئے انظار دقیقہ کی حاجت پیش آتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے اور اسی وجہ سے نظریات میں عقلاء کا اختلاف بکثرت ہے۔

تشریح

یہاں سے سوفسطائیہ کی دلیل بیان کر کے اس کی تردید کی جائے گی۔ حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور نظری۔ نظری وہ ہے کہ جو نظر و فکر سے حاصل ہو جیسے العالم حادث، اور ضروری وہ ہے جس میں نظر و فکر کی حاجت نہ ہو اور وہ ہر ہر مائل کو حاصل ہو سکے پھر جمہور کے نزدیک ضروریات کی سات قسمیں ہیں۔ بدیهیات، حسیات، وجدانیات، فطریات، تجربیات، حدسیات، متواترات۔ یہاں مسئلہ صرف دو کا ذکر کرنا ہے حسیات اور بدیهیات۔ حسیات وہ ہیں جو حواس ظاہرہ سے حاصل ہوں جیسے النار حارۃ اور بدیهیات یعنی اولیات وہ ہیں جن پر تصور و ظہن کے بعد عقل حکم جاری کر سکے جیسے الكل اعظم من الجزء۔ بہر حال حسیات میں جس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بھیگنا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی کو میٹھا کڑوا لگتا ہے اور بسا اوقات معدوم کو موجود سمجھ لیا جاتا ہے جیسے دو پہر میں دور سے ریت کو دیکھ کر پانی سمجھ لیا جاتا ہے اور کشتی سوار کو کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے نیز موٹر یا ٹرین میں سوار کو زمین گھومتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور ضروریات میں کچھ بدیهیات

ہیں جن میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے جیسے معتزلہ کہتے ہیں "الانسان خالق لا فعالہ بدایتہ" اور مشبہہ کہتے ہیں "کل موجود فہو فی مکان وجہہ بالبدایتہ" حالانکہ اشاعرہ انکو باطل قرار دیتے ہیں اور بدیہیات میں ایسے ایسے شبہات و اعتراضات پیش آجاتے ہیں جکو حل کرنے کے لئے بڑی دقت نظر سے کام لینا پڑتا ہے جب یہ صورت ہے تو یقیناً حسیات و بدیہیات کے اوپر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، اور جب ضروریات سے اعتماد اٹھ گیا تو چونکہ نظریات ضروریات کی فرع ہے اس سے بدرجہ اولیٰ اعتماد ختم ہو گا لہذا ثبوت حقائق اشیاء اور ان کے علم کے تحقق کا کوئی ذریعہ نہیں رہا اس لئے ہم نے انکا انکار کر دیا ہے۔ اور نظریات کے اندر اختلافات کثیرہ کا پیدا ہونا اس کی کھلی دلیل ہے کہ ایک فریق عالم کو قدیم کہتا ہے اور دوسرا اسکو حادث کہتا ہے۔ اس سے معلوم ہو کہ اگر نظریات موصل الی العلم ہوتے تو اختلافات واقع نہ ہوتے۔

قلنا غلط الحسرة في البعض لاسباب جزئية لا ينافي في الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلافات في البدیہی لعدم الالاف والخفضاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات۔

ترجمہ

ہم کہیں گے کہ جس کا غلطی کرنا اسباب جزئیہ کی وجہ سے بعض چیزوں میں اسباب غلطی کے منتفی ہونیکے وقت بعض چیزوں کے سلسلہ میں جزم کے منافی نہیں ہے اور انس نہ ہونکی وجہ سے یا تصور کے اندر پوشیدگی کی وجہ سے بدیہی کے اندر اختلافات بدایت کے منافی نہیں ہیں اور انظار کی خرابی کی وجہ سے اختلافات کی کثرت بعض نظریات کی حقانیت کے منافی نہیں ہے۔

تشریح

یعنی اگر کھینکا اپنے اس نقص کی وجہ سے اور صفراوی (جس پر صفراء کا غلبہ ہو جاتا ہے) اپنے اس مرض کی وجہ سے اگر محسوسات میں غلطی کریں تو اس سے بالکل علم محسوسات کی نفی کیے کی جا سکتی ہے۔ نیز ایک بدیہی چیز میں بھی وہ شخص اختلاف کر سکتا ہے جس کو کبھی اس بات سے واسطہ ہی نہ پڑا ہو جیسے "الممكن محتاج في وجوده الى علّة" بدیہی ہے مگر جس نے آج تک لفظ ممکن اور لفظ علت ہی کو نہ سنا ہو وہ اسی کو نظری سمجھ سکتا ہے اور اس میں اختلاف کر سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر آدمی اس میں اختلاف ہی کریگا بلکہ اختلاف اسباب جزئیہ کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نظریات میں گھستتا ہے لیکن وہ تو انین نظر کی رعایت نہیں کر پاتا اسلئے غلطی کرتا ہے اور پھر اختلاف رائے کرتا ہے تو ایسا اختلاف نظریات کی حقانیت کو ختم نہیں کر سکے گا۔

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى الْمَنَظَرَةِ مَعَهُمْ خَصُوصًا مَعَ الْأَادِرِيَّةِ لِأَنَّهُمْ لَا يَعْتَرِفُونَ بِمَعْلُومٍ لِيُثَبَّتَ بِهِ مَجْهُولٌ بَلِ الطَّرِيقُ تَعْذِيبُهُمْ بِالنَّارِ لِيَعْتَرَفُوا أَوْ يَحْتَرَفُوا.

ترجمہ

اور حق بات یہ ہے کہ سوفسطائیہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصاً لاادریہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ کسی محکوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ اس کے ذریعے سے کسی مجہول کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینا ہے تاکہ اعتراف کریں یا جہالتیں خصوصاً مفعول مطلق ہے، اس کا استعمال مبالغہ کیلئے ہوتا ہے اور چند ہم مثل چیزوں کے درمیان امتیاز پیدا کرنے کے لئے اس کا استعمال ہوتا ہے۔

تشریح

شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مناظرہ کا مقصد مطلوب کا اثبات یا الزام خصم ہے اور یہ دونوں باتیں اس وقت ہو سکتی ہیں کہ کچھ مسلمات پر مناظرہ کی بنیاد رکھی جائے اور ان کے یہاں کچھ مسلمات و معلومات ہیں ہی نہیں تو پھر ان کے ساتھ مناظرہ بے سود ہے یعنی مناظرہ کارگر نہ ہوگا۔

البتہ مناظرہ کی ایک صورت ہے کہ انکو آگ میں ڈال دیا جائے، اب یہ دو حال سے خالی نہ ہو گا یا تو وہ جل جائیں گے یا اعتراف کر لیں گے کہ تکلیف ہو رہی ہے اور لذت اور الم کے درمیان فرق ہے۔

یہاں شارح کرام نے بہت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلانا تو ممنوع ہے ایسی بات شارح نے کیوں فرمائی اور پھر اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مگر یہ سب تکلفات ہیں اور شارح کی مراد صرف یہ ہے کہ سوفسطائیہ کو الزام دیئے کا صرف یہ طریقہ ہے جواز و عدم جواز سے صرف نظر کرتے ہوئے۔

شرح مقاصد صحت میں اسی مفہوم کو ایسے بیان کیا گیا ہے ”فالطریق معہم التغذیب ولو بالنار فاما ان یعترفوا بالالم وہومن الحسیات وبالفرق بینہ و بین اللذۃ وہومن العقلیات وفیہ لطلان لمذہبہم وانتشار علیہم واما ان یضربوا علی الانکار فیحترقوا وفیہ اضحلال لثائرۃ قننتہم والظفار لثائرۃ شعلتہم۔ شرح مواقف ص ۱۱۱“

پراسی مفہوم کو بہت سلیس انداز میں بیان کیا ہے۔

وَسُوفِطَا اسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمَمُوهَةِ وَالْعِلْمِ الْمَزْخُوفِ لِأَنَّهُ سَوْفَا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ وَالْحِكْمَةُ وَاسْطَا مَعْنَاهُ الْمَزْخُوفُ وَالْغُلَطُ وَمِنْهُ اسْتَقْتَتِ السَّفْسَطَةُ كَمَا اسْتَقْتَتِ الْفَلَسَفَةُ مِنْ فِيلَا سَوْفَا أَيْ حُبِّ الْحِكْمَةِ۔

ترجمہ

اور سوفسطا ملطع سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کئے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفاس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطا کے معنی مزین اور غلط کے ہیں اور

اسی سے سفسطہ مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلا سوف سے مشتق ہے جس کے معنی محب الحکمت کے ہیں۔
تشریح سوفکسطا سین کے ضمہ اور فاسکے فتح کے ساتھ یونانی لفظ ہے جس کے معنی ہیں ایسی حکمت جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا لیکن اس کا استعمال ترین باطل میں ہونے لگا کیونکہ اس میں ایسا ہی دھوکہ ہے جیسے لوہے وغیرہ پر سونے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے اور تو یہ بابتغیل کا مہدر ہے جو ماڑے ماخوذ ہے کیونکہ ماڑی کی اہل موہ ہے۔ علم مزخرف یہ حکمت موہ پر عطف تفسیری ہے اور مزخرف موہ کے معنی میں ہے کیونکہ یہ زخرف سے ماخوذ ہے جسکے معنی سونے کے ہیں پھر ہر اس باطل کو مزخرف کہنے لگے جس کو حق کی صورت میں پیش کیا جائے۔

اب سوال پیدا ہوا کہ سوفسطا کے یہ معنی آپسے کیسے بیان کئے؟ تو جواب دیتے ہیں کہ سوفاس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطاف اس کے معنی مزخرف اور غلط کے ہیں تو دونوں کو ملا کر حکمت اور باطل علم، یہ معنی اس کے ہوئے وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

یہ لفظ یونانی تھا پھر اہل عرب نے اسکو معرب بنا کر اس سے سفسطہ کو مشتق کیا ہے جو بشرۃ کے وزن پر ہے جس کا بیان سلم العلوم کے ص ۱۶۹ پر ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں سوفسطا سفسطہ سے ایسے ہی مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلا سوف سے مشتق ہے اسلئے کہ فیلا کے معنی محب اور دلدادہ کے ہیں اور سوفاس کے معنی علم و حکمت کے ہیں تو اسکے معنی ہوئے محب الحکمت یعنی حکمت کا دلدادہ اور پھر اہل عرب نے اسکو معرب بنا کر اس سے فلسفہ مشتق کیا ہے۔
 محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ کتب دینیہ کو سوفسطائیہ کے شبہات سے شروع کرنا طالبان حق کو گمراہ کرنا ہے مگر اس کا تحقیقین نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ طلبہ کو تحقیق حق کا جذبہ ہو اور وہمیات سے احتراز کا مادہ پیدا ہو اور شبہات باطلہ سے بچنے کی صفت پیدا ہو۔



یہاں چھ باتیں قابل توجہ ہیں (۱) مصنف نے ماقبل میں حقائق الاشیاء ثابتہ و العلم بہا متحقق کہہ کر سوفسطائیہ پر رد فرمایا جو حقائق اشیا کا انکار کرتے ہیں، تو ان کے انکار کا منشاء یہ ہے کہ اسکے جس اور بدایت عقل اور نظر میں خرابی اور فساد ہے لہذا ضرورت پیش آئی کہ اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ سوفسطائیہ کی عقل اور بدایت اور حواس معطل ہیں ورنہ ایسی بے تکلی بات نہ کہتے لہذا مصنف نے فرمایا و اسباب العلم (۲) اعتقاد میں اگر احتمال غیر نہ ہو تو اس کو جزم کہتے ہیں پھر اعتقاد جازم واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق ہے تو زوال کو قبول کرے گا یا

نہیں اگر زوال کو قبول کرے تو یہ تقلید ہے ورنہ یقین ہے۔ اور اگر احتمالِ غیر ہو تو پھر دو صورتیں ہیں، دونوں طرفین مساوی ہیں یا نہیں، اگر مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں اور اگر مساوی نہ ہوں بلکہ ایک طرف راجح اور دوسری مرجوح ہو تو جانبِ راجح کو ظن اور جانبِ مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔

جہل مرکب کو اسلئے جہل مرکب کہتے ہیں کہ اس میں جہالتین کا اجتماع ہے ایک تو نہ جاننا اور دوسرے نہ جاننے کو نہ جاننا۔ ولذا قیل: آئیں کہ نذاند و نذاند کہ نذاند، ورجہل مرکب ابد بماند۔

۳۳، علم کے اسباب تین ہیں۔ حواسِ سلیمہ اور خبرِ صادق اور عقل۔ اسلئے کہ سبب یا تو خارج چیز ہوگی یا غیر خارجی، اول خبر صادق ہے، اور اگر داخلی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں سببِ آلہ غیر مدرک ہے یا آلہ مدرک، اول حواسِ ظاہرہ اور دوسرے عقل ہے۔

۳۴، یہ اسبابِ مخلوق کے واسطے ہیں کیونکہ مخلوق کو اسباب اور واسطہ کی ضرورت ہے، رب اللہ کا علم وہ اس کا ذاتی ہے تحصیل نہیں ہے پھر اس مخلوق میں مکلفین انسان، فرشتے اور جنات داخل ہیں۔

۵۵، آئیں مرقعات میں علم کی پانچ تعریف پڑھی ہیں اور سلم العلوم میں ایک پڑھی ہے العلم المتصوری و هو الحاضری عند المدرک۔ ہم نے اس عبارت کی شرح اور علم کے نظری اور بدیہی ہونے پر تفصیلی کلام "الکلام المنظم فی توضیح مافی السلم" میں کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امارازی علم کو بدیہی مانتے ہیں اور امام غزالی اور متکلمین نظری مانتے ہیں پھر امام غزالی نظری اور متکلمین التحذیر قرار دیتے ہیں اور حضرات متکلمین نظری متیسرے التحذیر قرار دیتے ہیں۔ والتفصیل فی الکلام المنظم۔

۶۴، آج علم کی دوسری تعریف بیان کی جا رہی ہے "هو صفة يتجلى بها المذکور لمن قامت هي" یعنی علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس آدمی کے اندر یہ صفت ہو اس کے سامنے وہ چیز قابلِ ذکر اور قابلِ تعبیر لفظی ہو متفق ہو کر سامنے آجائے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں حاصل شدہ اس روشنی اور نور کو علم کہتے جو انسان کیلئے ایک ملکہ اور قابلیت ہے کہ جس کے ذریعہ مذکور مجملی اور منکشف ہو جائے۔ اور دوسری تعریف یہ بیان کی جاتی ہے: "هو صفة توجب تمییزاً لا یحتمل النقیض" یعنی علم وہ ایسی کیفیت انجلائیہ ہے جو معلومات کے درمیان ایسا امتیاز پیدا کر دے کہ اس امتیاز میں اپنی ضد کا احتمال نہ رہے جیسے آپ کو معلوم ہو گیا کہ وضو کے فرض چار ہیں اور چار کے علاوہ نہیں ہیں نہ کم اور نہ زیادہ تو آپ کو ایسا امتیاز حاصل ہے کہ جس میں اپنی ضد کا احتمال نہیں، اسی کو علم کہتے ہیں۔

بہر حال یہ علم کی دو تعریف ہیں لیکن ان دونوں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ تعریف اول ادراکِ حواس اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ سب کو شامل ہے اور دوسری تعریف حواس کے ادراک اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ کو تو شامل ہے مگر تصدیقات غیر یقینیہ

کو شامل نہیں تو تصدیقات غیر یقینیہ علم ہے یا نہیں تو ان دونوں تعریفوں میں تعارض ہو گیا، اول تعریف کی رُو سے علم ہے اور ثانی کے اعتبار سے نہیں ہے۔

سوال :- پہلی تعریف ان تمام چیزوں کو کیسے شامل ہے؟

جواب :- اس لئے کہ اس میں مذکور کی تجلی ہوتی ہے، مذکور کے معنی ہیں قابل ذکر شئی خواہ وہ موجود ہو یا معدوم۔ لہذا جو اس کے ادراکات بھی ذکر کئے جا سکتے ہیں اور وہاں تجلی اور انکشاف ہوتا ہے اس لئے کہ کسی چیز کو دیکھ کر، سُن کر، سونگھ کر اس کا انکشاف ہو جا تا ہے تو محکوم ہوا کہ جو اس کا ادراک بھی علم کہلاتا گا نیز تصورات کا بھی انکشاف ہوتا ہے جیسے آپنے لال قلعہ اور جامع مسجد یا اس کے علاوہ کوئی چیز دیکھی تو یہ چیزیں آپ پر واضح اور منکشف ہو گئیں اور یہ چیزیں ذکر کے قابل بھی ہیں لہذا علم کی مذکورہ تعریف ان تصورات کو مشتمل ہو گی۔

نیز تصدیقات کی دو قسمیں ہیں ایک تو یقینی (یقینی کی تعریف گذر چکی) اور دوسرے غیر یقینی، یقینی کے علاوہ ساری چیزیں غیر یقینی کہلاتیں گی جیسے ظنات، شکیات، وہمات۔ مگر انکشاف یہاں بھی ہوتا ہے اور یہ چیزیں ذکر بھی کی جا سکتی ہیں اس لئے علم کی مذکورہ تعریف ان سب کو شامل ہو گی۔

سوال :- دوسری تعریف غیر یقینیات کے علاوہ سب کو کیسے شامل ہے؟

جواب :- محسوسات کے اد پر مہور کا اور مدركات کے اد پر معانی کا اطلاق ہوتا ہے اور چونکہ اس تعریف میں معانی کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس لئے یہ تعریف اس امتیاز پر بھی صادق آئے گی۔ جو محسوسات کے اندر ہوا اور اس امتیاز پر بھی جو معانی کے اندر ہوا البتہ جن لوگوں نے ادراک جو اس کو خارج کیا ہے تو انھوں نے معانی کی قید لگا کر ایسے تعریف کی ہے جو صفتہ توجب متمیز اہل المعانی لا یحتمل النقیض۔ لیکن یہ قید چونکہ وہاں مذکور نہیں ہے اس لئے ادراک جو اس اور معانی جو ممتاز ہوں ان پر علم کی تعریف صادق آئے گی۔ اور مہور کے قول محقق کے مطابق تصورات کی نقیض نہیں آتی لہذا تصورات کے اد پر بھی یہ تعریف صادق آئے گی کیوں کہ یہاں بھی ایسا امتیاز ہے کہ جہیں احتمال نقیض نہیں ہوتا اور مسلم العلوم کے اد اہل میں جہاں تصورات کے نقائص کا ذکر ہے وہ نقیض لغوی ہے، اصطلاحی نہیں ہے۔ فلا تعارض بینہما۔

نیز تصدیقات یقینیہ جیسے اللہ قدیر، الاسلام حق، فرض الوضوء اربعۃ وغیرہ کہ ان میں ایسا امتیاز حاصل ہے جس میں احتمال ضد نہیں ہے۔ ان کے اد پر بھی تعریف علم صادق آئے گی۔
رہی تصدیقات غیر یقینیہ، تو یہاں ایسا امتیاز نہیں ہے جس میں احتمال ضد نہ ہو بلکہ اپنی ضد کا احتمال ہے جیسے ناطق میں وہم، نیز جہل مرکب میں امتیاز نہیں ہوا کمالا یخفی، اور اگر امتیاز ہوتا تو اسکو جہل مرکب ہی کیوں کہا جاتا اس لئے ان تمام پر علم کی ثانی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا تعارض دونوں تعریفوں میں کیوں ہے؟
 شارح علیہ الرحمہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تاویل سے دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہو جائیگا۔
 یعنی تصدیقاتِ غیر یقینیہ دونوں تعریفوں کے اعتبار سے علم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گی اور وہ تاویل
 یہ ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی سے مراد وہ انکشاف تام لیا جائے جو ظن کے مقابل ہے، اور یہ بھی مسلم ہے کہ
 اعتقادات میں ظن کا اعتبار نہیں ہوتا تو جب ظن ہی علم کی تعریف سے خارج ہو گیا بقیہ چیزیں بدرجہ
 اولیٰ خارج ہو جائیں گی۔

گویا کہ المطلق اذا اطلق بمراد بلا الفرقہ الکامل کے طریقہ پر تجلی سے انکشاف تمام مراد ہے
 اب دونوں تعریفوں کا مآل متحد ہو گیا اور تعارض ختم ہو گیا۔
 جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں !

واسباب العلم وهو صفة تجلّی بها المذکور لمن قامت ہی ب، ای یتضم ویظهر ما یدکر
 ولیکن ان یعبر عنه موجوداً کان او معدوماً فی شمل ادراک الحواس و ادراک العقل
 من التصورات والتصدیقات الیقینیة وغیر الیقینیة بخلاف قولهم صفة توجب تمیزاً
 لا یحتمل النقیض فانه وان کان شاملاً لادراک الحواس بناء علی عدم التکید بالمعانی
 وللتصورات بناء علی انها ولا نقائص لها علماً ما زعموا لکن لا یحتمل غیر الیقینیات من
 التصدیقات هذا، ولكن ینبغی ان یحمل التجلی علی الانکشاف التام الذی لا یحتمل
 الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق او المخلوق من المملک والانس والجن
 بخلاف علم الخالق تعالیٰ فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة الحواس السلیمة
 والخبر الصادق والعقل بحکم لاستقراء وجه الضبط ان السبب ان کان من خارج
 فالخبر الصادق والا فان کان الة غیر مدرک فالحواس والا فالعقل۔

ترجمہ

اور علم کے اسباب اور علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ منکشف ہو جائے مذکور اس
 شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جائے وہ چیز جس کا ذکر
 کیا جاسکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو موجود ہو یا معدوم ہو، تو یہ تعریف شامل ہے حواس کے ادراک کو
 اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات کو اور تصدیقاتِ یقینیہ اور غیر یقینیہ کو بخلاف ان کے اس قول
 کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز کو ثابت کرے جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو پس یہ تعریف
 اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو بنا کر تے ہوئے معانی کے ساتھ مقید کرنے کے ساتھ۔

(اور شامل ہے) تصورات کو بنا کر کرتے ہوئے اس پر کہ تصورات کی نقیض نہیں ہیں جیسا کہ مناطقہ نے گمان کیا ہے لیکن یہ تعریف شامل نہیں ہے تصدیقات میں سے غیر یقینیات کو اسے محفوظ کر لو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کو (جو پہلی تعریف میں ہے) اس انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہ ہو اس لئے کہ علم ان کے نزدیک ظن کا مقابل ہے (علم کے اسباب) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کیلئے بخلاف حق تعالیٰ کے علم کے، اس لئے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ تین ہیں، حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل استقرار کے حکم سے اور ضبط کی دلیل یہ ہے کہ سبب اگر خارجی ہو تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ غیر مدرک ہو تو حواس ہیں ورنہ تو عقل ہے۔

تشریح

اسباب العلم مبتدأ ہے، اور ثانیۃً اس کی خبر ہے۔ علم کی پہلی تعریف شیخ ابو منصور مازنی سے منقول ہے سید سکنڈ نے شرح مواقف میں اس کو سبب سے اچھی تعریف قرار دیا ہے۔ شارح نے تیض اور بیض سے تجلی کی تفسیر کی ہے عیسیٰ تجلی کے معنی ظہور اور انکشاف کے ہیں اور یہاں میں تب برائے سبب ہے اور مذکور کا اطلاق موجود اور معدوم دونوں پر ہوتا ہے اور شئی کا اطلاق حقیقہً فقط موجود پر ہوتا ہے اور معدوم پر مجازاً ہوتا ہے تو اگر شئی کو استعمال کیا جاتا تو تعریف میں مجاز کا استعمال لازم آتا حالانکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال مہجور ہے اور لفظ کا لام تجلی کے متعلق ہے اور قامت میں ضمیر ہے جس کا مرجع نہفت ہے اور ہی اس ضمیر کی تاکید ہے اور بہ کی تب قامت کے متعلق ہے اور وہ ضمیر کا مرجع من ہے۔ یہ تعریف کس کس کو شامل ہے اور کیوں اسکی وجہ گذر چکی ہے دوسری تعریف میں تمیز باب تفعیل کا مصدر ہے تخفیفاً ایک یا رکوع کو حذف کر دیا گیا ہے، دوسری تعریف اصولیین کی بتائی جاتی ہے دوسری تعریف کس کس کو کیوں شامل ہے اس کا بیان تفصیل سے گذر چکا ہے پھر دونوں کو متحد کرنے کی تاویل بھی گذر چکی ہے۔ خلق کے بعد مخلوق کہہ کر شارح نے اشارہ کر دیا کہ مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے، علم ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کا خانہ زاد ہے عطیہ غیر اور مکتسب نہیں ہے کہ اس کے لئے سبب کی ضرورت ہو۔ حواس سلیمہ کی قید لگا کر حواس مرلیضہ سے احتراز ہے جیسے احوال اور صفراوی۔



العلم فی الذریعہ



آج کے سبق میں تین باتوں کا استحضر ضروری ہے۔ (۱) حکماء کے یہاں کچھ حواس باطنہ ہیں جنکو وہ جس مشترک اور خیال و ہم حافظہ، قوت متصفہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ دلیل حصر یہ ہے کہ انسان جس مفہوم کو حاصل کرتا ہے وہ یا تو کلی ہو گا یا جزئی۔ اگر جزئی ہو تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں وہ مفہوم از قبیل صُور ہو گا یا از قبیل معانی، صُور سے مراد وہ صورتیں ہیں جو حواس ظاہرہ سے محسوس و معلوم ہوتی ہیں

اور معانی سے مراد وہ امور جزئیہ ہیں جو صورت محسوسہ سے منترع ہوتی ہیں۔

خیر اگر مفہوم جزئی ہو اور صورت ہو تو اس کا مدرک جس مشترک ہے اور ان کا محافظ خیال ہے، اور معانی کا ادراک کرنیوالی قوت وہم ہے اور اس کا محافظ حافظہ ہے، اور ان تمام چیزوں میں تحلیل و ترکیب اور تفریق کا کام کرنیوالی قوت، قوت متصہفہ ہے۔ تو اس تقریب سے معلوم ہو گیا کہ جس مشترک وہ قوت ہے جو حواس ظاہرہ میں منطبع و مرتبہ صورتوں کو قبول کرتی ہے۔ اور خیال وہ قوت ہے کہ محسوسات کی صورتیں جس مشترک سے غائب ہو کر اس میں بطور اسٹاک کے جمع ہوتی ہیں۔ اور وہم وہ قوت ہے جو حواس سے قطع نظر کرتے ہوئے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے مثلاً بکری کے بچے سے محبت کا ادراک اور بھیڑیٹے سے عداوت کا ادراک، اور اس کا محافظ حافظہ ہے۔ قوت متصہفہ وہ قوت ہے جو جس مشترک سے اور وہم سے حاصل ہونیوالی صورت اور معانی کے درمیان تفصیل و ترتیب کا کام کرتی ہے مثلاً انسان کو ایک سر کا یا دو سر کا تصور کرنا یا بلا سر کا تصور کرنا۔

مگر حکماء ہی ان حواس باطنہ کے قائل ہیں متکلمین کے نزدیک ان میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے (۲) وجدان اور حواس اور تجربہ اور نظر العقل سے بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کی تعریف یہ ہے :

الوجدان قوۃ یدرک بها المعانی القائمة ببدن المدرك كالغيم والهم والفرح والعطش۔ یعنی وجدان ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہیں جیسے غم اور ہم اور فرح و سرور اور پیاس وغیرہ۔

الحس قوۃ توجب سرعة انتقال الذهن الى المطلوب العلمی من غير حاجة الى التفكير وهو ادنی مراتب الکشف۔ یعنی حس وہ قوت ہے جس کے ذریعہ مطلوب علمی کی طرف بغیر فکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

التجربة هي تکرار مشاہدۃ المسبب عن اسبابہا کالموت عن السم۔ یعنی اسباب کی وجہ سے مسبب کے مشاہدہ کا تکرار جیسے زہر سے موت کا واقع ہو جانا ہے۔

نظر العقل هو ترتیب المبادئ والمقدمات لتحصیل المجهولات من المعلومات یعنی نظر عقل وہ مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے معلومات سے مجهولات کو حاصل کرنے کے لئے لہذا آدمی کو جو بھوک پیاس کا احساس ہوتا ہے یہ از قبیل وجدان ہے اور کل کا جزر سے بڑا ہونا بدیہیہ میں سے ہے اور نور القمر مستفاد من الشمس یہ حدیثیات میں سے ہے اور سقمونیا مسہل ہے یہ تجربیات میں سے ہے اور عالم حادث ہے یہ نظریات میں سے ہے۔

(۳) یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے اسباب العلم ثلثہ، میں سبب سے کیا مراد لیا ہے؟

یعنی سبب حقیقی مراد لیا ہے یا سبب ظاہری، یا سبب مفہمی فی الجملہ۔ بہر حال تینوں میں سے جو بھی مراد لیا ہو تین کے اندر حصر درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ سبب حقیقی اور مؤثر حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ رب العزت ہے تو سبب حقیقی مراد لینے کی صورت میں سبب حقیقی صرف اللہ ہو گا کیونکہ اس کے خلق کے بغیر علم حاصل نہیں ہو سکتا تو تین کہنا غلط ہو گا۔ اور اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے لہذا پھر تین میں حصر باطل ہوا، اور اگر سبب مفہمی فی الجملہ مراد لیا جائے یعنی ایسا سبب جو کسی نہ کسی درجہ میں سبب ہو تو بھی تین میں حصر غلط ہے کیونکہ اب اسباب تین سے زیادہ ہیں، تین تو یہی اسباب مذکورہ ہیں اور باقی حق مشترک خیال و ہم حافظہ وغیرہ ہیں ان سے بھی علم حاصل ہوتا ہے (کماتر) بہر حال سبب کی جو بھی قسم مراد لی جائے اسی پر اعتراض وارد ہو گا اور تین کے اندر انحصار درست نہیں ہو گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد سبب سے مفہمی فی الجملہ ہے اور اس کے باوجود بھی تین میں حصر درست ہے، کیونکہ جب ہم نے دیکھا کہ حواس ظاہرہ سے علم حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ حیوانات کو حواس کے ذریعہ محسوسات کا علم ہوتا ہے (کمالا یخفی)، تو ہم نے حواس کو سبب علم قرار دیا، اور جب ہم نے دیکھا کہ احکام شرعیہ خبر صادق سے مستفاد ہیں تو ہم نے خبر صادق کو سبب علم قرار دیا۔ اور جب ہم نے دیکھا کہ عقل کے ذریعہ انسان کو علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو سبب ثالث قرار دیا اور رہے حواس باطنہ مذکورہ تو چونکہ متکلمین کے نزدیک یہ ثابت نہیں اور حکماء نے انکو ثابت کیا ہے اور ان کے ثبوت پر جو دلائل پیش کئے ہیں وہ تام نہیں لہذا ان کا شمار نہیں کیا اور عقل ہی کو سبب ثالث قرار دیا۔ جب یہ تین تفصیلی مقدمات ذہن نشین ہو گئے تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں !

فان قيل السبب المؤثر في العلوم كَمَا هو الله تعالى لانها بخلقها و ايجادها من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ سبب جو تمام علوم میں مؤثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے اس لئے کہ تمام علوم اس کے خلق اور ایجاد کے سبب ہیں بغیر حاسہ اور خبر اور عقل کی تاثیر کے۔
تشریح یہاں سے اسباب کے تین میں حصر کرنے پر اعتراض ہے (و بیانہ مرہ مفہم مثلاً) اشاعرہ کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اسباب مخلوقہ میں تاثیر حقیقی نہیں ہے حکماء کے نزدیک تاثیر حقیقی ہے اور مؤثر حقیقی صرف اللہ ہے لہذا اس کو سبب علم قرار دینا چاہئے تھا؟ لائنہا کی ہاضمہ کا مرجع علوم ہے۔

والسبب الظاہری كالنار للاحراق هو العقل لا غیر وانما الحواس والاخبار
 آلات وطرق في الادراك۔

ترجمہ

اور سبب ظاہری جیسے احراق (جلانا) کیلئے آگ ہے وہ صرف عقل ہے نہ کہ غیر اور اس اور اخبار اور اک کے آلات اور طرق ہیں۔

تشریح

سبب ظاہری سے مراد یہ ہے کہ اہل عرف جو سبب سمجھتے ہوں، آلات کا تعلق جو اس سے اور طرق کا اخبار سے ہے اور طرق دو نوزں وسیلہ اور ذریعہ کے معنی میں ہیں جیسے فاعل سے صدور فعل کے بعد انفعال کا پایا جانا ضروری نہیں ہے ایسے ہی جو اس کے بعد اور خبر کے بعد بدو ن عقل انفعال کا پایا جانا یعنی علم کا حاصل ہو جانا متحقق نہیں ہو سکتا، پھر آلہ جیسے جو اس ہیں یہ وسیلہ اور ذریعہ محض ہے اور طریق ایسا ذریعہ ہے جس میں پہلے سے کوئی راہ گیر گزر چکا ہو، طریق کے معنی بھی راستہ کے ہیں جس میں راہ گیر گزرا کرتے ہیں اور مخبر جب خبر دیتا ہے تو اس خبر کے ذریعہ سے جسکی خبر دی گئی ہے علم حاصل ہوگا مگر مخبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے گویا مخبر اس راستہ کو پہلے طے کر چکا ہے یہی وجہ ہے کہ جو اس کے لئے آلات اور اخبار کے لئے طرق استعمال فرمایا گیا ہے۔ بہر حال اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے تو بھی تین میں حصر کرنا غلط ہے۔

وَالسَّبَبُ الْمَفْضِي فِي الْجُمْلَةِ بَانَ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِينَا الْعِلْمَ مَعَهُ بِطَرِيقٍ جَرَى الْعَادَةُ لِشَمْلِ الْمَدْرَكِ كَالْعَقْلِ وَالْأَلَةِ كَالْحَسِّ وَالطَّرِيقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلَاثَةِ بَلْ هُنَا أَشْيَاءُ أُخَرُ مِثْلُ الْوُجُودِ الْوَحْدَانِ وَالْحَدْسِ وَالتَّجَرُّبَةِ وَنَظَرِ الْعَقْلِ بِمَعْنَى تَرْتِيبِ الْمَبَادِي وَالْمُقَدِّمَاتِ

ترجمہ

اور سبب مفعلی فی الجملہ اس طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ عادت اللہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہمارے اندر علم کا خلق فرمادے تاکہ (یہ سبب) مشتمل ہو جائے مدرک کو جیسے عقل اور آلہ کو جیسے جس اور طریق کو جیسے خبر (لہذا سبب فی الجملہ) تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ دوسری چیزیں ہیں جیسے وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر العقل مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں۔

تشریح

السَّبَبُ الْمَفْضِي، مبتدا اور لا ینحصر الخ اس کی خبر ہے، مفعلی انشاء سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں پہونچانا، سبب مفعلی فی الجملہ سے ایسا سبب مراد ہے جس کا حصول علم میں کچھ دخل ہو قریبی ہو یا بعیدی، ظاہری ہو یا خفی، بخلاق کے ساتھ حق کی قید اس طرف مشیر ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق مع السبب ہے خالق بالسبب نہیں ہے۔ بطریق جری العادة کچھ کر شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اسباب کے بعد علم کا حصول بطریق وجوب نہیں ہے بلکہ عادت الہیہ ایسے ہی جاری ہے کہ اسباب کے بعد علم کا خلق فرمادیتے ہیں (الکلام المنظم میں ہم اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں) لیشمل کالام محذوف کے متعلق ہے اسی مراد المفعلی فی الجملہ لیشمل الخ اور باقی اصطلاحات مذکورہ کی تفصیل تقریر میں گزر چکی ہے

بہر حال اگر سبب مفسی فی الجملہ مراد لیا جائے تو تین میں سے ہر درست نہیں بلکہ اب اسباب زیادہ ہوں گے۔

قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احدا لاسباب.

ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ یہ مشائخ کی عادت کے مطابق ہے مقاصد پر گفتار کرنے میں اور فلاسفہ کی باریکیوں سے اعراض کرنے میں، پس بیشک مشائخ نے جب پایا بعض ادراکات کو حاصل ہونے والے ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن میں کوئی شک نہیں خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا ان کے غیر کے، تو انھوں نے حواس کو اسباب میں سے ایک قرار دیا۔

تشریح

یہ اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق ثالث اختیار کرتے ہیں اور اگرچہ اسباب مفسی فی الجملہ بحسب التدقیق زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریباً للضبط تین میں سے ہر درست نہیں بلکہ اب اسباب زیادہ ہوں گے۔

ولمّا كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوا سبباً آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحديسات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعاً وعطشاً وان الكل اعظم من الجزع وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس.

ترجمہ

اور جبکہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے مستفاد ہے تو مشائخ نے خبر کو دوسرا سبب قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ جن کا نام رکھا ہوا ہے جس مشترک اور خیال اور وہم اور اس کے علاوہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتے اور مشائخ کو کوئی غرض متعلق نہ ہوئی، حدیسات اور تجربیات اور بدیہیات اور نظریات کی تفصیل کے متعلق اور ان سب کا مرجع عقل کی

طرف تھا تو انھوں نے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا جو مفی الی العلم ہے اس طریقہ پر کہ ہکو بھوک اور پیاس ہے اور کل جزر سے بڑا ہے، اور چاند کا نور سورج سے مستفاد ہے اور سقونیا مستہل ہے، اور عالم حادث ہے (تو بنا دیا انھوں نے علم کا سبب) عقل ہی کو اگرچہ عقل بعض چیزوں میں جس کی مدد سے (علم کا سبب ہے)

تشریح

معظم باب تفعیل سے اسم مفعول کا تصنع ہے بمعنی اکثر (ومر ایضاً) یعنی اگرچہ خبر صادق کو عقل کے اندر داخل کر دینا درست تھا مگر اس کی شان کی رفعت کے پیش نظر نیز اس کی شرافت کے پیش نظر کہ اس سے معلومات دینیہ کا اکثر حصہ مستفاد ہے اسکو مستقل سبب شمار کیا گیا ہے۔ حکماء :- عقل جزئیات کا ادراک نہیں کرتی نیز حواس ظاہرہ میں سے کوئی بھی دوسرے حاسہ کا کام انجام نہیں دیتا تو مادہ صبور جزئیہ کے غائب ہونیکے بعد اس صورت کا ادراک کرنے والی قوت کو ماننا پڑے گا اور وہ حس مشترک ہے۔

مشائخ :- یہ دلیل تام نہیں اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ بواسطہ حواس ظاہرہ اس کا ادراک عقل کرے۔ حکماء :- یہ بات مسلم ہے کہ ایک چیز سے دو فعل صادر نہیں ہوتے لہذا ضروری ہوگا کہ مادہ قبول اور ہواور مادہ حفظ اور ہواور مادہ قبول حس مشترک ہے لہذا مادہ حفظ خیال ہے۔

مشائخ :- دلیل غیر مسلم ہے، ایک ہی چیز مختلف شرطوں کے ساتھ مختلف کام انجام دے سکتی ہے جیسے زمین شکل کو قبول بھی کرتی ہے اور محفوظ بھی کرتی ہے مگر دونوں کی شرطیں جدا گانہ ہیں شکل کو قبول کرتی ہے اور اپنے مادہ اور ہیولی کے اعتبار سے اور اسکو محفوظ کرتی ہے، اپنی صورت کے اعتبار سے۔

حکماء :- اسی اصول کے پیش نظر کہ واحد سے متعدد امور کا صدور غلط ہے، معانی جزئیہ کا ادراک عقل نہیں کرے گی کیونکہ وہ مدرک کلیات ہے اور نہ حواس ظاہرہ کریں گے کیونکہ وہ صبور جزئیہ کا ادراک کرتے ہیں۔ لہذا ناچار ثابت ہوگا کہ معانی جزئیہ کا ادراک کرنیوالی قوت وہم ہے۔

مشائخ :- یہ دلیل بھی غیر تام ہے ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ ایک ہی چیز متعدد کام انجام دے سکتی ہے تو ہو سکتا ہے کہ ان کا ادراک بھی عقل کرے یا حس مشترک کرے۔

حکماء :- چونکہ مادہ قبول اور حفظ جدا گانہ ہونے چاہئیں (کما مر) تو معانی جزئیہ کا مادہ قبول وہم ہے تو مادہ حفظ حافظ ہوگا۔

مشائخ :- اس کا جواب بھی ماقبل میں گذر چکا ہے کہ واحد سے امور متعددہ صادر ہو سکتے ہیں۔

حکماء :- ہم دو تصوروں کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں مثلاً انسان کو کبھی بغیر سر کے تصور کر لیا اور کبھی دوسرا تصور کر لیا، اور ایسے ہی معانی جزئیہ کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں اور یہ تصرف کرنے والی قوت نہ عقل ہے اور نہ حواس ظاہرہ، اول تو اس لئے نہیں کہ عقل صرف کلیات کا تصور کرتی ہے اور ثانی اس لئے نہیں کہ حواس معانی کا ادراک کرتے ہیں اور تصرف کرنا ادراک کے بعد کا درجہ ہے لہذا ناچار دوسری

قوت مانی ہوگی جو اس کام کو انجام دے اور وہی قوت متصرف ہے۔
 مشائخ :- دلیل غیر تام ہے اس لئے کہ آلات کے ذریعہ عقل تصرف کر سکتی ہے۔ اس بنا پر شارح نے فرمایا کہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ ثابت نہیں ہیں تو انھوں نے مدار عقل پر رکھا اور اس کو تیسرا سبب قرار دیا۔
 خلاصہ کلام غرض کلامی عقائد دینیہ کی حفاظت و ضبط ہے اور وہ موجودات سے برہنا ضرورت بحث کرتے ہیں اور فلسفی کی غرض موجودات خارجیہ کے احوال نفس الامری کو جاننا ہے اس لئے وہ مجبوراً ہر چیز سے بحث کریں گے یعنی متکلمین اگر تدقیقات کو چھوڑ دیں تو یہ اپنی روش پر برقرار ہیں اور فلسفی کو ان ابحاث سے تعرض کئے بغیر چارہ نہیں۔

سوال :- مصنف نے اس کو مشائخ کا طریقہ کیوں قرار دیا؟

جواب :- اس لئے کہ متأخرین نے تو اپنے کلام میں فلسفی بحثیں داخل کر رکھی ہیں اور طبعیت کا زیادہ تر حصہ اپنی کتب میں داخل کر رکھا ہے۔
 ان لن اجوعاً وعطشاً - یہ وجدان کی مثال ہے۔ درحقیقت یہ ان امور میں سے ہے جس کا رب دہم ہے پھر اسکو وجدانیاں نیز قضایا اعتباریہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مگر متکلمین کے نزدیک دہم کا ثبوت نہیں تو اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

سوال :- حیوانات کے اندر تو عقل نہیں ہے حالانکہ ان معانی کا ادراک حیوانات بھی کرتے ہیں جیسے بکری بھیڑیے سے خوف کا اور اپنے بچے سے محبت کا ادراک کرتی ہے؟

جواب :- ہو سکتا ہے کہ حیوانات کو اس کا ادراک بغیر آلہ کے محض اللہ کے خلق سے ہو جاتا ہو یا ان کے لئے کوئی دوسرا آلہ ہو جس سے وہ اس کا ادراک کر لیتے ہوں۔ الکمل اعظم من الجزر بدیہی کی مثال ہے۔ ان نور القمر مستفاد من نور الشمس، یہ حدس کی مثال ہے۔ کیونکہ چاند کے نور کی کمی بیشی سورج کے قرب و بعد کے اعتبار سے ہے اور اس کی اس طرف کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسری کا منظم ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کا نور سورج کے نور سے مستفاد ہے۔ ان السقونیا مستعمل، یہ تجربی کی مثال ہے، یہ ایک گھاس کا دودھ ہے جو سوکھ کر جم جاتا ہے جس میں حرارت شدید ہے مگر اس کو مصلحات کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جاتا ہے جو صفر کو نکال دیتا ہے اور صفر کا غلبہ ہو جاتا ہے تو یرقان (ایک مرض ہے) پیدا ہو جاتا ہے۔ ان العالم حادث یہ نظری کی مثال ہے۔ ہو العقل یہ جعلوا کا مفعول ثانی ہے اسی لئے العقل منصوب ہوگا اور ضمیر ہو ضمیر کیلئے لائی گئی ہے۔ ترجمہ ہوگا: تو انھوں نے عقل ہی کو علم کا سبب قرار دیا۔

ما قبل میں اسباب علم کا اجمالی ذکر تھا اب ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے لف و نشر مرتب کے طریقہ پر حواس ظاہرہ کا بیان پہلے کیا جاتا ہے کہ حواس پانچ ہیں سمع، بصر، شمع، ذوق،

لمس، پھر ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ سمع، وہ قوت ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے اس پٹھے میں رکھ دیا ہے جسکو کان کے سوراخ میں بچھا دیا ہے، اور کیفیت اس کی یہ ہوتی ہے کہ زبان سے اور منہ سے نکلے ہوئے کلمات بقدرت خداوندی بصورت صوت ہوا سے ٹکراتے ہیں پھر یہ ہوا اس آواز کی کیفیت سے متصف ہو کر سامعین کے کانوں کے پٹھے سے ٹکراتی ہے اسوقت خداوند قدوس عادت الہیہ کے جاری ہونیکے طریقہ پر نفس میں ادراک کا خلق فرما دیتے ہیں جس سے آواز کا ادراک ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ تحریک ہوا کے لئے ایک حد مقرر ہے اور کوئی سامع اس حد سے باہر ہے تو وہاں صوت کا ادراک نہیں ہوتا۔ جیسے جب پانی میں حرکت دی جاتی ہے تو ایک مقام پر پہنچ کر حرکت کا منتہی ہو جاتا ہے جس سے آگے پانی متحرک نہیں ہوتا وہ درودہ میں بھی یہی صورت ہوتی ہے جسکو صاحب ہدایہ نے اثر التحریک فی السرایۃ فوق اثر التجاسۃ کہہ کر بیان فرمایا ہے۔ بسا اوقات آپ نے دیکھا ہو گا کہ آپ کار میں بیٹھ گئے اور شیشہ بند کر لیا اب باہر سے کوئی شخص آپ سے بات کر رہا ہے تو اس کے منہ کی حرکت تو آپ دیکھیں گے مگر آواز نہیں سنیں گے کیونکہ ہوا پر متکلفہ بالصوت آپ کے کان کے پٹھے سے نہیں ٹکراتی ہے۔

اسی طرح بھر ہے اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے ان دو پٹھوں میں رکھ لیا ہے جو کھوکھلے ہیں (درمیان سے خالی) جو مقدم دماغ سے چلتے ہیں اور حاجبین کے پاس آ کر دونوں مل جاتے ہیں بقول بعض دونوں کی صرف ملاقات ہوتی ہے اور بقول بعض دونوں کا تقاطع ہوتا ہے۔ پھر یہ دونوں آنکھوں کی طرف آ جاتے ہیں بقول اول داہنا داہنی آنکھ میں اور دوسرا دوسری آنکھ میں اور بقول ثانی داہنا بائیں آنکھ میں اور بائیں داہنی آنکھ میں (جس کی حکمت شرح میں آرہی ہے) اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر اور حرکات نیز حسن و قبح وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے یہاں بھی ادراک مخلوق خداوندی ہوتا ہے اگر ادھر سے خلق نہ ہو تو ادراک نہ ہو گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَالْحَوَاسُ جَمْعُ حَاسَةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ خَمْسٌ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالْضَرِّ وَرَقٌّ
بوجودہا واما الحواس الباطنة التي تشبہا الفلاسفة، فلا تتم دلائلہا علی الاصول
الاسلامیۃ

ترجمہ

پس حواس حاسہ کی جمع ہے، قوت حاسہ کے معنی میں پانچ ہیں اس معنی کر کے کہ عقل براہتہ ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے اور ہر حال حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں ان کے دلائل اصول اسلامیہ کے مطابق تام نہیں ہیں۔

تشریح

احواس مبتدا ہے اور خمس اس کی خبر ہے حواس حاستہ کی جمع ہے اور حواس کا مؤنث ہے اور حواس خمس خمس حواس (معنی معلوم کرنا، دریافت کرنا، سے صیغہ اسم فاعل ہے۔ اصل میں حواس ست تھا ادغام ہو کر حواس ہو گیا اور چونکہ حاستہ سے پہلے قوت موصوف ہے اس وجہ سے اس کو مؤنث استعمال کیا جاتا ہے معنی القوة الحاستہ کہہ کر شارح نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور نیز اس سے یہ بھی اشارہ ہے کہ حاستہ سے مراد وہ عضو نہیں ہے جس میں یہ قوت ہے مثلاً کان، آنکھ وغیرہ کا نام حاستہ نہیں بلکہ ان اعضاء میں جو قوت و کیفیت ودیعت ہے اس کا نام حاستہ ہے تو یہ حواس ظاہرہ پانچ ہیں بعض حضرات نے چار کہا ہے انھوں نے ذوق کو لمس کے تحت میں داخل کیا ہے اور نظام معنوی نے بچھ کہا ہے، پانچ تو یہ اور چھٹی وہ قوت ہے جس سے لذت جماع کا ادراک ہوتا ہے مگر نظام کا یہ خیال غلط ہے کیونکہ لذت جماع کا ادراک بھی لمس سے حاصل ہوتا ہے۔

قلت :- انصاف کی بات یہ ہے کہ حواس کو مجازاً سبب شمار کیا گیا ہے ورنہ حقیقت میں ان کا حال ایسا ہے جیسے عینک اور چشمہ کا کہ ان میں مادہ ادراک نہیں ہے، یہی حال حواس ظاہرہ کا ہے کہ یہ سب کے سب چشمہ کے درجہ میں ہیں اور مدارکات کا ادراک کرنیوالی قوت اور ہے اور ماقبل میں حواس کو آلات کہنا اسی جانب مشیر ہے اور بسا اوقات واسطہ پر مجازاً اذوالواسطہ کا نام بول دیا جاتا ہے اس وجہ سے ان کو سبب شمار کر لیا گیا ہے۔

معنی ان العقل الخ :- یعنی حواس کے وجود کی کیا دلیل ہے؟ تو جواب دیا کہ براہت عقل ان کے وجود پر دال ہے اسی وجہ سے ان کے وجود کا کوئی انکار نہ کر سکے گا مگر عقل کا یہ فیصلہ حواس کے وجود پر ہے عدد معین پر نہیں ہے چونکہ عدد معین براہت ثابت نہیں اسی وجہ سے اس میں عقل کا اختلاف ہو گیا ہے۔ واما احواس الباطنہ الخ :- یعنی حواس باطنہ کا ثبوت اصول اسلامیہ کے مطابق نہ ہو سکا اس لئے فلاسفہ تو ان کے قائل ہیں مشائخ متکلمین ان کے قائل نہیں ہیں، گذشتہ سبق میں فریقین کے دلائل گذر چکے ہیں خلاصہ کلام ان کے اثبات کا مدار تین اصول پر ہے۔ نمبر ۱ نفس ناطقہ مجرد عن المادہ ہے اور وہ جزئیات کا مدارک نہیں نمبر ۲ واحد سے امور متعددہ کا صدور نہیں ہو سکے گا۔ نمبر ۳ واجب تعالیٰ غیر مختار ہے لہذا اس کی جانب سے کسی پر فیض بغیر اختیار کے نہ ہو سکے گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور ہمارے نزدیک یہ تینوں اصول باطل ہیں۔ السمع :- حواس خمسہ ظاہرہ میں سے پہلی قوت سمع ہے جس کی تعریف ابھی آرہی ہے۔

سوال :- اس کو سب سے مقدم کیوں ذکر کیا؟

جواب :- یہ سب سے اشرف ہے اس لئے کہ ہر جانب سے یہ قوت ادراک کرتی ہے بخلاف بصر کے کہ صرف سامنے سے ادراک کرتی ہے، نیز فضائل و کمالات انسانیت کا مدار سمع پر ہے اسی وجہ سے آپ دیکھیں گے

کہ نابینا لوگ بڑے بڑے کمالات والے ہوتے ہیں اور جو مطلق بہرے ہیں وہ گویا کہ جانور ہیں، نیز قرآن کریم میں ہر جگہ سمع کو بصر پر مقدم کیا ہے جیسے **وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَابْصَارًا** اوافسدۃ فما اغفٰ عنہم سمعہم و ابصارہم اور جیسے **ان السمع والابصر والفؤاد الخ** اور جیسے **ختم اللہ علی قلوبہم و علی سمعہم و علی ابصارہم** اور جیسے **ولو شاء اللہ لذهب بسمعہم و ابصارہم**۔ امام فخر الدین رازیؒ تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں سمع بصر سے افضل ہے اسلئے کہ خداوند قدوس نے جہاں ان دونوں کا ذکر فرمایا ہے تو سمع کو مقدم کیا ہے اور یہ تقدم کی دلیل ہے نیز سمع نبوت کی شرط ہے نہ کہ بصر۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی پیغمبر کو بہرہ نہیں پیدا کیا، اور انبیاء میں سے ایسے حضرات ہیں جنکو سلب بینائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام نیز فقدان بصر نطق کو باطل نہیں کرتا اور سمع کا بطلان، بطلان نطق کو مستلزم **السمع و مرقۃ مودعۃ فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ** : (ترجمہ) سمع اور یہ وہ قوت ہے جو رکھ دی گئی سوراخ کے باطن میں بچھائے ہوئے پیٹھے پر ادراک کر لیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو متکلف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ ہتی جو مبتدا ہے اس کو مؤنث استعمال کیا گیا ہے یا تو برعایت خبر یا برعایت مرجع جو حاسہ ہے۔ مودعۃ باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ بمعنی رکھی ہوئی، عصب کے معنی چٹھا۔ ج اعصاب۔ یہ ایک سفید جسم ہے جو حرکت کے اعتبار سے بہت نرم ہے اور افعال و القطار میں بہت سخت ہے، اعضاء کی جس و حرکت کی اسی سے تکمیل ہے اگر کوئی پٹھا کٹ جائے یا کوئی خلط اس میں آکر اس کے راستہ کو بند کر دے تو اس عضو کی جس و حرکت باطل ہو جاتی ہے اور اسی کی وجہ سے رعشہ و فالج وغیرہ بہت سے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔

مفروش، فرش (ن، ض)، فرش سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی بچھایا ہوا۔ **مقعر**۔ تقعر سے ظون کا صیغہ ہے جس کے معنی گہرا کرنے کے ہیں اور کان کا اندرونی حصہ بھی گہرا ہی ہوتا ہے تو اس کے معنی ہوتے اندرونی حصہ، صماخ کان کا سوراخ، اللہ تعالیٰ نے کان کے سوراخ کو طیر صا پیدا فرمایا ہے تاکہ سخت آوازیں نیز گرم اور ٹھنڈی فاسد ہوائیں پہونچ کر اسے نقصان نہ پہونچائیں کیونکہ یہ قوت بہت ذکی احس ہے۔

تُدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكليف بكيفية الصوت الى الصماخ۔

ادراک کر لیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو متکلف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ۔

ترجمہ

تشریح

تُدرك صیغہ مجہول ہے۔ سوال :- صوت کی کیا حقیقت ہے ؟

جواب :- یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جو ہوا کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہ ہوائے متکلیف جب کان کے سوراخ سے ٹکراتی ہے تو تخلق باری صوت کا ادراک ہو جاتا ہے بقول بعض ہوا کی ایک کیفیت صوت سے اور صوت کی کیفیت حروف ہیں، صوت کا ادراک سمع کے ذریعہ ہوتا ہے اور آواز کا حسن و قبح سمع سے معلوم نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق وجدان سے ہے پھر آواز کو سمجھنا کہ یہ اس کی ہے اور یہ اس کی اس کا تعلق تجربہ سے ہے بقول بعض صوت، ہوا میں پیدا ہونیوالی ایک کیفیت ہے پھر جب یہ خارجی ہوا کان کے پیٹھے کے قریب والی ہوائے ٹکراتی ہے تو آوازوں کا ادراک ہو جاتا ہے۔

قُلْتُ :- قَالَوا فِي نَفْسِ يَفَاتِ الصَّوْتِ هُوَ كَيْفِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِالْهَوَاءِ تَحْدُثُ بِسَبَبِ تَمَوُّجِهِ بِالْفَرْخِ أَوِ الْقَلْعِ فَتَصِلُ إِلَى الصَّمَاخِ بِسَبَبِ وَصُولِ مَحَلِّهَا وَهُوَ الْهَوَاءُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِذَا ذُلُوكَانَ قَائِمًا بِالْهَوَاءِ كَالسَّمْعِ مِنْ قَضْرِ الْمَاءِ وَكَذَلِكَ مِنْ وَرَاءِ جِدَارِ دُقٍّ وَلَا يَشْتَرِطُ لِادْرَاكِهَا وَصُولُ الْهَوَاءِ الْمَقْرُوعِ لِهَذَيْنِ وَلِأَنَّهُ يُسْمَعُ فِي الْمَكَانِ الْعَالِيِ وَبِهِوَءٍ لَا يَنْزِلُ طَبْعًا وَلَا قَسْرًا فَتَدْبِرْ -

بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الْادْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذَلِكَ -

ترجمہ :- اس معنی کر کہ اللہ تعالیٰ نفس کے اندر اس وقت ادراک کا خلق فرمادیتے ہیں۔
تشریح :- یہاں سے شارح ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ حواس خود بخود ادراک کر لیتے ہیں یا جمہور فلاسفہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسباب کا حقہ مباشرت کے بعد بطریق وجوب مسبب پیدا ہو جاتا ہے اور اشاعرہ کا مختار یہ ہے کہ یہ سب کچھ عادت الہیہ کے جاری ہونیکے طریقہ پر ہے، اور فی النفس کی قید لگا کر اشارہ ہے کہ مدرک نفس حواس آلات ہیں (کما مر) الکلام المنظم میں ہم نے اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے۔

وَالْبَصَرُ وَهُوَ قُوَّةٌ مَوْدَعَةٌ فِي الْعَصْبَتَيْنِ الْمَجُوقَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَايَانِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَأْدِيَانِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ

اور بصیرہ قوت ہے جو ان دو پٹھوں میں رکھ دی گئی ہے جو کھوکھلے ہیں جو مل جاتے ہیں پھر دونوں جدا ہو جاتے ہیں پھر دونوں آنکھوں کی طرف پہنچ جاتے ہیں۔
 مجوفتین :- اسم مفعول ثننیہ کا صیغہ ہے باب تفعیل سے جس کے معنی کھوکھلا کر نیکے ہیں، اعصاب سب کے سبے جوف ہیں یعنی سپینڈ ہیں کھوکھلے نہیں ہیں اور روح اپنی

ترجمہ

تشریح

لطافت کی وجہ سے انہیں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کرتی ہے۔ البتہ مہر آنکھ کے دونوں پٹھے کھوکھلے ہیں جسمیں حکمت یہ ہے کہ روح نورانی کا معتد بہ حصہ اس اجوف کے ذریعہ دماغ سے آنکھوں تک پہنچ سکے۔

اللتین تلاقیان :- بھوؤں کے ملنے کی جگہ پر دونوں پٹھے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس ملتی کو مجمع النورین کہتے ہیں اور اس کی حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہوگی۔ نیز اگر کسی ایک پٹھے کو شروع میں کہیں کوئی آفت پہنچی تو آنکھ معطل نہ ہونگی۔ اور بعض حضرات نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ مرنے کی ایک دکھائی دے ورنہ پھینکنے کی طرح ایک کے دو دکھائی دیتے۔

ثم تفرقان فتادیان :- یعنی ملتی اکھا جبین پر دونوں پٹھے ملکر پھر الگ ہو جاتے ہیں۔ التادی :- بمعنی دھول د پہنچنا۔ بعض علماء تشریح کی تحقیق یہ کرتے ہیں کہ دونوں پٹھے صورت صلیب تقاطع کرتے ہیں (کما مر)

تَدْرِكُ بِهَا الْأَضْوَاءَ وَالْأَلْوَانُ وَالْأَشْكَالَ وَالْمَقَادِيرَ وَالْحَرَكَاتَ وَالْحُسْنَ وَالْقُبْحَ وَغَيْرَ ذَلِكَ مَا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى أَدْرَاكَهَا فِي النَّفْسِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةُ۔

ترجمہ

ادراک کیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر کا اور حرکات اور حسن و قبح اور اس کے علاوہ کا ان چیزوں میں سے کہ جبکہ ادراک نفس میں اللہ تعالیٰ خلق فرمادے بندہ کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت میں۔

تشریح

صنوع کی جمع اضواء بمعنی نور اور روشنی، صُور اور نُور دونوں مترادف ہیں (وہی تاہ فی کتاب التعریفات) الوان لون کی جمع ہے بمعنی رنگ، یعنی رنگ جسم کی ایک صفت ہے (وہی تاہ فی کتاب التعریفات) مبہرات میں سے ان دونوں کو اس لئے مقدم کیا کہ اولاً بالذات انھیں دونوں کو دیکھا جاتا ہے اور باقی چیزوں کو بالعرض دیکھا جاتا ہے۔ الشکل : ہو الہیئۃ الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة محیطاً او محاطاً، یعنی شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کے اعتبار سے خواہ وہ محیط ہو یا محاط۔ المقدار : ہو کم متھل قارم الذات کا لفظ السطح و الحجم التعلیمی جس کی ترجمانی طول، عرض، عمق سے کی جاسکتی ہے۔ الحركة : ہی اخروج من القوة الی الفعل علی سبیل التدریج : یعنی ان تمام کو اس قوت بصر کے ذریعہ دیکھا جاتا ہے۔ والحسن والقبح : یعنی حسن اور قبح کا ادراک بھی اس قوت سے ہوتا ہے۔ حسن و قبح جو مدرک بالعقل ہیں وہ یہاں مراد نہیں جیسے صفت کمال و نقصان، ترتب و عاقب و استحقاق ذم و مدح، ان کو آنکھ سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ یہاں حسن و قبح سے مراد خلقت کا تناسب و عدم تناسب ہے، یعنی شکل کا جب لون سے

ملاپ ہوتا ہے تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خلقت سے تعبیر کرتے ہیں تو اس خلقت کا اعتدال و تناسب حسن ہے اور عدم تناسب و اعتدال قبح ہے اور اسی حسن و قبح کا آنکھ سے مشاہدہ ہو سکتا ہے منوی حسن و قبح کا نہیں۔

تنبیہ: ایک طالب علم نے دورانِ درس معلوم کیا کہ حسن و جمال میں کیا فرق ہے؟
تو احمق نے جواب دیا کہ جمال کہتے ہیں نفس الامری کو، لہجورنی کو خواہ وہ کسی کو اچھی لگے نہ لگے اور حسن کہتے ہیں اچھا لگنے کو، کذا قال الشیخ الامام النانوتوی۔

مما یتعلق الخ :- تفسیر سابق کی جانب اشارہ ہے یعنی بصر کے استعمال کے بعد مبصرات کو دیکھ لینا بطریق عادت الہیہ ہے۔

تنبیہ: جمہور دیکھنے کی آٹھ شرطیں بیان کرتے ہیں (۱) مرنی کا کثیف ہونا در نہ لطیف عموماً نہیں دیکھا جاتا جیسے ہوا (۲) بالذات روشن ہونا جیسے سورج (۳) بالعرض روشن ہونا (۴) مرنی رانی کے سامنے ہو (۵) یا محاذات کے حکم میں ہو جیسے وہ چہرہ جسکو آئینہ میں دیکھا گیا ہے (۶) دیکھنے کا ارادہ (۷) عدم حجاب۔ (۸) بہت زیادہ دوری نہ ہونا، ہم رویت باری کی بحث میں اس پر مزید تفصیل عرض کریں گے۔



اللہ تعالیٰ نے مقدم دماغ کے اندر دو گوشت کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سر پرستان کے مثل ہیں جب شہوات سے ہوا متکلیف ہوتی ہے اور وہ ہواناک کے ہانسہ سے ٹکراتی ہے تو اللہ تعالیٰ اسی قوت مذکورہ کے ذریعہ جسکو شہم کہتے ہیں بوؤں کا خلق فرما دیتے ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قوت ذوق جرم لسان پر پھیلا دی ہے کہ جب مطہرات سے ملا ہو العاب در طوبت اس پٹھے پر جانے لے تو ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے پورے ظاہر بدن پر قوت لمس کو پھیلا دیا ہے کہ جب اس قوت کا اتصال لمبوسات سے ہوتا ہے تو اس کی گرمی اور ٹھنڈک نیز رطوبت و پیوست کا ادراک ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس حاسہ کو جس کام کیلئے پیدا فرمایا ہے وہ اسی کام کو انجام دینا آنکھ دیکھنے کا اور کان سننے کا کام کرے گی۔ البتہ بطریق امکان عقلی اس کے عکس کا جواز ہے مگر وقوع نہیں ہے کیوں کہ ان حواس میں مذکورہ تاثیرات ذاتی نہیں بلکہ مخلوق خداوندی ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ قوت بصر کے استعمال کے بعد سماعت کا خلق فرمادیں جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والشم و قوۃ مودعة فی الزائدین النابتین فی مقدم الدماغ الشبیہین بحکمۃ المتدبر
تدرك بها الروائح بطریق وصول الهواء المتکلیف بکیفۃ ذی الرائحة الی الخیشوم۔

ترجمہ

اوشتم وہ قوت ہے جسکو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں رکھ دیا گیا ہے جو مقدم دماغ میں اگتے ہیں جو پستان کے دونوں سروں کے مشابہ ہیں، اس قوت کے ذریعہ بوؤں کا ادراک ہو جاتا ہے اس ہوا کے خیشوم تک پہنچنے کے طریقہ پر جو بول والی چیز کی کیفیت کے ساتھ متکیف ہے۔

تشریح خیشوم: ناک کا بالنسہ۔ اللہ تعالیٰ نے قوت شمع کو خیشوم کے ذریعہ اذیت سے بچا دیا ورنہ اس کے بغیر دماغ قویہ دفعہ پہنچ کر اس کو معطل کر سکتی تھی۔ راجحہ: علاج کا مونت: بو، جمع رواج اور راجحات، ذی الراجحہ: بو والی چیز۔

وَالذَّوْقُ وَهُوَ قُوَّةٌ مُنْبِثَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى جِوْمِ اللِّسَانِ يَدْرِكُ بِهَا الطَّعُومَ بِمَخَالَطَةِ الرُّطُوبَةِ اللَّعَابِيَةِ الَّتِي فِي الْفَمِ بِالْمَطْعُومِ وَوَصُولُهَا إِلَى الْعَصَبِ۔

ترجمہ

اور ذوق وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں جو زبان کے جرم پر بچھا ہوا ہے اسکے ذریعہ ذائقوں کا ادراک کر لیا جاتا ہے اس رطوبہ لعابہ کے ملنے کی وجہ سے جو منہ میں ہے مطوم کے ساتھ اور اس کے پہنچنے کی وجہ سے پٹھے کی طرف۔

تشریح منبثہ، منشثہ کے معنی میں ہے صیغہ اسم فاعل۔ شارح نے ذوق اور لمس کو انبثاث سے متصف کیا اور باقی کو ایداع سے اس لئے کہ ان دونوں کا محل پہلی تونوں کے محال سے وسیع ہے، تو وہاں مودعہ کہنا مناسب تھا اور یہاں منبثہ، جرم بمعنی جسم اور عموماً اس کا اطلاق اجسام لطیفہ پر ہوتا ہے، پھر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لعاب ذائقہ کا احساس ہوتا ہے اور لعاب کو متکیف کرنا والا مطوم ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ مطوم کے اجزاء لطیفہ لعاب کے ساتھ ملتے ہیں اور اس لعاب کی معونت سے مطوم کے اجزاء لطیفہ پر بچے ہوئے پٹھے پر پہنچتے ہیں تو محسوس اجزاء لطیفہ ہیں نہ لعاب۔

وَاللَّمْسُ وَهُوَ قُوَّةٌ مُنْبِثَةٌ فِي جَمِيعِ الْبَدَنِ تَدْرِكُ بِهَا الْحَرَارَةَ وَالْبُرُودَةَ وَالرُّطُوبَةَ وَالْيَبُوسَةَ وَتُخَوِّذُكَ عِنْدَ التَّمَايُسِ وَالْإِتِّصَالِ بِهِ۔

ترجمہ

اور لمس وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے پورے بدن میں جسکے ذریعہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست اور اسکے مثل کا ادراک کر لیا جاتا ہے چھونے اور ملنے کے وقت اسکے ساتھ۔

تشریح فی جمیع البدن بخلاف المضاف ہونا چاہئے یعنی فی جمیع البدن۔ تاکہ اعتراف وازد نہ ہو۔

سوال :- پھپھڑے اور گرمے اور تلی اور جگر اور ہڈی میں تو یہ قوت لمس نہیں ہے انکے ذریعہ لمبوسات کا احساس نہیں ہوتا تو سارے بدن میں یہ قوت کیسے ساری ہوئی ؟

جواب :- عبارت بخلاف المضاعف ہے (کما مر) اور حکمت مذکورہ اشیاء کے عدم اور وجود کے سلسلہ میں یہ ہے کہ ہڈی بدن کا وزن سنبھالتی ہیں اور پھپھڑا دائمہ الحکمت ہے تاکہ سانس لیا جاسکے اور کاربن ڈائی آکسائیڈ گیس باہر جاسکے اور جگر اور تلی اغلاط کا معدن ہے اور گردہ پیشاب کی گذرگاہ ہے اگر ان میں حس رکھ دی جاتی تو برابر درد کا شکار رہتے۔ حرارت، گرمی، برودت، ٹھنڈک، رطوبت، تری، بیوست، خشکی ان سب چیزوں کا ادراک قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے و نحو ذلک اور ان کے مثل جیسے لطافت اور کثافت اور ہشاش (نرمی) اور خفت و ثقل وغیرہ کا ادراک قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

تماس باب تفاعل کا مصدر ہے۔ یہ کی ضمیر کا مرجع بدن ہے یعنی جب قوت لامسہ کا کسی بدن سے اتصال ہوتا ہے تو مذکورہ اشیاء کا ادراک ہو جاتا ہے۔

وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس توقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة ليعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لا ادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحواسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق الله عقيب الباصرة ادراك الاصوات مثلاً فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان

ترجمہ

اور ان حواس خمسہ میں سے ہر ایک حاسہ سے واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے اس شئی پر کہ یہ حاسہ جس کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حاسوں میں سے ہر ایک کو اشیا مخصوصہ کے ادراک کیلئے پیدا فرمایا ہے جیسے سمع آوازوں کے لئے اور ذوق ذائقوں کیلئے اور شہ بوؤں کیلئے ادراک نہیں کیا جائے گا کسی حاسہ سے اس چیز کا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے کیا جاتا ہے اور بہر حال یہ بات کہ کیا یہ جائز ہے تو اس میں اختلاف ہے علماء کے درمیان اور حق جواز ہے اس لئے کہ یہ محض اللہ کے خلق سے ہے بغیر حواس کی تاثیر کے تو یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوت باصرہ کے استعمال کے بعد مثلاً آوازوں کے ادراک کا خلق فرمادے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ

شی کی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ذوق سے اور حرارت کا اس قوت لمس سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تشریح

و بکل حاسۃ، توقف کا متعلق مقدم ہے، یوقف فعل مجہول ہے بمعنی واقف ہونا اور مطلع ہونا۔ فان قيل الخ :- یہ ایک اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے تو فرمایا ہے کہ ایک حاسہ دوسرے کا کام انجام نہیں دے گا حالانکہ قوت ذائقہ سے حلاوت اور برودت دونوں کا ادراک ہوتا ہے اور حلاوت کا تعلق ذوق سے ہے اور حرارت کا لمس سے ؟ تو قلنا الخ سے اس کا جواب دیا کہ منہ اور زبان میں دو قوتیں ودیعت ہیں۔ ایک ذوق اور دوسرے لمس کیونکہ لمس تو پورے بدن میں جاری و ساری ہے تو حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ سے ہوتا ہے اور حرارت کا قوت لامسہ سے فلا اشکال۔



اسباب علم تین ہیں۔ حواس سلیمہ، اور خبر صدق، اور عقل۔ حواس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب خبر کی تفصیل کا آغاز ہے خبر کہتے ہیں ایسی حکایت کو کہ جس کا حکمی عنہ اور خبر عنہ موجود ہو۔ بالفاظ دیگر نسبت کلامی کیلئے اگر کوئی خارج موجود ہو تو اسکو خبر کہتے ہیں ورنہ انشاء ہے پھر نسبت کلامی اس نسبت خارجیہ کے اگر مطابق ہو تو اسکو خبر صادق ورنہ کاذب کہیں گے مثلاً زید کھڑا ہے، اس کلام میں نسبت کلامی ہے یعنی کھڑا ہے نہ ہو کی نسبت زید کی طرف کی گئی ہے، اگر نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہو تو دونوں نسبتیں مطابق ہو گئیں لہذا یہ خبر صادق ہے اور اگر وہ کھڑا نہ ہو بلکہ بیٹھا ہو تو نسبت کلامی واقع یعنی نسبت خارجیہ کے مطابق نہیں لہذا یہ خبر کاذب ہوگی خلاصہ کلام خبر صادق کی دو تعریف کی گئی ہیں (۱) خبر کا واقع کے مطابق ہونا (مرا تفصیل) (۲) ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو نفس الامر کے مطابق ہو۔ اب ظاہر ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوئے، اور دوسری تعریف میں خبر کے اوصاف میں سے ہوئے لہذا بعض کتب کے اندر الخبر الصادق اور بعض میں خبر الصادق جو کہا گیا ہے دونوں درست ہیں۔ پہلی ترکیب تو صیغی ہے تعریف اول کے لحاظ سے اور دوسری ترکیب اضافی ہے دوسری تعریف کے اعتبار سے۔ خبر صادق کو سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول۔ خبر متواتر وہ خبر ہے جس کے خبر دینے والے اتنی تعداد میں ہر زمانہ میں ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو جائز نہیں سمجھ سکتی اور اس کا مرجع یہ ہے کہ اس سے علم یقینی قطعی حاصل ہوتا ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا۔ یہ جمہور کی تعریف ہے ورنہ بعض حضرات نے چار کی، اور بعض نے اس سے زیادہ کی شرط لگائی ہے (وسیاتی)

والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر کلامٌ یكون لنبته خارجاً تطابقه تلك النسبة

فیکون صادقاً اولاً لتطابقه فیکون کاذباً فافاً لمصدق والکذب علوهذا امن اوصاف الخبر وقد یقال ان بعض الاخبار عن الشیء علی ما هو به ولا علی ما هو به ای الا علام بنسبة تامة تطابق الواقع اولاً لتطابقه فیکونان من صفات المخبر فمن ههنا یقع فی بعض الکتاب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة

ترجمہ

اور خبر صادق یعنی (وہ خبر) جو واقع کے مطابق ہو اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جسکی نسبت کیلئے کوئی خارج ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو، تو ہوگی خبر صادق یا مطابق نہ ہو تو ہوگی خبر کاذب تو صدق و کذب اس تقریر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور کبھی یہ دونوں (خبر صادق و کاذب) بولے جاتے ہیں کسی شئی کے بار میں خبر دینے کے معنی میں اس حالت کے مطابق کہ وہ شئی جس حال پر ہے (اور خبر دینے کے معنی میں) اس حال کے غیر پر کہ وہ شئی جس حال پر ہے یعنی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یا غیر مطابق کے اندر تو ہو جائیں گے (صدق و کذب) خبر کی صفات میں سے پس اسی وجہ سے واقع ہوا بعض کتابوں میں خبر الصادق صفت کے ساتھ اور بعض میں خبر الصادق اضافت کے ساتھ۔

تشریح

یچون النسبة کی قید سے جملہ انشائیہ خارج ہو گیا کیونکہ اس کی نسبت کیلئے کوئی خارج نہیں ہے۔ ”علی ما ہو بہ“ ہو کا مرجع شئی ہے اور بہ کی ہ ضمیر کا مرجع ماموہولہ ہے۔ تقدیر عبارت ایسے ہوگی ”الاخبار عن الشیء علی وجہ یکون ہذا الشیء بہذا الوجه“ یعنی ایسی چیز کے بار میں ایسی حالت پر ہونے کی خبر دینا کہ واقعہ وہ شئی اسی حال پر ہو تو یہ خبر الصادق ہے ورنہ خبر الکاذب ہے۔ ولا علی ما ہو بہ اس کو اول پر قیاس کرنا چاہئے مگر چونکہ اس میں لا داخل ہو گیا تو اس کے معنی اول کے برعکس ہوں گے یعنی کسی چیز کے بارے میں ایسی حالت کی خبر دینا کہ وہ شئی واقعہ اس حالت پر نہ ہو تو اس کی تقدیر عبارت ایسے ہوگی : الاخبار عن الشیء لا علی الوجه الذی یکون الشیء بہذا الوجه۔ الا علام الہ اس سے الاخبار کی تفسیر موجود ہے۔

علم نوعین احدهما الخبر المتواتر سمی بذلك لما انما لا یقع دفعة بل علی التعاقب التوالی وهو الخبر الثابت علی السنة قوم لا یتصور تواترهم ای لا یجوز العقل توافقهم علی الکذب ومصدقة وقوع العلم من غیر شہدہ۔

ترجمہ

(خبر صادق) دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام رکھا گیا خبر متواتر کا اس نام کے ساتھ اس لئے کہ یہ ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور پلے درپلے واقع ہوتی ہے اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے جو ثابت ہو ایسی قوم کی زبانوں پر جن کا اتفاق متصور نہ ہو یعنی

عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے اور اس کا مصداق بغیر شبہہ کے علم کا واقع ہونا ہے۔

تشریح

المؤثر، و مؤثر سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے مجروح کر کے فقط تتابع اور توالی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ تعاقب بعض کے بعد بعض کا آنا۔ توالی: لگاتار آنا۔ مصداق: اسم الہ کا صیغہ ہے، لغوی معنی ہوئے صادق آنے کا آلہ یعنی جہاں خبر متواتر صادق آئے گی وہ یہ ہے کہ اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ وقوع العلم من غیر شبہہ اس قید سے معلوم ہوا کہ اگر خبریں تردد ہو تو وہ حد تو اثر پر فائز نہیں ہے، اور چونکہ علم کا اطلاق کبھی ظن اور یقین دونوں پر کر دیا جاتا ہے اسلئے العلم کے بعد من غیر شبہہ کی قید سے ظن کو خارج کر دیا۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ خبر متواتر میں حصول جزم کیلئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انھوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے۔ اور قاضی ابو بکر باقلانی نے کہا کہ چار سے زیادہ ہوئے چاہئیں اسلئے کہ شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش آتی ہے اور خبر متواتر میں تعدیل مجزئ نہیں ہوتی، تو اگر چار کی خبر مطلقاً مفید یقین ہوتی تو شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی، انھوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے اپنے بارہ افراد بھیجے تھے کما قال اللہ تعالیٰ بعثنا منہم اثنی عشر نقیباً، اور بعض نے کہا کہ تعداد مجزئ پیش ہونا ضروری ہے انھوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن منکم عشیرون صابرون یغلبوا ما اتین اور بعض نے کہا کہ چالیس کی تعداد ضروری ہے انھوں نے فرمان باری یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المؤمنین پر قیاس کیا ہے، یہ آیت اس دن نازل ہوئی تھی جس دن حضرت عمر فاروقؓ ایمان لائے تھے اور حضرت عمرؓ کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہو گئی تھی۔ اور بعض نے کہا ستر کا ہونا ضروری ہے، انھوں نے فرمان باری و اختار موسیٰ قومہ سبعین رجلاً لمیقاتنا پر قیاس کیا ہے۔

لیکن ان تمام قیاسات اور تاویلات میں رکاکت ہے اسلئے کہ یہاں کسی دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر تعداد اس سے کم ہو تو اس سے علم یقینی حاصل نہ ہوگا۔

تنبیہ: خبر متواتر کیلئے ضروری ہے کہ مجزئ کی مذکورہ حالت از اول تا آخر ہو دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا منتہی جس ہو اور اگر وہ خبر دینی ہے تو اس کا منتہی فرمان رسالت ہو، مثلاً لندن آپ نے نہیں دیکھا مگر دیکھنے والے بھی بخیرت ہیں، نیز امام ابو حنیفہؒ کو آپ نے نہیں دیکھا مگر ہر دور میں ان کی خبر دینے والے اتنے ہیں کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو محال جانتی ہے اور اس کے آخر میں ان کے ہم عصر حضرات ان کو اپنی آنکھ سے دیکھنے والے بھی ہیں اسی کو ہم نے کہا کہ اس کا منتہی جس ہو، دس علیٰ ہذا۔

وہو بالضروریۃ موجب للعلم الضوریۃ العلم بالملوک الخالیۃ فاللازمۃ الماضیۃ والبلدان

النائیة یحتمل العطف علی الملوك وعلی الاخر منة والاول اقرب وان كان ابعَدَ۔

ترجمہ

اور یہ (یعنی خبر متواتر) ضرورتاً علم ضروری کو ثابت کرتی ہے۔ جیسے گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم، اور جیسے دور دراز کے شہروں کا علم (البلدان کے اندر) احتمال ہے ملوک پر عطف کا اور ازمنہ پر عطف کا اور اول اقرب ہے اگرچہ یہ (باعتبار لفظ) البعد ہے۔

تشریح

یعنی خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے جیسے گذشتہ زمانوں میں جو بادشاہ لوگ گذرے ہیں ہم کو ان کا علم حاصل ہے اور بغیر استدلال کے محض خبر سے حاصل ہے اور دور دراز کے شہروں کا علم ہم کو محض خبر سے بغیر استدلال کے حاصل ہے۔ یحتمل العطف الخ سے حضرت شارح یہ فرمایا چاہتے ہیں کہ البلدان النائیة کے اندر دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا عطف ملوک پر ہو اور دوسرا یہ کہ اس کا عطف ازمنہ پر ہو اول صورت میں معنی یہ ہوں گے جیسا کہ گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں میں۔ اس کے بعد شارح نے فرمایا کہ اگرچہ احتمال ان دونوں کا ہے مگر ملوک پر عطف کرنا ازمنہ پر عطف کرنے سے اولیٰ ہے اس لئے کہ اگر ازمنہ پر عطف کرتے ہیں تو یہ صرف ایک مثال بنے گی اور اگر ملوک پر عطف کرتے ہیں تو یہ دو مثالیں ہوں گی اور یہ ظاہر بات ہے کہ دو علم اور دو مثال ایک علم سے بہتر ہے اسی وجہ سے شارح نے فرمایا کہ ازمنہ پر عطف اگرچہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

فهنا امران احد هما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من الفسفا العلم بوجود مكة وبغداد وان، ليس الا بالخبر والشاخي ان العلم الحاصل به ضئيل وشرحي وذلك لان، يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتموا لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات۔

ترجمہ

پس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے اور یہ (یعنی ان کا موجب للعلم ہونا) بدیہی ہے اس لئے کہ ہم اپنے نفوس میں وجود مکہ اور بغداد کے علم کو پاتے ہیں اور یہ علم نہیں مگر خبروں کے ذریعہ اور دوسرے یہ کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو جن کے لئے اکتساب کے طریقہ کو اور ترتیب مقدمات کو جاننے کی جانب کوئی رہنمائی نہیں ہے۔

تشریح

یہنا كما مشا الى مقام شرح ہے شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو باتیں معلوم

ہوتی ہیں ایک یہ کہ خبر متواتر سے علم حاصل ہونا ایسا بدیہی امر ہے جس پر دلیل قائم کرنیکی ضرورت نہیں اسلئے کہ مکہ اور بغداد وغیرہ کا ہم کو علم حاصل ہے اور یہ فقط بذریعہ خبر معلوم ہوا ہے۔
دوسری بات یہ معلوم ہوتی کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہو گا وہ ضروری ہو گا اسی لئے بچوں کو بھی خبر متواتر سے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ وہ استدلال کے طریقوں سے ناواقف ہیں۔

تنبیہ۔ شارح نے ”فانا نجد من الفسنا“ سے جو ضرورت کو ثابت کیا ہے یہ دلیل نہیں ہے بلکہ تنبیہ ہے اس لئے کہ ضروری کی ضرورت ضرورتاً ثابت ہوتی ہے دلیل سے نہیں تو ضرورت پر بصورت دلیل جو کچھ تحریر کیا جاتا ہے اسکو استدلال نہیں کہتے بلکہ تنبیہ کہا جاتا ہے۔ مکہ مکہ کے معنی کم کرنے اور ہلاک کرنے کے آتے ہیں چونکہ مکہ میں عبادت کرنے سے گناہ کم ہوتے ہیں اور وہ ظالم جو اس کے ساتھ برائی کا ارادہ کر لے ہے ہلاک ہوتا ہے اس وجہ سے اسکو مکہ کہتے ہیں۔ بغداد اس کی اصل تھی باغ داد یعنی انصاف کا باغ بستان العدل، یہاں نوشیروان عادل کا باغ تھا جس میں وہ انصاف کیلئے بیٹھتا تھا پھر شہر کا نام بغداد ہو گیا، اس شہر کے عجائب میں سے یہ بات ہے کہ یہ مدت دراز تک خلفاء عباسیہ کا دار الخلافہ رہا ہے اور اس میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا، بہت خوبصورت شہر ہے۔ اور سڑکوں کا نظم بے نظیر ہے۔

و اما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام
فتواترہ ممنوعہ۔

ترجمہ

تشریح

اور بہر حال نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی اور یہودی کی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی تو اس کا تو اثر ممنوع ہے۔
یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے تو پھر نصاریٰ کی معتد بہ جماعت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دیتی ہے اور یہود خبر دیتے ہیں کہ دین موسیٰ تابیدی ہے یہی دین ہمیشہ رہے گا تو پھر ان دونوں باتوں کو تسلیم کیوں نہیں کیا گیا؟
شارح نے جواب دیا کہ اس کا تو اثر ممنوع ہے خبر نصاریٰ کا متواتر نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ صرف چار آدمیوں سے منقول ہے جو تو اثر کا عدد نہیں ہے۔ وفيہ تفصیل فی المطولات۔ اور یہودی کی خبر کا متواتر نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ بخت نصر نے یہود کو قتل کر دیا تھا جس کی وجہ سے تو اثر کا عدد باقی نہیں رہا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ خبر بطریق تو اثر ثابت نہیں ہے بلکہ ابن راوندی متکلم نے اس کا اختراع کر کے یہود کو اس کی تلقین کی تاکہ اس کے ذریعہ مسلمانوں سے احتجاج کریں۔

فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين واليضاً
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد -

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی جانب
ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کر تلہے مجموعہ کے
کذب کے جواز کو اس لئے کہ مجموعہ نفس احاد ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کا اصل
یہ ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور خبر متواتر چند خبر واحد کا مجموعہ ہے تو گویا کہ خبر متواتر میں
ایک ظن دوسرے ظن کے ساتھ ملتا ہے اور ظن دوسرے ظن سے ملکر یقین نہیں بن سکتا۔ جب بات یوں ہے
تو خبر متواتر کے ذریعہ یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے اور نیز خبر متواتر میں چند آحاد کا اجتماع ہے اور جب مجموعہ
میں سے ہر فرد کے اندر احتمال کذب ہے تو مجموعہ کے اندر بھی جواز کذب سونا چاہئے، لہذا یقین حاصل ہونے کی
کوئی صورت نہیں۔ آگے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں۔

قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المولف من الشعرات

ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے جو افراد کے ساتھ
نہیں ہوتی جیسے اس رستی کی قوت جب کو بالوں سے بانٹا گیا ہو۔

تشریح

جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی تمام تقریرات مسلّم مگر اس پر تو غور کیجئے کہ ایک دھاگہ
اتنا کمزور ہوتا ہے کہ معمولی سے اشارے سے ٹوٹ جاتا ہے مگر جب اس کی ڈور بانٹ
دی جاتی ہے یا اس کی رستی یا موٹا رستا بنادیا جاتا ہے تو اس میں کتنی مضبوطی اور قوت پیدا ہو جاتی ہے
یہی حال خبر متواتر کا ہے کہ اگرچہ اس میں آحاد کا ہی اجتماع ہے مگر تعداد حد تو اثر کو پہنچ گئی۔ اب اس
میں اتنی قوت پیدا ہو گئی کہ اس سے احتمال کذب ختم ہو گیا۔

فان قيل الضموريات لا يقع فيها التقاوت والاختلاف ونحن نجد العلم يكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكرت افادته
العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة -

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم پاتے ہیں ایک کے دو کا آدھا ہونے نے علم کو وجود اسکندر کے علم سے زیادہ قوی اور متواتر انکار کیا ہے اس کے مفید علم ہونیکا عقلا کی ایک جماعت نے جیسے سمجھا اور براہمہ نے۔

تشریح

یہاں سے بھی شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیں گے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ یہ علم ضروری ہو گا حالانکہ ضروری کے اندر دو باتیں ضروری ہیں ۱۔ اس میں تفاوت نہ ہو ۲۔ اس میں اختلاف نہ ہو اس لئے کہ اختلاف کا ہونا نظری ہونیکا علامت ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ ضروریات میں تفاوت بھی ہے اور اختلاف بھی، تفاوت کی دلیل یہ ہے کہ وجود اسکندر کا علم بھی بدیہی اور ضروری ہے اور ایک دو کا آدھا ہے یہ بھی ضروری ہے حالانکہ ان دونوں میں تفاوت ہے وجود اسکندر کے علم سے یہ علم زیادہ قوی اور مضبوط ہے کہ ایک دو کا آدھا ہے (کمالات الحقیقیہ) اور اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ عقلا کی ایک جماعت جیسے سمجھا اور براہمہ متواتر کو مفید علم مانتی ہی نہیں

توجہ تفاوت اور اختلاف دونوں خوبیاں یہاں موجود ہیں تو اس کو ضروری کہنا غلط ہو گیا۔

تشریح ۲۔ سمجھنا۔ سومنات کی جانب منسوب ہے یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات ہندوستان کا ایک مشہور شہر ہے اور یہ ہنود کی بڑی زیارت گاہ ہے، لوگ دور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کو آتے ہیں۔ اور ہنود کا یہ خیال ہے کہ سومنات کا بت حرکت اختیار کرے گا اور جو اس کی زیارت کرے گا اس کی روح دوبارہ انسان ہی کی صورت میں آئے گی، جس کو محمود غزنوی نے توڑ ڈھنسا شیخ سعدی شیرازی علیہ الرحمہ نے بڑی لطافت کے ساتھ اسکو بیان فرمایا ہے۔

براہمہ :- یہ ہندوستان کے کفار کی معظم قوم شمار کی جاتی ہے جو اپنے رئیس برہمن یا براہم کی جانب منسوب ہے انھیں کو پٹنٹ کہا جاتا ہے۔

قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورية بواسطة التفاوت في الالاف والعادة والممارسة والاختلاف بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات۔

ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ یہ ممنوع ہے بلکہ کبھی متفاوت ہوتی ہیں ضروری کی انواع تفاوت کے واسطے سے انس و عادت میں اور دل میں کھٹکنے کے تفاوت کے واسطے سے اور احکام کے اطراف کے تصورات میں تفاوت کے واسطے سے اور کبھی اختلاف کیا جاتا ہے ضروری میں برہمن یا براہمہ وغنا جیسے سوفسطائے تمام ضروریات میں۔

تشریح

یہاں سے شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ضروری میں من حیث الضروری تفاوت نہیں ہوتا اور اختلاف نہیں ہوتا بلکہ تفاوت کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز سے انسان کا لگاؤ اور تعلق ہے اور اس سے انس ہے اور دوسری چیز سے نہیں ہے حالانکہ دونوں ضروری ہیں مگر اول اور ثانی میں اسکو تفاوت محسوس ہوگا مگر یہ ضروری کی بنیاد پر نہیں بلکہ اس بنیاد پر ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

نیز ایسے ہی دو چیزیں ضروری ہیں مگر ایک دل میں جلدی کھٹک گئی اور دوسری میں یہ کیفیت نہیں یہاں بھی ان دونوں کے درمیان تفاوت ہوگا ایسے ہی دو حکم ہیں اور دونوں ضروری ہیں مگر دونوں کے اطراف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ میں تفاوت ہے تو حکم کے اندر بھی تفاوت ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ضروری میں جو عدم تفاوت ہے وہ ضروری ہونیکے اعتبار سے ہے اور جو تفاوت ہے یہ دیگر عوارض کی بنا پر ہے اور عوارض کی وجہ سے تفاوت کا پایا جانا ضروری ہونیکے منافی نہیں ہے۔

ربا آپ کا یہ سوال کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ متواتر میں سمیہ اور برابہ کا اختلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انکار مکابرہ اور عنادیہ پر توقف ہے جو ضرورت کے منافی نہیں ہے فرقہ سوفسطائیہ نے تمام ضروریات کا انکار کیا ہے مگر ان کے انکار کی وجہ سے ضروری کی ضرورت ختم نہیں ہوتی ایسے ہی مذکورہ دونوں فرقوں کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا اور متواتر کی ضرورت پر کوئی زد نہیں آئی۔ مکابرہ۔ بڑائی کی غرض سے بلاحق جھگڑا کرنا، اور بعض حضرات نے کہا کہ مکابرہ کہتے ہیں خصم کو الزام دینے اور اپنے فضل و کمال کو ظاہر کرنے کے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔ عنادیہ۔ برہنہ عداوت خصم کے حق کا انکار کرنا اور بعض لوگوں نے کہا کہ عنادیہ کہتے ہیں خصم کے الزام کو دور کرنے کے لئے اسے کلام کو سمجھنے بغیر جھگڑا کرنا۔



خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے۔ خبر متواتر اور خبر رسول میں یہ فرق ہے کہ اول سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم استدلالی۔ استدلالی کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے پھر شارح نے یہاں دلیل کی تین تعریفیں نقل کی ہیں، تعریف اول: دلیل کہتے ہیں کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ہو جائے۔ تعریف ثانی: دلیل وہ ہے جو ایسے قضایا سے مرکب ہو کہ جس سے دوسرا قول لازم آجائے۔ ان دونوں تعریفوں میں یہ فرق ہے کہ وجود صالح کی دلیل تعریف اول کے اعتبار سے عالم ہے کہ اس میں صحیح طریقہ سے غور و فکر کرنے سے وجود صالح کا علم ہو جائیگا۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے وجود صالح کی دلیل یہ قیاس ہے انعام الحوادث و کل حادث فلہ صانع، فللعالَم صانع۔

تیسری تعریف: دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آجائے۔ شارح نے فرمایا کہ تعریف ثالث دوسری تعریف سے مناسبت رکھتی ہے اس لئے کہ دونوں کے اندر لزوم ہے۔ بخلاف اول کے تو خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے، علم تو اسلئے حاصل ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معجزہ کے ذریعہ رسول کی دعویٰ رسالت میں تصدیق فرمائی تو اس کی بات سچی ہوگی اور اس سے علم حاصل ہوگا اور یہ علم استدلالی اس لئے ہے کہ یہ ہر شخص کو حاصل نہ ہوگا بلکہ صرف اس کو حاصل ہوگا جو آپ کی نبوت و رسالت کا قائل ہوگا اور اس بات کو مستحضر رکھے گا کہ جس شخص کی یہ شان ہوگی اس کی خبر سچی ہوتی ہے اور اس سے علم حاصل ہوتا ہے۔

تنبہ: اللہ کی قدرت کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ رسول کے ہاتھوں معجزات کو ظاہر فرماتے ہیں تاکہ متنبی کا بنی تے امتیاز ہو سکے اور معجزہ وہ امر خارق عادت ہے جس کا مقابلہ نہ کیا جاسکے جن لوگوں نے الوہیت کا دعویٰ کیا ان سے خوارق کا صدور ہو سکتا ہے اور ہوا ہے اس لئے کہ یہاں التباس کا اندیشہ نہیں ہے اور جو نبوت کا جھوٹا دعویٰ کرے اس سے خوارق کا صدور محال ہے اسلئے کہ یہاں التباس کا اندیشہ ہے لوگ دھوکے میں پڑ سکتے ہیں کیونکہ نبی انسان ہی ہوتا ہے اور خدائی کے دعویٰ میں التباس کا خطرہ اسلئے نہیں کہ سب جلتے ہیں کہ ہمارے ہی جیسا ڈیوٹ ہمارا خدا نہیں ہو سکتا۔ جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو:

وَالشَّافِي خَبَرَ الرَّسُولَ الْمُؤَيَّدَ أَوْ الثَّابِتَ رِسَالَتَهُ بِالْمُعْجَزَةِ وَالرَّسُولَ الْإِنْسَانَ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ وَقَدْ يَشْتَرِطُ فِيهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَإِنَّهُ أَعْمُ وَالْمُعْجَزَةُ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قَصْدُ بَيِّظْهُارِ صَدَقَ مِنْ ادْعَى أَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ

اور خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے وہ رسول کہ مؤید یعنی ثابت ہو چکی رسالت معجزہ کے ساتھ اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی رسول کے اندر کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے اس لئے کہ وہ عام ہے اور معجزہ وہ امر ہے جو خارق عادت ہو جس کے ذریعہ سے اس شخص کے صدق کو ظاہر کر نیا ارادہ کیا جاتا ہے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

تشیہ

باقی تفصیلات گزر چکی ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ عموماً علماء کرام یہ فرماتے ہیں کہ نبی اور رسول میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ہر رسول نبی ہوتا ہے اور نبی کے لئے رسول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ رسول کے اندر یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب نازل ہوئی ہو اس اعتبار سے رسول صرف چار ہوئے حضرت داؤد، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ اور جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مگر یہ شارح کا مختار نہیں ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مترادف ہے اس لئے کہ حضرت

اسمعیل علیہ السلام کو قرآن نے رسول اور نبی دونوں کہا ہے وَاَنَّ صَادِقَ الْوَعْدِ وَاَنَّ رَسُولًا نَّبِيًّا
باقی تفصیلات کتاب کے آخر میں اللہ آیتیں گی۔

وہوای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی او الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل
وہو الذی یمكن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری وقیل قول مؤلف من قضایا
یستلزم لذاتہ قولاً آخر فطی الاول الدلیل علی وجود الصانع ہو العالم وعلی الثانی قولنا العالم
حادث وکل حادث فله صانع واما قولہم الدلیل ہو الذی یلزم من العلم بہ العلم بشئ آخر فالثانی
افوق واما کونہ موجباً للعلم فللقطع بان من اذ لہم اللہ تعالیٰ المعجزۃ علی سیدہ تصدیقا
لہ فی دعوی الرسالۃ کان صادقا فیما اتی بہ من الاحکام وان کان صادقا یقع العلم بمضمونہا
قطعا واما انہ استدلالی فلتوقفہ علی الاستدلال واستحضار انہ خبر من ثبت رسالتہ
بالمعجزات وکل خبر ہذا اشارہ فہو صادق ومضمونہ واقع۔

ترجمہ

اور وہ یعنی خبر رسول واجب کرتی ہے علم استدلالی کو یعنی اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہو،
یعنی دلیل میں نظر کرنے سے اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے
علم تک رسائی ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل ایسا قول ہے جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو
مستلزم ہو، تو تعریف اول کے مطابق وجود صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریف ثانی کے مطابق ہمارا قول
العالم حادث وکل حادث فله صانع ہے اور بہر حال خبر رسول کا موجب للعلم ہونا تو اس بات کے یقینی ہونیکی
وجہ سے ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے جسکے ہاتھ پر معجزہ کو ابراہیم علیہ السلام کی دعویٰ رسالت میں تصدیق کرتے
ہوئے تو وہ سچا ہوگا ان احکام کے سلسلہ میں جنکو وہ لیکر آیا اور جب وہ سچا ہے تو ان احکام کے مضمون کا قطعاً علم
حاصل ہوگا اور بہر حال یہ علم استدلالی ہے اس کے موقوف ہونیکی وجہ سے اس بات کے استدلال واستحضار
کہ یہ اس کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور بہرہ خبر جس کی یہ شان ہوگی پس وہ صادق ہے
اور اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح

شارح نے دلیل کی پہلی تعریف میں لفظ توصل استعمال کیا ہے جو باب تفعیل سے ہے، جو کلفت
کی جانب مشیر ہے چونکہ استدلال کلفت پر مشتمل ہوتا ہے۔ پھر شارح نے لفظ امکان کو استعمال
فرمایا اسلئے کہ دلیل کے دلیل ہونے میں بالفعل وصول معتبر نہیں اسلئے کہ اناد اور سیب مثلاً اپنے بنانے
والے پر دلیل ہیں اگرچہ ان کے اندر کوئی غور نہ بھی کرے۔ لفظ النظر اس میں صفت کی اضافت ہوئی
کی جانب ہے۔

دلیل کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دلیل کی تیسری تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

والعلم الثابت بـ ای بخبر الرسول یضاهی ای یُشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوس والبدیهیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال النقص والتبات ای عدم احتمال الزوال بتشكك المشك فهو علم بمعنوا الاعتقاد المطابق المجازم الثابت والا لكان جهلاً او ظناً او تقليداً۔

ترجمہ

اور وہ علم جو ثابت ہے اس سے یعنی خبر رسول سے وہ مشابہ ہے اس علم کے جو ضرورۃً ثابت ہے، محسوسات و بدیہیات اور متواترات کے مثل تیقن میں۔ یعنی یقین کا احتمال نہ ہونے میں۔ اور ثبات میں یعنی زوال کا احتمال نہ ہونے میں مشکک کی تشکیک سے تو یہ ایسا علم ہے جو اس اعتقاد کے معنی میں ہے جو مطابق ہو جازم ہو ثابت ہو ورنہ وہ البتہ جہل ہو گا یا ظن یا تقلید۔

تشیخ

یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر رسول سے اگرچہ علم استدلالی حاصل ہوتا ہے ضروری نہیں ہوتا مگر تیقن اور ثبات جس طرح علم ضروری میں ہوتا ہے ایسے ہی خبر رسول کے اندر بھی ہو گا یعنی جس طرح خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور اس میں ایسا تیقن ہوتا ہے کہ غیر کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونیوالا علم بھی استدلالی ہونیکے باوجود اس میں متیقن ہوتا ہے اور جیسے خبر متواتر سے علم حاصل ہونیوالا علم ضروری زوال کو قبول نہیں کرتا خواہ کتنے ہی شبہات ڈالنے کی کوشش کی جائے، ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونیوالا علم استدلالی مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہیں کرے گا تو خبر رسول سے حاصل ہونیوالے علم کے اندر تین اوصاف ہیں، ۱) مطابق یعنی واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے ورنہ اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہا جائیگا (۲) جازم ہو، جس میں غیر کا احتمال نہ ہو ورنہ یہ ظن ہو جائیگا (۳) ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کر سکے ورنہ یہ تقلید ہوگی شارح کی عبارت والا لکان جهلاً او ظناً او تقليداً، لف و نشر مرتب کے طریقہ پر ہے یعنی جہل کا تعلق مطابق سے ہے اور ظن کا جازم سے اور تقلید کا ثابت سے۔

فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول۔ قلنا الكلام فيما علمناه خبر الرسول بان سمع من نية، او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ بات تو فقط متواتر میں ہوتی ہے پس یہ ٹوٹ جائیگی قسم اول کی جانب تو ہم جواب دینگے کہ گفتگو اس خبر کے سلسلہ میں ہے جس کے بار میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ رسول کی خبر ہے اس طریقہ پر کہ اس کو رسول کے منہ سے سنا گیا ہو یا وہ آپ سے بطریق تواتر ثابت ہو یا کسی اور طریقہ پر اگر ممکن ہو۔

تشریح

شارح ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول جہاں علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے تو متواتر ہونی کی ضرورت ہے یعنی یہ ہے اور جب خبر رسول متواتر نہ ہو تو قبیل آحاد ہو وہ صرف مفید ظن ہو کر رہتی ہے جیسا کہ اصل فقہ میں یہ اصول مقرر ہے تو جب خبر رسول آپ کے قول کے مطابق مفید یقین ہے مثلاً تواتر کے اور خبر رسول میں سے یہ حال قطع متواتر کا ہے تو ان دونوں کو الگ الگ شمار کر نیکی کیا ضرورت تھی یہ تو دونوں ایک ہیں؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول سے جو علم یقینی حاصل ہوتا ہے اس کا صرف متواتر ہی کے اندر انحصار نہیں ہے بلکہ اگر کسی فرد واحد نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے حدیث سنی ہو تو وہ مفید علم یقینی ہے اگرچہ متواتر نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ وہ خبر رسول جس کے بار میں یقین کے ساتھ خبر رسول ہونا معلوم ہو گیا وہ مفید علم یقینی ہے خواہ اس کا خبر ہونا بطریق تواتر معلوم ہوا ہو یا خود حضور سے سنا ہو یا اگر کوئی اور طریقہ الہام وغیرہ کا ممکن ہو اس کے ذریعہ علم ہو گیا مگر اولین دو سر پر حجت بن سکتے ہیں اور الہام سے اگرچہ خود یقین حاصل ہو سکتا ہے مگر وہ دو سر پر حجت نہیں ہو سکتا۔

وَأَمَّا خَبْرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّمَا يَفِيدُ الْعِلْمَ الْعَرُوضِ الشَّكِّ فِي كَوْنِهِ خَبْرُ الرَّسُولِ۔

ترجمہ

اور بہر حال خبر واحد وہ فائدہ نہیں دیتی علم کا، شبہ کے عارض ہونی کی وجہ سے اس کے خبر رسول ہونے میں۔

تشریح

یعنی وہ حدیث جو خبر واحد ہے اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا کہ اس کے خبر رسول ہونے میں ہی شبہ ہو جاتا ہے اور اگر خبر رسول ہونے میں کوئی شبہ نہ رہے تو خبر رسول بہر حال مفید علم یقینی ہوگی۔

فإن قيل فاذا كان متواتراً ومسموعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم المحصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسنيات لا استدلالاً لئلا۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جب خبر رسول متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی ہوئی ہو تو ہو گا وہ علم جو اس سے حاصل ہو گا ضروری جیسا کہ تمام متواترات اور حیات کا یہی حکم ہے نہ کہ استدلالی۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب خبر رسول متواتر ہو یا خود حضور کی زبانی سنی ہو تو اس سے آپ کے قول کے مطابق علم یقینی حاصل ہو گا مگر یہ علم یقینی ضروری ہو گا یا استدلالی، آپ اس کو بھی استدلالی فرماتے ہیں حالانکہ یہ ضروری ہونا چاہئے اس لئے کہ تمام متواترات کا حکم یہی ہے اور حیات کا حکم یہی ہے کہ اس سے حاصل ہو یا علم ضروری ہو اگر تاہم تو پھر آپ نے اس کو استدلالی کیوں قرار دیا؟

قلت العلم الضعیف فی المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول... هذا لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به، وفي المسموع من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والاستدلالى هو العلم بضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر علم بالتواتر ان خبر الرسول عليه السلام وهو حى وصرى ثم علم منه انه يجب ان تكون البينة على المدعى هو الاستدلالى۔

ترجمہ

اس جو اب۔ یعنی کہ ہم ضروری متواتر ہیں وہ اس کے خبر رسول ہونے کو جانتا ہے اس لئے کہ یہی تو وہ معنی ہیں خبر کے ساتھ اخبار کا تو اتر ہوا ہے اور حضور کی زبانی سنی ہوئی حدیث میں (علم ضروری) وہ الفاظ کا ادراک ہے اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا ادراک ہے اور استدلالی وہ اس کلام کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کو جانتا ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”البينة على المدعى واليمين على من أنكر“ تو اتر کے ساتھ یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ علم تو ضروری ہے، پھر اس حدیث سے یہ حکم معلوم ہوا کہ بینہ مدعی کے ذمہ ہے یہ علم استدلالی ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح نے اعتراض سابق کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول جو متواتر ہے یا حضور کی زبانی سنی ہوئی ہو اس میں دو پہلو ہیں ایک تو اس کے خبر رسول ہونے کو جانتا اور دوسرے اس سے ثابت شدہ حکم کا جاننا ان دونوں میں سے پہلی صورت تو ضروری ہے اور دوسری استدلالی سے حکم کا علم اسی شخص کو حاصل ہو گا جو آپ کی رسالت و نبوت کا قائل ہو گا ہر شخص کو نہ ہو گا اور الفاظ کا ادراک ہر شخص کو ہو جائیگا اگرچہ کافر بھی ہو مثلاً ابو جہل نے

آپ کی زبانی کوئی بات سنی تو اسکو اس میں کوئی شک نہ ہوگا کہ یہ آپ کا کلام ہے۔
نتیجہ: شارح نے اس حدیث کو یہاں اور شرح مقاصد میں متواتر کہلایا ہے، حالانکہ یہ حدیث مشہور ہے۔

فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبراً لله تعالى
 او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقررون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر
 بقدم زيد عند سارق قومها الى داره۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر صادق جو مفید علم ہے وہ دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ خبر صادق
 ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو ملی ہوئی ہو ایسے
 قرینہ کے ساتھ جو احتمال کذب کو دور کر دے جیسے خبر زید کے آنے کی اس کی قوم کے سبقت کرنے کے وقت
 اس کے گھر کی جانب۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے خبر صادق کا
 فقط دو کے اندر محصور کر دیا حالانکہ یہ جہر درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ
 کی خبر اور اہل اجماع کی خبر ایسے ہی وہ خبر واحد جن میں ایسے قرائن ملے ہوتے ہوں جن سے کذب اور جھوٹ کا
 احتمال ختم ہو جائے ان تمام خبروں سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو پھر دو میں محصور کیوں کیا گیا۔

قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر
 عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخير الله تعالى او خبر الملك انما
 يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذ اوصل اليهم من جهة الرسول وخبر اهل
 الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بان لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الدالة الدالة
 على كون الاجماع حجة قلنا وكذا لك خبر الرسول عليه السلام ولهذا جعل استدلالاً

ترجمہ

ہم جواب دینگے کہ مراد خبر سے ایسی خبر ہے جو علم کا سبب ہو عامۃ الخلق کیلئے محض اپنے خبر ہونے کی وجہ
 سے قطع نظر کرتے ہوئے ایسے قرائن سے جو دلالت عقل کی وجہ سے مفید یقین ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ
 کی خبر یا فرشتہ کی خبر مفید علم ہوتی ہے نسبت کرتے ہوئے عامۃ الخلق کی جانب جبکہ وہ ان تک پہنچتی ہو رسول
 علیہ السلام کی جانب سے تو اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہے اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی
 جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ خبر اہل اجماع بذات خود مفید نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان اولہ کی جانب

جو دلالت کرنیوالی ہیں اجماع کے حجت ہونے پر ہم جواب دینگے کہ ایسے ہی خبر رسول علیہ السلام ہے اور اسی وجہ سے اس سے حاصل شدہ علم کو استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

تشریح

شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری مراد سبب ایسا سبب جو عامۃً اخلاق کیلئے خبر ہونے کی حیثیت سے سبب بن سکے اب مذکورہ خبر واحد کو دیکھئے کہ وہ جو سبب علم بنی ہے دیگر قرائن کی بناء پر بنی ہے اگر وہ قرائن نہ ہوتے تو یہ خبر واحد مفید علم نہ ہوتی۔

رہا سوال خبر اللہ یا خبر الملک کا تو یہ دونوں خبر الرسول میں داخل ہیں اسلئے کہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ ارشاد فرمائیں گے وہ بواسطہ رسول ہی بندوں تک پہنچے گا اور اسی طرح فرشتہ جو خبر دے گا وہ پیغمبر کو دے گا۔ رہا سوال اجماع کا تو یہ خبر متواتر میں داخل ہے اس لئے کہ جس طرح خبر متواتر میں کثیر افراد کا اتفاق و اجماع ہوتا ہے ایسے ہی اجماع کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے، اہل اجماع کی خبر کے سلسلہ میں یہ شارح کا جواب ہے۔

بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا اور جواب دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو دلائل اجماع کی حجت پر دال ہیں مگر عجیب کا یہ جواب شارح کو پسند ہی نہیں اسی لئے اس پر اعتراض کر دیا اور کہا کہ اگر اس بنیاد پر اہل اجماع کی خبر کو تقسیم سے خارج کیا جاسکتا ہے تو پھر خبر رسول کو بھی مقسم سے خارج کرنا چاہئے حالانکہ خبر رسول بالا اجماع مقسم یعنی خبر صادق کے اندر داخل ہے خبر رسول کے حجت بننے کیلئے دلائل کا ہونا ضروری ہے یہی تو وجہ ہے کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہا گیا ہے۔

مگر شارح کا یہ اعتراض بے جا ہے شارح نے عجیب کی عرض کو سمجھ لیا اس پر اعتراض کر دیا حالانکہ عجیب کی عرض یہ ہے کہ خبر اہل اجماع خبر رسول میں داخل ہے دلائل والہ کی وجہ سے جیسے خبر رسول مقسم سے خارج نہیں ہے۔ اہل اجماع کی خبر بھی نہیں یعنی یہ خبر رسول میں داخل ہے اور عجیب کا یہ جواب شارح کے جواب سے عمدہ ہے۔ یعنی خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ماننے سے بہتر ہے اس کو خبر رسول میں داخل ماننا اس کی تائید اصولیین کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے کہ اجماع منظر حکم ہے مثبت حکم نہیں ہے۔ قدرے۔

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةُ النَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِلْعُلُومِ وَالْأَدْرَاكَاتِ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ غَرِيزَةٌ يَتَّبِعُهَا الْعِلْمُ بِالْأَنْصِبِ وَرِيَاطٌ عِنْدَ سَلَامَةِ الْأَلْأَلَاتِ وَقِيلَ جَوْهَرٌ تَدْرِكُ بِهِ الْغَائِثَاتِ بِالْوَسَائِطِ وَالْمَحْسُوسَاتِ بِالْمَشَاهِدَةِ۔

ترجمہ

بہر حال عقل وہ نفس کی ایک قوت ہے جس کے ذریعہ نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے کہ وہ ایسی فطری شے ہے کہ جس کے پیچھے آتا

ہے ضروریات کا علم آلات کی سلامتی کے وقت اور کہا گیا کہ عقل ایک جوہر ہے جس کے ذریعہ غائبات کا علم ہوتا ہے،
وسائط کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

تشریح

عقل کا استعمال چار معانی کے لئے ہوتا ہے۔ اول وہ چیز جس سے انسان و حیوان میں فرق ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان فکر و تدبیر کر کے باریک صفتیں نکالتا ہے۔ امام احمد اور حارث محاسبی نے جو کہا کہ وہ پیدائشی قوت ہے تو اس سے یہی مراد ہے۔ دوم، جائز و محال سمجھنے والی قوت طبعی کا نام عقل ہے۔ سوم، تجربہ سے جو ملکہ حاصل ہوتا ہے اسکو عقل کہتے ہیں۔ چہ شام، پیدائشی قوت کا کمال حتیٰ کہ نفسانی خواہشات چھوڑ دے اور طلب آخرت میں لگ جاتے۔ پھر عقل کی چار قسمیں ہیں۔ عقل حیوانی، یہ بچوں کیلئے ہوتی ہے جو فقط علوم و ادراکات کیلئے مستعد ہوتی ہے بالفعل حادی علوم نہیں ہوتی۔ عقل بالملکہ، یعنی قوت درجہ قوت سے نکل کر فعلیت کے ابتدائی درجہ میں آجائے اور قہورات و ادراکات کی اس میں بالفعل صلاحیت ہو جائے عقل بالفعل یہ تیسرا درجہ ہے کہ اس میں قوت استنباط پیدا ہو جائے اور یہ عقلا و دنیا کا منتہا ہے۔ عقل مستفاد، یہ چوتھا درجہ ہے کہ جس میں حاصل شدہ تمام علوم و ادراکات اس طرح جمع ہو جائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں، یہ انسانی طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء و ادران کے مخصوص متبعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔

شارح نے نقل کی تعریف یہ کی ہے ہو قوۃ للنفس بہا لتستعد للعلوم والا دراکات یعنی نفس و روح کی وہ قوت عقل کہلاتی ہے جس سے نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ علوم سے مراد علم یقینی، اور ادراکات سے مراد یقینی اور ظنی دونوں ہیں۔ عقل کی یہ تعریف بہت جامع ہے جو صہبی اور نام اور بالغ سب پر صادق ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ حارث ابن اسد الحماسی کے اس فرمان سے یہی مراد ہے ان کا قول ہے غریزة یتبعها العلم بالضروریات عند سلامة الالات - غریزہ: اس صفت کو کہتے ہیں جو اول فطرت سے اپنے موصوف کے اندر موجود ہو اسم مفعول کے معنی میں ہے بمعنی گڑھی ہوئی چیز، اور عقل کے لغوی معنی باندھنے کے ہیں عقل چونکہ اپنے صاحب کو ازکاب جرم سے روکتی ہے اس لئے اسکو عقل کہتے ہیں۔ حارث محاسبی نے غریزہ سلامۃ الالات کی قید لگا دی اس لئے کہ بغیر حواس کی سلامتی کے علم لازم نہ ہوگا جیسے نام و ادراکات کے اول کے اندر حواس کا تعطل ہے اور ثانی کے اندر ضعف ہے۔ اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے جو ہر تدبیر و تدبیر بہ الغائبات بالوسائط الخ۔ یعنی عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ ان مفہومات کا ادراک کر لیا جاتا ہے جو معلوم نہیں ہیں دلائل کے ذریعہ اور محسوسات کو حاصل کر لیا جاتا ہے مشاہدہ کے ذریعہ۔

فہو سبب للعلم صحیح بذلک لما فیہ من خلاف التسمیۃ والملاحدۃ فی جمیع النظریات و بعض الفلاسفۃ فی الالہیات بناءً علی کثرۃ الاختلاف و تناقض الاراء۔

ترجمہ

پس عقل علم کا سبب اسکی تصریح فرمائی اس وجہ سے کہ اس میں سمیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے الہیات کے اندر بنا کر تے ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آراء کے تناقض پر۔

تشریح

مصنف نے ہر اہت کیساتھ بیان فرمایا کہ عقل علم کا سبب اگرچہ یہ بات پہلے سے معلوم ہے ہی کہ اسباب علم ہی سے بحث کی جا رہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے میں سمیہ کا اختلاف ہے اور ملاحدہ کا اختلاف ہے۔ ان دونوں فرقوں کی تمام نظریات کے اندر اختلاف ہے اور یہ لوگ نظر العقل کو بالکل مفید علم نہیں مانتے، سمیہ کا بیان ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ عجم کی ایک قوم ہے یعنی ہندستان کے کفار جو شہر سومنات کی جانب منسوب ہیں۔ ملاحدہ یہ بھی عجم ہی کی ایک قوم ہے ظاہر میں رافضی ہیں اور باطن ان کا کفر ہے اور ان کا مقصود اسلام کا بطلان ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ بغیر امام معصوم کے علم حاصل نہیں ہو سکتا اور الہیات کے اندر بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ عقل فنون ریاضیہ کے اندر تو مفید علم ہو سکتی ہے الہیات میں نہیں کیونکہ الہیات فہم سے بعید ہیں، جب ان حضرات سے پوچھا گیا کہ آپ عقل کو مفید علم کیوں نہیں مانتے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عقلاء کے اختلاف کی کثرت ہے اور آراء کے اندر تناقض ہے اگر عقل مفید علم ہوتی تو کیوں اختلاف کی کثرت ہوتی اور کیوں آراء کے اندر تناقض ہوتا۔

و الجواب انّ ذلك لفساد النظر فلا يتأ في كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم على ما ذكرنا ثم استدلالاً بنظر العقل فيه اثبات ما نفيت فیتنا قضر فان زعموا انه معارضة للفساد بالفساد قلنا اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً ولا يفيد فلا يكون معارضة

ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ یہ فساد نظر کی وجہ سے ہے پس منافی نہیں ہے یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونیکے علاوہ اس بات کے کہ جو تم نے ذکر کیا ہے وہ بھی نظر عقل سے استدلال ہے۔ تو اس کے اندر اس چیز کا اثبات ہے جس کی تم نے نفی کی ہے تو تناقض پیدا ہو گیا، پس اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو فساد کا معارضہ فساد کے ذریعہ ہے تو ہم کہیں گے کہ (یہ قول) یا تو کسی شئی کا فائدہ دے گا تو فساد نہ رہا یا فائدہ نہیں دے گا تو فعل معارضہ نہ ہوا۔

تشریح

ماقبل میں مذکورہ تین فرقوں نے کثرت اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفید علم ہونیکا انکار کیا تھا اس کا جواب دیا گیا کہ اختلاف نظر و فکر کے اندر فساد اور کھوٹ کی وجہ سے ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ نظر صحیح بھی مفید علم نہیں ہوگی، جیسے اگر بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اچھی

آنکھ والے نے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلاف واقع ہے۔ دوسرا جواب الزامی ہے کہ تم نے جو کہا ہے کہ کثرت اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہے، تم نے بھی تو یہ نظر العقل ہی سے استدلال کیا ہے اس کا انکار بھی کرتے ہو اور اس سے کام بھی لیتے ہو؟

فریق مخالف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ جمہور کا قول فاسد تھا ہم نے بھی قول فاسد کو قول فاسد سے رد کر دیا ہے یعنی یہ فاسد کا معارضہ فاسد سے ہے تو ہم پر کیا اشکال ہے جیسے کو تیسرا مثل مشہور ہے۔ جمہور کو جواب سے اس پر گرفت کی گئی کہ تم نے جو بات کہی ہے اس نے کچھ فائدہ دیا یا نہیں دیا تو اسکو معارضہ کہنا غلط ہو گیا اور اگر تم کہو کہ فائدہ دیا تو اسکو فاسد کہنا غلط ہو گیا اور ہماری بات ثابت ہو گئی کہ نظر العقل مفید علم ہے

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظرياً يلزم اثبات النظر بالنظر وانما دوسرے۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہ واقع ہوتا جیسے ہمارے قول الواحد نصف الاثنين میں، اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آتا ہے اور یہ دور ہے۔

تشریح

فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظر العین مفید علم ہے۔ یہ آپ کا مقولہ ہے اب اس پر ہمارا سوال یہ ہے کہ یہ ضروری ہے یا نظری ہے آپ جو کبھی جواب دیں گے وہ اشکال سے خالی نہ ہو گا اس لئے کہ آپ اگر فرمائیں کہ ضروری ہے تو ہم کہیں گے کہ ضروری کے اندر اختلاف نہیں ہو کرتا حالانکہ اس کے اندر اختلاف موجود ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے حالانکہ ضروری ایسا ہونا چاہئے جس میں اختلاف بالکل نہ ہو سکے جیسے ایک دو کا ادھا ہے یہ ضروری ہے اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے، اور اگر آپ اس قول کو نظری مانتے ہیں تو اس کو ثابت کرنے کیلئے دوسری نظر کی حاجت پیش آئے گی اور اس سے دور لازم آئے گا جو باطل ہے آگے حضرت شارح اس اعتراض کا جواب دیں گے اولاً شق اول کو اختیار کر کے اور ثانیاً شق ثانی کو اختیار کر کے فرماتے ہیں۔

قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف أما العناد أو لقصور في الإدراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فيفيد العلم بحديث العالم بالضرورة وليس ذلك بخصوصية هذا

النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطها فيكون كل نظر صحيح مقروناً بشرائطها مفيداً للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب -

ترجمہ

ہم جواب دینگے کہ ضروری کبھی واقع ہوتا ہے اس میں اختلاف یا تو عناد کی وجہ سے یا ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے اس لئے کہ عقلیں متفاوت ہیں فطری اعتبار سے عقلاء کے اتفاق کے ساتھ اور آثار سے استدلال کے ساتھ اور اخبار کی شہادت کے ساتھ اور نظری کبھی ثابت ہوتا ہے ایسی نظر مخصوص کے ساتھ کہ جسکو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول العالم متغیر وکل متغیر حادث تو یہ فائدہ دے رہا ہے حدوث عالم کے علم کا ضرورہ اور یہ اس نظر کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کے ایسا صحیح ہونے کی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہے تو ہوگی ہر وہ نظر صحیح جو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ ملے ہوئی ہو مفید علم اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے لائق نہیں ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں پہلے شق اول کو اختیار کر کے یعنی ہم نے اس قضیہ مذکورہ کو ضروری مان لیا۔ مگر ضروری مان لیا۔ مگر ضروری کے اندر بھی کبھی اختلاف واقع ہوتا ہے جس کے اسباب بجز ت ہیں کبھی تو بر بنار عناد ضروری میں اختلاف کیا جاتا ہے اور عمدتاً حق کے انکار کو عناد کہتے ہیں اور کبھی اس لئے اختلاف ہوتا ہے کہ قضیہ کی دونوں طرفوں کے ادراک میں قصور کو تباہی ہوتی ہے لہذا ہمارا مذکورہ قول کل نظر صحیح مفید للعلم یہ قضیہ بدیہیہ ہے لیکن مخالفین نے عناد یا اپنی عقلی کوتاہی کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا ہے جیسے فرقہ سوفسطائیہ نے تمام بدیہیات کا انکار کیا ہے اب سوال پیدا ہوا کہ ادراک کے اندر قصور کیوں ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ فطرت کے اعتبار سے عقول متفاوت ہیں جس پر عقلاء کا اتفاق ہے جس کا ہم رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ عقول میں کتنا تفاوت ہے۔

واستدلال من الآثار - آثار سے مراد احادیث بھی ہو سکتی ہے اور اہل عقول کے کارناموں کا مشاہدہ بھی یعنی ہم رات دن دیکھتے ہیں کہ بعض علوم و معارف کے دقائق و حقائق تک اس طرح پہنچ جاتے ہیں کہ دوسروں کو اسکی ہوا بھی نہیں لگ سکتی۔ و شہادۃ من الاخبار - اور احادیث کی شہادت بھی اسی سلسلہ میں موجود ہے کہ عقول میں تفاوت ہے کیونکہ صحیح حدیث کے اندر عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے۔ هن ناقصات العقل والدين فربق مخالف کو یہ جواب شق اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے جو امام رازی کا مختار ہے۔

اور دوسرا جواب شق ثانی کو اختیار کر کے دیا ہے جو امام الحرمینؒ کا مختار ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم قضیہ مذکورہ کو نظری مانتے ہیں، اور نظری کو ثابت کرنے کے لئے اقامت دلیل کی حاجت پیش آئے گی اور وہ

بھی نظری ہی کہلانگی جس سے اثبات النظر بالنظر لازم آتا ہے جو مستلزم دور ہونکی وجہ سے باطل ہے لیکن نظری کو کبھی ایسی نظر مخصوص سے ثابت کر دیا جاتا ہے کہ جسکے مقدمات بالکل بدیہی اور کھلے ہوئے ہوتے ہیں تو اگرچہ وہ نظری ہے مگر ضروری المقدمات ہونکی وجہ سے اسکو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا تو اس وقت اثبات النظر بالنظر کا اعتراض ختم ہو جائیگا۔

شوق ثانی کو اختیار کر کے جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ ہم کل نظر صحیح مفید للعلم کو نظری مانتے ہیں مگر اسکو ایسی نظر سے ثابت کرتے ہیں کہ وہ گویا نظر ہے ہی نہیں کیونکہ اس کے مقدمات بدیہی ہیں۔ جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث، تو لازم آیا کہ العالم حادث چونکہ یہ بدیہی المقدمات سے لہذا دور لازم نہیں آئیگا اس کا یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ مثبت تو قضیہ کلیہ یا مہملہ ہے یعنی کل نظر صحیح مفید للعلم یہ موقوف ہے قضیہ شخصیت معلومہ بالبداہت پر (کما مر)

اور یہ قضیہ مشخصہ معلومہ بالبداہت چونکہ بدیہی ہے تو یہ قضیہ مثبتہ مثبت پر موقوف نہ ہوگا لہذا توقف الشیء علی نفسہ کی ضروری لازم نہیں آئیگی کیونکہ یہ غرابی جانیین سے لازم آتی ہے آخر میں شارح نے فرمایا کہ اس دور والے اعتراض سے بچنے کیلئے اور مزید تفصیل ہے جس کا بیان اس کتاب کے مناسب نہیں، لہذا ہم بھی اس جواب سے تعرض نہیں کرتے البتہ شرح مواقف میں اس کی تفصیلی بحث موجود ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم



جو علم عقل سے بلاہت یعنی اول توجہ سے حاصل ہوتا ہے اسکو ضروری کہتے ہیں اور جو استدلال سے یعنی دلیل میں غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے اس کو اکتسابی کہتے ہیں اور یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ استدلال کبھی علت سے معلول پر ہوتا ہے اور کبھی معلول سے علت پر ہوتا ہے۔ اول کو دلیل لیتی بھی کہتے ہیں اور تعطیل بھی اور ثانی کو استدلال کہتے ہیں۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رہنی چاہئے کہ عموماً لوگ اکتسابی اور استدلالی میں کوئی فرق نہیں کرتے ان کو مراد سمجھ لیتے ہیں حالانکہ یہ خلاف تحقیق ہے بلکہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا اور اکتسابی کے لئے استدلالی ہونا ضروری نہیں ہے۔ استدلالی کا مطلب تو یہ ہے کہ جس میں نظر و فکر کی حاجت پیش آئے اور اکتسابی وہ ہے جس میں انسان کی کارکردگی اور اس کے کسب کا دخل ہو تو اس کا کسب کبھی تو نظر و فکر بھی ہو سکتا ہے اور کبھی آنکھ سپھرائنا، اسباب فاحرہ کو استعمال میں لانا وغیرہ بھی۔

جب اکتسابی اور استدلالی میں فرق واضح ہو گیا تو اب سمجھئے کہ ضروری کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں جب ضروری استدلالی کے مقابلہ میں بولا جائے تو اس کے معنی ہوں گے جن میں نظر و فکر کی حاجت پیش نہ آئے اور جب ضروری اکتسابی کے مقابلہ

میں بولا جائے تو اس کے معنی ہوں گے جس میں بندہ کے کسب کو دخل نہ ہو بالفاظ دیگر جو بندہ کی زیر قدرت داخل نہ ہو یعنی نہ اسکی تحصیل زیر قدرت ہے اور نہ اس کا ازالہ زیر قدرت ہے۔
جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو شیخ نور الدین بخاری جنکی کتاب ہدایہ ہے ان کے کلام میں بظاہر جو تعارض معلوم ہو رہا تھا وہ ختم ہو گیا کہ انھوں نے اولاً علم حادث کی دو قسمیں کی ہیں ضروری اور کتسابی پھر کتسابی کی دو قسمیں کی ہیں ضروری اور استدلالی۔ یہاں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے مگر گذشتہ تقریر سے یہ تعارض ختم ہو گیا کیونکہ اول ضروری وہ کتسابی کے مقابلہ میں ہے اور ثانی ضروری وہ استدلالی کے مقابلہ میں ہے اور ان دونوں کی تقریفوں میں فرق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا بُدَّتْ مِنْهُ أَى مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبَدَاهَةِ أَى بِأَوَّلِ التَّوَجُّهِ مِنْ عَيْنٍ
أَحْتِيَاجٍ إِلَى تَفَكُّرٍ فَهُوَ ضَرْبٌ مِنَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ كُلُّ الشَّيْءِ أَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ فَإِنَّهُ بَعْدَ تَصَوُّرِ
مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْأَعْظَمُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ فِيهِ حَيْثُ زَعَمَ أَنَّ جُزْءَ
الْإِنْسَانِ كَالْبَدَنِ مَثَلًا قَدْ يَكُونُ أَعْظَمُ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ يَتَصَوَّرْ مَعْنَى الْجُزْءِ وَالْكُلِّ۔

ترجمہ

اور جو ثابت ہو اس سے یعنی وہ علم جو ثابت ہے عقل سے بداہت یعنی اول تو جس سے تفکر کی جانب احتیاج کے بغیر پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شے کا کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کل اور جز اور اعظم کے معنی کے تصور کے بجائے شے پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں توقف کیا اس خبیثیت سے کہ اس نے گمان کیا کہ انسان کا جز جیسے مثلاً ہاتھ کبھی اس سے بڑا ہوتا ہے تو اس نے جز اور کل کے معنی کا تصور ہی نہیں کیا۔

تشریح

اس لئے کہ ہاتھ اور پورا بدن مل کر مجموعہ ہے تو اگرچہ ہاتھ کتنا بھی لمبا ہو جب اس کو بقیہ بدن سے منفک شمار کیا جائیگا تو مجموعہ سے چھوٹا ہی ہوگا باقی باتیں بالکل سہل ہیں۔

وَمَا بُدَّتْ مِنْهُ أَى مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ سِوَاكَانِ اسْتِدْلَالٍ مِنَ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ كَمَا إِذَا رَأَى نَارًا فَعَلِمَ أَنَّ لَهَا دُخَانًا وَمِنْ الْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ كَمَا إِذَا رَأَى دُخَانًا فَعَلِمَ أَنَّ هُنَاكَ نَارًا وَقَدْ يَخْصُ الْأَوَّلُ بِاسْمِ التَّعْلِيلِ وَالثَّانِي بِالْإِسْتِدْلَالِ فَهُوَ الْكِتَابِيُّ أَى حَاصِلٌ بِالْكَسْبِ وَهُوَ مُبَاشَرَةٌ الْأَسْبَابِ بِالْأَخْتِيَارِ كَصُوفِ الْعَقْلِ وَالنَّظَرِ فِي الْمَقْدَمَاتِ فِي الْإِسْتِدْلَالِيَّاتِ وَالْأَصْغَاعِ وَتَقْلِيدِ الْحَدِثَةِ وَخَوَاطِئِ الْحَقِيقَاتِ۔

ترجمہ

اور جو ثابت ہو عقل سے استدلال کے ذریعہ یعنی دلیل میں نظر کرنے سے خواہ وہ علت سے معلول پر استدلال ہو جیسا کہ جبکہ اس نے آگ دیکھی پس جان لیا کہ اس کیلئے دھواں ہے یا معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے جبکہ دھواں دیکھا پس جان لیا کہ یہاں آگ ہے اور اول کو مخصوص کیا جاتا ہے تعلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کے ساتھ (جو عقل کے استدلال سے حاصل ہو) وہ اکتسابی ہے یعنی جو کسکے ذریعہ حاصل ہوا و کسب وہ اسباب کو استعمال کرتا ہے اختیار کے ساتھ جیسے عقل کو گردش دینا۔ (یعنی کام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلالیات کے اندر اور جیسے کان جھکا دینا اور تیلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حیات کے اندر۔

تشریح

اس کی شرح ماقبل میں گزر چکی ہے اور یہ بھی جانی پہچانی بات ہے کہ اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اسکو استدلال لٹی کہتے ہیں اور اسی کو تعلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اسکو استدلال لائی کہتے ہیں اور اسی کو استدلال لائی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اسی کی مثال شارح پیش فرما چکے ہیں۔ دوسری مثال ہم عرض کرتے ہیں تعفن اخلاط سے بخار پر استدلال استدلال لٹی ہے اور بخار سے تعفن اخلاط پر استدلال استدلال لائی ہے کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہو کر تلہے اور آگ اور تعفن اخلاط مقدم ہیں دھویں اور بخار پر۔

فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانه الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی التسابی ولا عکس کالابصار الحاصل بالقصد والاختیار۔

ترجمہ

تو اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ وہ دیکھنا جو بالقصد والاختیار ہو (کہ یہ اکتسابی تو ہے مگر استدلالی نہیں ہے)۔ تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔

واما الضروری فقد یقال فی مقابله الاکتسابی ویفتی بما لا یكون تحصیلہ مقدرًا للمخلوق ای یكون حاصلًا من غیر اختیار للمخلوق وقد یقال فی مقابله الاستدلالی ویفتی بما یحصل بدون فکر ونظر فی الدلیل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیًا ای حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختیار وبعضهم ضروریًا ای حاصلًا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض فی کلام صاحب البدایة حیث قال ان العلم بالحادث نوعان ضروری وهو ما یحدثه الله تعالی فی نفس العبد من غیر

کسبہ و اختیار کا علم بوجودہ و تغیر احوالہ و التسابی و هو ما یحدثہ اللہ تعالیٰ فیہ بواسطۃ کسب العبد و هو مباشرة اسبابہ و اسبابہ ثلاثۃ الحواس السلیمة والخبر الصادق ونظر العقل، ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروری یحصل باول النظر من غیر تفکر العلم بان الكل اعظم من جزئہ واستدل علی محتاج فیہ الی نوع تفکر العلم بوجود النار عند رؤیة الدخان

ترجمہ

اور بہر حال ضروری پس کبھی بولا جاتا ہے التسابی کے مقابلہ میں، اور تفسیر کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ جس کی تحصیل مخلوق کی زیر قدرت نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو۔ اور ضروری کبھی بولا جاتا ہے استدلالی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے ضروری کی اس طریقہ پر کہ جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے بعض علماء نے اس علم کو جو حواس نے ذریعہ حاصل ہوتا ہے التسابی قرار دیا یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہونیوالا، اور بعضوں نے اسکو ضروری قرار دیا یعنی بغیر استدلال کے حاصل ہونیوالا۔ تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس حقیقت سے کہ انھوں نے فرمایا کہ علم حادث دو قسم پر ہے، ایک ضروری اور وہ وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب و اختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے اپنے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور دوسرے التسابی ہے اور وہ وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے۔ اور علم کے اسباب تین ہیں، حواس سلیمہ اور خبر صادق اور نظر العقل۔ پھر انھوں نے فرمایا کہ جو علم نظر العقل سے حاصل ہوا اس کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر تفکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھوئیں کو دیکھ آگ کے وجود کا علم ہو جانا۔

تشریح :- گذشتہ تقریر کے ہوتے مزید شرح کی حاجت نہیں ہے۔

والا لہام المفسر بالقضاء معنی فی القلب بطریق فیض لیس من اسباب المعرفۃ بصحۃ الشئ عند اهل الحق حتم یرد بہ الاعتراض علی حصی الاسباب فی الثلثۃ وکان الاولی ان یقول لیس من اسباب العلم بالشئ الا انہ حاول التنبیہ علی ان المراد بالعلم والمعرفۃ واحد لا کما اصطلاح علیہ البعض من تخصیص العلم بالمرکبات او کلیات والمعرفۃ بالبکائٹ او الجزئیات الا ان تخصیص الصحۃ بالذكر مما لا وجہ لہ بالذکر ثم الظاہ انہ اراد انہ الا لہام لیس سببا یحصل بہ العلم لعامة الخلق ویصلح للالزام علی الغیر والا فلا شک انہ

قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر فقولهم اللهم ربّي، وحكي عن كثير من السلف
وأما خبر الواحد الحدوث وتقليد السجته فقد ينبغي أن الظن والاعتقاد الجازم الذي
يقبل الزوال فكذا أراد بالعلم ما لا يشملها ولا فلا وجه لخصيص الأسباب في الثلاثة.

ترجمہ

اور الہام جن کی تفسیر کی گئی ہے بطریق فیض قلب میں معنی کے الفاظ کرنیکے ساتھ کسی شئی کی صحت
کے سلسلہ میں معرفت کے اسباب میں سے اہل حق کے نزدیک یہاں تک کہ اس کے ذریعہ
تین میں اسباب کے صہر کرنے پر اعتراض وارد ہو اور اولی بات یہ تھی کہ مصنفؒ یوں فرماتے ہیں اسباب العلم
بالشئی، مگر تحقیق کہ مصنفؒ نے ارادہ کیا تنبیہ کرنیکا اس بات پر کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہے،
ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے اصطلاح مقرر کر لی ہے علم کو خاص کرنیکی مرکبات و کلیات کے ساتھ اور
معرفت کو بسائط اور جزئیات کے ساتھ مگر تحقیق کہ صحت کی تخصیص ذکر کرنیکے ساتھ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے
پھر ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ نے ارادہ کیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے کہ جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور
جو غیر الزام کی صلاحیت رکھے ورنہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ الہام کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے اور اس
سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے فرمان نبوی الہنی ربی اور بہت سے سلف سے یہ منقول ہے۔

اور بہر حال ایک عادل آدمی کی خبر اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقاد
جازم کا جو زوال کو قبول کرے پس گویا کہ مصنفؒ کی مراد علم سے وہ ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ
تو کوئی وجہ نہیں ہے اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی۔

تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ آپ نے اسباب علم کو صرف تین میں منحصر کر دیا ہے
حالانکہ الہام بھی علم کا سبب ہے؟ اس کا جواب دیا گیا کہ الہام علم کا سبب نہیں
ہے اس سے کسی شئی کی صحت و فساد کا علم نہیں ہو سکتا۔

پھر اعتراض ہوا کہ اس سے پہلے مصنفؒ نے لفظ علم کو استعمال کیا ہے اور الہام کے اندر معرفت کو استعمال کیا
ہے یعنی مصنفؒ نے کہا ہے لیس من اسباب المعرفة بوضوئ الشئی، تو آخر ایسا کیوں کیا گیا؟

اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ کا مقصود اس سے شاید یہ ہے کہ ہمارے یہاں علم و معرفت متحد ہیں ہمارے
یہاں وہ اصطلاح مقرر نہیں ہے جو بعض لوگوں نے کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق مرکبات و کلیات کے ساتھ
ہے اور معرفت کا بسائط اور کلیات کے ساتھ۔

پھر شارح نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنفؒ نے لفظ صحت کا جو اضافہ کیا ہے یہ بے سود
ہے بلکہ خلاف معنی کی جانب موہم ہے یعنی اس سے یہ دہم ہوتا ہے کہ صحت شئی کی معرفت کا سبب
نہیں البتہ اس کے ذریعہ فساد کا علم ہو سکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے لفظ صحت بے محل استعمال کیا ہے۔

مگر شارح کا اعتراض غلط ہے اس لئے کہ صحت پر ثبوت کے معنی میں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے۔
لیس من اسباب المعرفة بثبوت الشئ لهذا اعتراض بے محل ہے جیسے شاعر کا شعر ہے جس میں صحت ثبوت
کے معنی میں ہے۔

صحیح عند الناس انی عاشق غیدان لم یعرفوا عشقہم

یعنی یہ بات تو ثابت ہے لوگوں کے نزدیک کہ میں عاشق ہوں مگر لوگ میرے عشق سے واقف نہیں ہیں
ثم الظاہر الخ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متکلمین اسباب عامہ سے بحث کرتے ہیں اور عامۃ الخلق
کے واسطے الہام علم کا سبب نہیں ہے ورنہ خواص کیلئے الہام بھی علم کا سبب ہے جیسے حدیث میں موجود
ہے الہمی ربی، قلت اس حدیث کی تخریج نہیں ملی۔ دوسری حدیث ہے القوا فراسة المؤمن
فانہ ينظر بنور الله، مگر اس حدیث کو علامہ صنعانیؒ نے موضوع کہل ہے حالانکہ یہ روایت ترمذی
شریف میں ہے اسی وجہ سے علامہ سیوطیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے اور حدیث کی زیادہ پہچان سیوطیؒ کو ہے
اور بہت سے اسلاف سے الہام منقول ہے جیسے شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ محی الدین ابن العربی،
ابو یزید بسطامی، سہیل ستیری، حضرت جنید بغدادی وغیرہ کے متعدد اس قسم کے واقعات ملتے ہیں۔
ایک عادل آدمی کی خبر سے اور مجتہد کی تقلید سے بھی علم حاصل ہوتا ہے، مگر اول سے علم ظنی حاصل
ہوتا ہے اور ثانی سے ایسا اعتقاد جازم حاصل ہوتا ہے جو زوال کو قبول کر لیتا ہے۔

اور اسباب علم سے مصنف کی مراد وہ علم ہے جو یقینی ہو اور زوال کو قبول نہ کرے اگر یہ بات نہ ہوتی
تو پھر اسباب علم کو تین میں مخصر کر سکی کوئی وجہ نہ تھی، بلکہ خبر اجداد تقلید بھی اسباب علم میں سے ہوتے۔
صاحب بنر اس نے لکھا ہے کہ چونکہ تقلید زوال کو قبول کر لیتی ہے، اسی وجہ سے امام طحاویؒ نے شافعیؒ کے
مذہب کو ترک کر کے حنفی مسلک اختیار فرمایا اور وجہ اس کی یہ لکھی ہے کہ امام طحاویؒ نے شافعی کی کتاب
میں یہ پڑھا کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا پیٹ چاک نہیں
کیا جائے گا اور البوصیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائیگا اور امام طحاویؒ
کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا تھا کہ انہی ماں کا انتقال ہوا اور وہ پیٹ میں تھکے تو پیٹ چاک کر کے انکو
نکالا گیا تو امام طحاویؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک ترک کر دیا کہ میں ایسے مذہب راہنہ نہیں ہوں جو میری
ہلاکت سے راضی ہو اور اونچے مجتہد شمار ہوتے ہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ کے بعد امام طحاویؒ اور حافظ ابن
ہمام جیسا شخص خفیہ میں نہیں پایا گیا کیونکہ یہ دونوں حضرات علم حدیث کا احاطہ کئے ہوئے تھے۔
قلت :- امام طحاویؒ کے تبدیل مذہب کی جو وجہ صاحب بنر اس نے بیان کی ہے وہ غلط ہے۔
پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی کتاب میں موجود ہے کہ ایسی صورت میں حاملہ میتہ کا پیٹ چاک
کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خود امام طحاویؒ سے منقول ہے کہ میں نے اپنے

ماموں امام مزنی کے مذہب کی مخالفت اس لئے کی کہ وہ ہمیشہ کتب خفیفہ کا مطالعہ کرتے رہتے تھے (دلیلتہ فی درس العقیدۃ الطحاویۃ)

تنبیہ :- انبیاء کرام کا الہام مثل وحی کے حجت ہوتا ہے اور اولیاء کا الہام اگر چہ ظن کے درجہ میں مفید علم ہے مگر اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا اور یہاں ان اسباب علم کا ذکر ہے جن سے علم یقینی حاصل ہو۔ لہذا الہام ان اسباب میں داخل نہ ہوگا، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ الہام حجت قاصرہ ہے حجت متعدیہ اور حجت قطعیہ نہیں ہے۔



اب یہاں سے مصنف اصل مقصد کو شروع فرمائیں گے اور وہ عالم کا حدوث ہے اس لئے کہ اسی پر ساری شریعت کا مدار ہے اور جن لوگوں نے عالم کو قدیم مانا ہے تو گویا کہ انھوں نے۔ اری شریعت کا انکار کر دیا ہے اس لئے کہ جب عالم قدیم ہوگا تو نہ قیامت آئے گی اور نہ حساب کتاب کی ضرورت پیش آئے گی۔ آپ نے علم الصیغہ میں پڑھا ہوگا کہ جیسے اسم آکہ کا صیغہ مفعلاً اور مفعلاً آتا ہے ایسے ہی اس کا ایک صیغہ فاعلاً آتا ہے جیسے خاتم مہر لگانے کا آکہ ایسے ہی عالم یعنی جاننے کا آکہ یعنی لغت کے اعتبار سے ہر وہ چیز جس سے دوسری چیز جانی جائے اس کو عالم کہتے ہیں مگر اصطلاح یہ مقرر ہوگئی کہ عالم فقط اس کو کہتے ہیں جس سے صانع عالم کا پتہ چلے، اور لغوی اعتبار سے ہر چیز کو عالم کہہ سکتے ہیں جیسے عالم زید، عالم خالد، عالم بکر مگر اس کا استعمال جزئیات میں نہیں ہوتا بلکہ اجناس میں ہوتا ہے یوں کہا جاتا ہے عالم انسان، عالم ملک، عالم نباتات وغیرہ اور عالم کہتے ہیں اللہ کے علاوہ بقیہ موجودات کو تو چونکہ اللہ کی صفت جیسے عین ذات نہیں ہیں غیر ذات بھی نہیں (جس کا بیان آئندہ آئیگا) اس لئے صفات خداوندی بھی عالم سے خارج ہو گئیں۔

ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محدث ہے، فانی ہے قدیم نہیں ہے فلاسفہ آسمان کو اس کے بیہولی اور صورت کے اور عناصر رجبہ کو مع مادہ اور صورت کے قدیم مانتے ہیں پھر جب انکی گرفت کی گئی تو انھوں نے یہ کہا کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں قدیم ذاتی اور قدیم زمانی، اور حادث کی دو قسمیں ہیں حادث ذاتی اور حادث زمانی۔

قدیم ذاتی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو، اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج تو ہو مگر اس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو، حادث ذاتی وہ ہے جو محتاج الی غیر ہو اور حادث زمانی وہ ہے کہ محتاج الی غیر ہو نیکیہ ساتھ ساتھ اس پر عدم بھی طاری ہوا ہو۔

اس کے بعد آگے عبارت ملاحظہ فرمائیں !

وَالْعَالَمُ اِیْ مَا سَوَى اللّٰهِ تَعَالٰی مِنَ الْمَوْجُودَاتِ مِمَّا یَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ یَقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ
وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَعَالَمُ الْحَيَوَانَاتِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ فَتُخَرِّجُ صِفَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰی
لَا نَهَا لَیْسَتْ غَیْرِ الذَّاتِ کَمَا اَنْهَا لَیْسَتْ عَیْنُهَا بِجَمِیْعِ اَجْزَاعِهَا مِنَ السَّمَوَاتِ وَمَا فِیْهَا
وَالْاَرْضِ وَمَا عَلَیْهَا مُحْدَثٌ اِیْ مَخْرُجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُودِ بِمَعْنٰی اَنْهُ كَانَ مَعْدُومًا
فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلَسَفَةِ حَیْثُ ذَهَبُوا اِلٰی قِدَمِ السَّمَوَاتِ بِمَوَادِّهَا وَصُورِهَا وَ
اَشْكَالِهَا وَقِدَمِ الْعَنَاصِ بِمَوَادِّهَا وَصُورِهَا لٰكِنْ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰی اَنْهَا لَمْ تَخْلُ قَطُّ
عَنْ صُورَةٍ نَعَمْ اَطْلُقُوا الْقَوْلَ بِحُدُوثِ مَا سَوَى اللّٰهِ تَعَالٰی لٰكِنْ بِمَعْنٰی الْاِحْتِیَاجِ اِلٰی
الْغَیْرِ لَا بِمَعْنٰی سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَیْهِ ثُمَّ اِشَارَ اِلٰی دَلِیلِ حُدُوثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهِ -

ترجمہ

اور عالم یعنی موجودات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں جن سے صانع کو جانا جاتا ہے، کہا جاتا ہے
عالم الاجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحيوان وغیرہ تو خارج ہونگے
اللہ تعالیٰ کی صفات اس لئے کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات بھی نہیں ہیں۔ (عالم) اپنے تمام اجزاء
کے ساتھ آسمان اور جو کچھ کہ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ زمین پر ہے محدث ہے یعنی عدم سے وجود کی جانب
نکالا گیا ہے اس معنی کر کے کہ وہ معدوم تھا پھر پایا گیا، اختلاف ہے فلاسفہ کا اس حیثیت سے کہ وہ گئے ہیں
سموات کے قدیم ہونیکی جانب مع ان کے مادوں کے اور صورتوں کے اور شکلوں کے اور عناصر کے قدیم
ہونیکی جانب ان کے مادوں کے ساتھ اور انکی صورتوں کے ساتھ لیکن قدیم بالنوع کے طریقہ پر اس معنی
کر کے کہ یہ کبھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حدوث کے قول کا اطلاق
کیا ہے لیکن غیر کی جانب احتیاج کے معنی میں نہ کہ اس کے اوپر عدم کے مقدم ہونیکے معنی میں، پھر مصنف
نے اشارہ کیا ہے حدوث عالم کی دلیل کی جانب اپنے اس قول سے :-

تشریح

یہاں سے مصنف نے حدوث عالم کی بحث کو شروع فرمایا ہے۔ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا
ہے کہ اللہ کے اسم توقیفی ہیں حالانکہ ان ناموں میں صانع نہیں ہے تو پھر اسکو صانع
کیوں کہا گیا ہے؟ بعض حضرات نے اس کا جواب دیا کہ قرآن میں موجود ہے **صُنِعَ اللّٰهُ الَّذِیْ اَنْشَأَ**
عِلْمَ شَیْءٍ۔ مگر اس پر سمجھ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں پر تو مصدر لایا گیا ہے مشتق یعنی صانع نہیں بولا گیا
اور مصدر پر اکتفا رکھنا جواز مختلف فیہ ہے، علامہ سیوطی نے جواب دیا کہ حدیث میں صراحۃً صانع کا اطلاق
کیا گیا ہے: **عَنْ حُذَیْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمُ اِنَّ اللّٰهَ صَانِعٌ وَکُلُّ صَانِعٍ**
وَصُنْعُهُ رَوَاہُ الْحَاکِمُ فِی الْمُسْتَدْرَکِ۔ **قُلْتُ مُسْلِمٌ شَرِیفٌ** میں یہ حدیث ہے عن ابی ہریرۃ
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقولن احدکم اللہم اغفر لی ان شئت

اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي إِنْ شِئْتَ لِعِزِّمُ فِي الدُّعَاءِ فَإِنَّ اللَّهَ هَيَّأَ بَعْدَ مَا شَاءَ لَا مُكْرَاهَةَ لَهُ (مسلم شریف) ۳۲۲
عالم سے اللہ کی صفات خارج ہیں جسکی وجہ گزر چکی ہے۔

فلاسفہ میں سے دیمقراطیس کی جانب یہ قول منسوب ہے کہ عالم خود بخود وجود میں آیا ہے حالانکہ یہ ترجیح بلا مرجح ہونیکی وجہ سے خلافِ بداهت ہے۔

ہیولی اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ کی تعریف آپ حضرات میںبندی میں تفصیل کے ساتھ پڑھ چکے ہیں فلاسفہ سموات کو مع انکے ہیولی اور صورت جسمیہ کے اور عناصر اربعہ کو مع انکے ہیولی اور صورت کے قدیم مانتے ہیں لیکن صورت نوعیہ کے ساتھ قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت ختم ہوگئی فوراً دوسری آگئی عدم کبھی طاری نہیں ہوا۔

فلاسفہ سموات وغیرہ کو قدیم بھی مانتے ہیں اور ان سے ماسوی اللہ کے سلسلہ میں حدوث کا قول بھی منقول ہے اس کے درمیان تطبیق کی کیا صورت ہوگی، اس کا جواب ہم عرض کر چکے ہیں۔

سوال :- سموات کو ارض پر کیوں مقدم کیا جاتا ہے؟ **جواب :-** اس لئے کہ سموات بکثرت ہیں اور مؤثر ہیں اور زمین متأثر اور قابل ہے اور مؤثر مؤثر پر مقدم ہوتا ہے قدر۔

سوال :- ارض کی جمع کیوں نہیں آتی؟ **جواب :-** ثقیل ہے یعنی ارضون ثقیل ہے۔ **جواب :-** سموات متصل اور مختلفہ احقائق ہیں اور ارض متصل اور متفقہ تحقیق ہے۔ **جواب :-** سموات کا اندر عوام و خواص کو معلوم ہے اور ارض کا قدر صرف من جانب شرع ہی جانا گیا ہے اسی وجہ سے اہل عرب ارض کو مفرد استعمال کرتے ہیں اور قرآن انھیں کی لغت کے مطابق نازل ہوا اس لئے قرآن میں کہیں ارض کی جمع استعمال نہیں کی گئی۔

سوال :- عناصر کیا ہیں؟ **جواب :-** عناصر عنصر کی جمع ہے معنی اصل اور اس سے مراد نار اور ہوا اور پانی اور مٹی ہے۔

سوال :- موالید ثلاثہ کیا ہیں؟ **جواب :-** حیوان اور نباتات اور معدن۔

ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله، اذ هو اى العالم اعيان واعراض لان
ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منها حادث لما سبق فلم يتعرض له
المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصود على المسائل
دون الدلائل فالاعيان ما اى ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام
النسالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتميز بنفسه غير تابع تخيذه لتعيز
شئ آخر بخلاف العرض فان تخيذه تابع لتعيز الجوهر الذى هو موضوعه

ای محلہ الذی یقومہ، ومعنی وجود العرض فی الموضوع ہوان وجودہ فی نفسہ ہو وجودہ فی الموضوع ولہذا یمتنع الانتقال عنہ بمخلاف وجود الجسم فی الحیز فان وجودہ فی نفسہ امرٌ ووجودہ فی الحیز امرٌ آخر ولہذا ینتقل عنہ وعند اختصا صہ بہ بحیث یصیر الاول لغتاً والثانی منعوتاً سواءً کان متحیلاً کما فی سواد الجسم اولاً کما فی صفات البارِعِ عَزَّ اسمہ والمجردات -

ترجمہ

پھر مصنف نے اشارہ کیا حدوث عالم کی دلیل کی جانب اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان ہیں اور اعراض اس لئے کہ عالم اگر قائم بالذات ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جسکو ہم عنقریب بیان کریں گے اور مصنف نے اس سے تقرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس مختصر کتاب کے لائق نہیں۔ کیسے لائق ہو حالانکہ یہ مسائل (کے بیان کرنے پر) منحصر ہے نہ کہ دلائل پر پس اعیان وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بذات خود ہو (ہم نے مافی التفسیر ممکن سے کی) عین کو عالم کے اقسام میں سے قرار دینے کے قرینہ سے اور متکلمین کے نزدیک عین کے بالذات قیام کے معنی یہ ہیں کہ وہ بذات خود متمیز ہو اس کا تجزہ دوسری شئی کے تابع نہ ہو بخلاف عرض کے کہ اس کا تجزہ اس جوہر کے تجزہ کے تابع ہوتا ہے جو اس کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کا مقوم ہے اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کے معنی یہ ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود اس کا موضوع میں موجود ہونا ہے اور اسی وجہ سے اس سے انتقال ممتنع ہے بخلاف کسی چیز میں جسم کے وجود کے اس لئے کہ اس کا وجود فی نفسہ یہ ایک چیز ہے اور اس کا تجزہ پایا جانا دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس چیز سے منتقل ہو جاتا ہے، اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شئی کے بذات خود قائم ہونے کے معنی اسکا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شئی کے قائم ہونے کے معنی دوسری شئی کے ساتھ اس کا مخصوص ہونا دوسری شئی کے ساتھ اس حیثیت سے کہ اول لغت اور ثانی منعوت ہو جاتے خواہ وہ متمیز ہو جیسے جسم کی سیاہی میں یا نہ ہو جیسے باری عز اسمہ کی صفات میں اور مجردات میں۔

تشریح

اس مقام کی تشریح سے پہلے چند اصطلاحی الفاظ کو ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ تجزہ بمعنی تمکن یعنی کسی جگہ میں ہونا اور تجزہ کہتے ہیں اشارہ حسیہ کو قبول کرنے کے لائق ہونا۔
بانتہ فی هذا المكان او فی هذا الجملة۔ نیز تجزہ کہتے ہیں اپنی ذات کی مقدار کے مطابق فراغ کو لینا۔ اور نیز وہ فراغ کی مقدار ہے یعنی وہ مکان کہ متمیز جسکو پُر کرتا ہے بعض حضرات کے قول کے مطابق سہل اور سادہ الفاظ میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حیز مکان ہے اور متمیز مکین ہے اور تجزہ مکین کا مکان میں ہونا ہے۔ مجردات، مجرد کی جمع ہے مجرد اس کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہو متکلمین نے مجردات

کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض ہے یا جز۔ ر لایتجزی ہے۔ اور فلاسفہ ملائکہ اور نفوس ناطقہ کو مجردات میں سے شمار کرتے ہیں اور مجردات اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کر سکتے اور فلاسفہ روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوس ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہاں پر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ حضرات متکلمین اللہ کو جوہر نہیں کہتے اور اسکی صفات کو عرض نہیں سمجھتے بلکہ یہ جرأت و دلیری فلاسفہ نے کی ہے کہ اللہ کو جوہر اور اس کی صفات کو عرض شمار کیا ہے اور فلاسفہ نے ممکنات میں جوہر مجردہ کو ثابت کیا ہے متکلمین کے نزدیک کوئی ممکن مجرد نہیں ہے۔

اعیان و اعراض کی تعریف ابھی آئیگی، یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ معتزلہ میں سے ابن کيسان الاہم نے تمام عالم کو جوہر مانا ہے اور عرض کے وجود کا قطعاً انکار کیا ہے۔ تو اس نے حرارت و برودت و لون و صوت اور تمام اعراض کو جوہر میں شمار کیا ہے اور معتزلہ میں سے بخاری نے تمام عالم کو اعراض مانا ہے اور اعیان کے وجود کا انکار کیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں قول بدلتہ مردود ہیں۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل متحد ہیں نیز عرض اور حال متحد ہیں اور فلاسفہ نے محل کو موضوع سے اور حال کو عرض سے عام مانا ہے یعنی ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت مانی ہے۔ (والتفصیل فی النہر اس) جب یہ تمام بایں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں !

ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله الخ یعنی مصنف نے ابھی آپ کے سامنے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ اب ماتن اس دعویٰ کی دلیل کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں اپنی اس عبارت سے: اذ هو اعيان و اعراض و دليل کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم یا تو عین اور جوہر ہے یا عرض ہے اور دونوں حادث ہیں تو مجموعہ بھی حادث ہوگا۔ شارح نے اگلے صفحات میں اس دلیل کے ایک ایک جز سے سیر حاصل بحث کی اور اس کے بعد فرمایا کہ عالم حادث ہے گویا دلیل کا نتیجہ اور دلیل کی تکمیل کا فی دیر کے بعد ہوگی اسلئے خاطر جمع رکھ کر اور دل کو مطمئن کر کے شارح کی تقریرات سنئے جائیے جسکا خلاصہ یہ ہوگا کہ حدوث عالم کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں کچھ اشارہ جوہر ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اس انحصار کی دلیل یہ ہے کہ شئی یا تو قائم بالذات ہوگی یا قائم بالغیر ہوگی، اول جوہر اور ثانی عرض ہے اور یہ دونوں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا۔

ولم يتعذر هذا الخ۔ ماتن نے حدوث عالم کی دلیل سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف اشارہ کر کے سکوت اختیار فرمایا وچ اس کی یہ ہے کہ یہ طویل بحث تھی جس کیلئے مختصر العقائد موزوں نہیں ہے جبکہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ ماتن نے صرف مسائل کے بیان پر اکتفا فرمایا ہے دلائل سے تعرض نہیں کیا۔

سوال۔ جب بات یہ ہے تو ماتن نے اشارہ دلیل کی جانب کیوں کیا اس سے تو شارح کے کلام میں تعارض معلوم ہوتا ہے؟ **جواب**۔ کچھ تعارض نہیں اشارہ اور چیز ہے اور ذکر کرنا اور چیز ہے اثبات اشارہ کا

ہے اور انکار ذکر کیا ہے۔ فالاعیان ما یكون لہ قیام بذاتہ الخ۔ اس عبارت کے متعلق چند اہم باتوں کو تحریر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۱) فالاعیان میں فالتفصیل کیلئے لائی گئی ہے یعنی اب گذشتہ لفظ اعیان اور اعراض کی تفصیل کی گئی ہے بعض لوگوں نے اس فاکو عاطفہ شمار کیا ہے۔

صاحب نبراس فالاعیان کے تحت رقم طراز ہیں کہ مصنفؒ کو الاعیان جمع استعمال کرنیکے بجائے عین (واحد) استعمال کرنا چاہئے تھا اسلئے کہ تعریف ماہیت کی ہو اگر تہی ہے افراد کی نہیں ہوتی اور جمع چونکہ افراد پر دال ہے اس لئے یہ تعریف ماہیت کی نہ ہوگی۔ اور پھر اس شبہ کا جواب نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ الاعیان کا الف لام چونکہ جمعیت کے معنی کو باطل کر رہا ہے اس لئے جمع ذکر کرنے میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ یہ شکل جمع کی اگرچہ ضرور ہے مگر حقیقت میں وہ واحد ہے۔ (۲) عین کی تعریف میں ذکر کردہ لفظ ما کی تفسیر شارح نے لفظ ممکن سے فرمائی ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ عرض ہے کہ امکان سے مراد امکان خاص ہے جس میں جانب وجود و عدم دونوں کی ضرورت کا سلب ہوتا ہے (وقد فصلنا فی شرح السلم) دوسری بات یہ عرض کرنی ہے کہ لفظ ما کی تفسیر ممکن سے کرنیکی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عین کی تعریف سے خارج ہو جائے اس بنا پر کہ عین اور عرض ہونا حدوث کی اقسام میں سے ہیں اور ذات باری کے قدیم ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

علامہ تقی زانیؒ نے مندرجہ سوال کا جواب اپنی عبارت میں یوں دیا ہے: بقریۃ جعلہ من اقسام العالم۔ یہ بآخروں کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے ای فسترونا الموصول بالممكن بقریۃ جعلہ الخ میں اسم موصول ما کی تفسیر ممکن سے کرنیکی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ عین عالم کی قسم میں سے ہے اور عالم ممکن ہے لہذا اس کے ذریعہ عین کی تفسیر کرنا بعید از قیاس نہیں ہے۔

اس کی تقریر یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہ عبارت ایک اشکال مقدّر کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ لفظ ما ممکن اور غیر ممکن دونوں کو مشتمل ہے یعنی ما ان دونوں کے لئے عام ہے اور عام کا ذکر کر کے خاص کا ارادہ کرنا بغیر قرینہ کے جائز نہیں ہے تو پھر کیوں ما سے مراد ممکن لیا گیا ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ یہاں عام کو ذکر کر کے خاص کو مراد لینے کا قرینہ موجود ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ عالم ممکن ہے اور یہاں عالم ہی سے گفتگو ہو رہی ہے لہذا معلوم ہوا کہ اس قرینہ کی وجہ سے ما سے مراد ممکن لیا گیا ہے۔

ومعنی قیامہ بذاتہ عند المتکلمین الخ ابھی اعیان کی تعریف میں جو یہ بات آئی ہے کہ عین ایسا ممکن ہے کہ جس کا قیام بالذات ہو، تو شارح مندرجہ عبارت سے قیام الممكن بالذات کے معنی بیان فرما رہے ہیں۔ قبل اس کے کہ اس کے معنی بیان کئے جائیں یہ بات عرض ہے کہ قیام کی ضمیر کے بارے میں دو باتیں کہی جاسکتی ہیں (۱) اس کا مرجع عین ہو جو بعض اعیان مفہوم ہوتا ہے (۲) اس کا مرجع ما ہو جس سے

مراد ممکن ہے مگر نتیجہ اور خلاصہ کلام دونوں ہی صورتوں میں متحد رہے گا۔ کمالاخیفی علی المتأمل۔ شارح نے مطلق قیام کے معنی بیان نہیں فرمائے بلکہ قیام ممکن کے معنی ذکر کئے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ قیام میں ضمیر کا استعمال کیا ہے لہذا اس سے قیام واجب تعالیٰ بذاتہ خارج ہوگا، قیام کے معنی کو ذکر کرتے ہوئے شارح نے چند الفاظ استعمال فرمائے ہیں یعنی تجیز وغیرہ جس کی تفصیل ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں متکلمین کے نزدیک جو قیام کے معنی ہیں اسکو مقدم بیان کیا جا رہا ہے اور عند الفلاسفہ جو اس کی تشریح ہے اسکو مؤخر کر کے ذکر کیا جا رہا ہے۔

متکلمین نے قیام الممكن بالذات کے معنی یہ بیان فرمائے ہیں کہ شئی ممکن کا ممکن اور اس کا کسی جگہ کو چکرنا خود اس کا ذاتی فعل ہو ایسا نہ ہو کہ اس کا تجزیر شئی آخر کے تجزیر کے تابع ہو بلکہ اس کا تجزیر ممکن جو ہر کے تجزیر و ممکن کے تابع ہے اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ عین کا قیام کسی شئی آخر کے تابع نہیں ہوتا اور عرض کا قیام جو ہر کے تابع ہے یہی جو ہر عرض کا موضوع اور اس کا مقوم ہے جو اس کو قائم کئے رہتا ہے۔ اب اس تقریر سے ایک مسئلہ اور پیچیدہ ہو گیا جسکو شارح نے اپنی مندرجہ ذیل عبارت و معنی وجود العرض فی الموضوع الخ سے صاف کر دیا ہے۔

عرض کے موضوع میں ہونیکا کیا مطلب ہے؟ عرض کے موضوع یعنی جو ہر میں ہونیکا مفہوم یہ ہے کہ عرض کا وجود درحقیقت جو ہر کے موضوع کے تحت ہوتا ہے علیحدہ سے اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا جس کا مفہوم سید سائے نے شرح موافق میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ عرض اور جو ہر (موضوع) کو باہم اشارہ کے ذریعہ جدا نہیں کیا جاسکتا۔ نیز حاصل کلام وہی ہے کہ عرض کا وجود جو ہر کے تجزیر کے تابع ہوتا ہے جس کا ثبوت اور علامت یہ ہے کہ عرض کو موضوع سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ اگر انتقال کی کوشش کی جائیگی تو بغیر انتقال موضوع کے لا حاصل اور غیر مفید ہوگی مثلاً کپڑا سبز ہے، تو کپڑا موضوع ہے اور جو ہر ہے اور ہر رنگ عرض ہے تو یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ہرے رنگ کا مستقل طور سے وجود نہیں بلکہ کپڑے کے تابع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہرے رنگ کو کپڑے سے جدا کر کے منتقل کرنا چاہیں تو ناممکن اور لا حاصل ہے پس معلوم ہوا کہ رنگ یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود جو ہر کے وجود کے تابع ہے۔

ایک عجیب اشکال | آپ فرماتے ہیں کہ عرض کا انتقال نہیں ہوتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم عرض ہے جو عالم کی ذات کے ساتھ قائم ہے مگر جب عالم دوسروں کو مسئلہ سمجھاتا ہے تو دوسروں کو بھی اس مسئلہ کا علم ہو جاتا ہے تو اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی کہ علم کا انتقال ہوتا ہے حالانکہ اسکو تسلیم کیا گیا ہے۔

جواب :- درحقیقت اس مقام پر دو علیحدہ علیحدہ اشیاء ہیں (۱) انتقال (۲) فیضان۔ اشکال میں پیش کی گئی مثال میں انتقال نہیں پایا جا رہا ہے کیونکہ اگر عالم سے علم کا انتقال مان لیا جائے تو یہ بات

محقق ہونی چاہئے کہ عالم کے پاس سے وہ علم قطعاً ختم ہو جائے جو دوسروں تک پہنچا ہے کیونکہ انتقال کے یہی معنی ہیں کہ شئی منتقل کا وجود سابق موضع میں باقی نہ رہے حالانکہ انتقال علم من العالم میں کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ اس سے انتقال علم ہو گیا ہو اور علم وہاں سے قطعی ختم ہو گیا ہو بلکہ علم عالم کے پاس علیٰ حالہ موجود ہے لہذا معلوم ہو کہ معترض کا اشکال غلط ہے اور ہماری یہ بات اپنی جگہ ثابت ہے کہ عرض کا انتقال نہیں ہو سکتا۔ پھر اشکال میں پیش کردہ مثال میں کیا چیز ہے جس میں انتقال معلوم ہو رہا ہے تو اس کو سمجھئے کہ وہ فیضان ہے۔ فیضان کا مفہوم یہ ہے کہ علم دوسروں تک پہنچا یا جائے اور یہاں ایسا ہی ہے کہ عالم کے پاس اس کا علم بدستور ہے البتہ اس کا فیضان دوسروں تک پہنچ رہا ہے۔ خلاصہ کلام انتقال اور چیز ہے اور فیضان اور چیز ہے۔ اشکال آخر :- قیام ممکن کے معنی اور تشریح میں یہ بات کہی گئی تھی کہ اس کا تجزہ اور ممکن دوسری شئی کے تجزہ کے تابع نہ ہو، اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر ایسی بات ہے تو ممکنات میں سے کوئی بھی شئی ذکر بالذات اور جوہر نہیں ہوگی کیونکہ دنیا کی جملہ اشیاء کچھ اس طرح ہیں کہ کسی نہ کسی جگہ میں واقع ہوتی ہیں مثلاً جسم ہے کہ جب اس کا قیام ہوگا تو کسی نہ کسی محل اور مقام میں ہوگا یعنی جسم بلا مقام و محل کے نہیں پایا جاسکتا ہے لہذا اپنے قیام میں یہ بھی غیر کا محتاج ہوا حالانکہ یہ اس کے جوہر ہونیکے منافی ہے؟

شرح نے اس کا جواب اپنی اس آئندہ عبارت میں پیش فرمایا ہے۔ بخلاف وجود الجسم فی الحیز جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے اندر فرق نہ کرنا منشاء اختلاف ہے، ایک چیز تو ہے جسم کا وجود نفس الامری اور دوسری چیز ہے اس کا کسی چیز و مکان میں پایا جانا، ہر ممکن کسی نہ کسی جگہ میں ہوگا مگر یہ وجود کی دوسری قسم ہے اور پہلی قسم ہے وجود نفس الامری، اس اعتبار سے جوہر کسی مقوم کا محتاج نہیں ہے یہی تو وجہ ہے کہ جسم جس جگہ پایا جائے وہاں سے منتقل ہو سکتا ہے اور عرض کا صرف ایک ہی وجود ہے اس لئے اپنے موضوع اور محل سے عرض کا انتقال جائز نہیں۔ کما مر مفہم کلاماً۔

قیام الشئی بذاتہ کی تعریف جو گزری ہے وہ متکلمین کی ہے جن کے نزدیک اللہ کی ذات جوہر و عین نہیں اور اس کی صفات عرض میں داخل نہیں، فلاسفہ نے چونکہ ذات باری کو عین کہہ لیا ہے اور اس کی صفات کو اعراف میں داخل کیا ہے اس لئے وہ قیام الشئی بذاتہ کی تعریف بھی دوسرے الفاظ میں کرتے ہیں، کہتے ہیں :

”وعند الفلاسفة معنی قیام الشئی بذاتہ استغناءً عن محل یقومہ“ فلاسفہ نے تجزہ کی بحث کو نہیں چھیڑا اور نہ ذات باری اس میں داخل نہ ہوتی، اور عرض کی تعریف یا قیام الشئی بشئی آخر کی تعریف فلاسفہ نے یہ کی ہے : ”و معنی قیامہ بشئی آخر اختصاصہ بہ بحيث یصدر الاول لغتاً و الثانی منعوتاً“

یعنی شئی کے قائم ہونیکے معنی دوسری شئی کے ساتھ اس کا یعنی قائم کا اختصاص ہے اس کے ساتھ یعنی جس کے ساتھ قائم ہو ایسا اختصاص ہو جائے جسکو اختصاص الناعت کہا جاتا ہے یعنی ان دونوں میں حمل بالمواطاة درست ہو جائے اور ایک موصوف اور دوسرا صفت بن سکے سواء کان متحیذاً کما

فَسَوَادُ الْجِسْمِ أَوْ لَا كَمَا فِي صِفَاتِ الْبَارِي عَزَّ اسْمُهُ وَالْمَجْرَدَاتِ خَوَاهُ وَهُ مَنُوتٌ وَمَوْصُونٌ
 متخیز ہو جیسے جسم کی سیاہی میں کہہ سکتے ہیں اجہم اسود، یہاں ایک منوت اور دوسرا صفت ہو گیا اور منوت یعنی جسم
 متخیز ہے، یا منوت و موصوف غیر متخیز ہو جیسے صفات باری عز اسمہ میں، کہ اختصاص الناعت یہاں پر بھی
 ہو گا مثلاً کہیں گے اللہ علیہ السلام، اول منوت اور ثانی لغت ہے، اور منوت غیر متخیز بھی ہے یعنی مجرد عن المادہ ہے
 اور فلاسفہ نے چونکہ ملائکہ اور نفوس ناطقہ کو بھی مجردات میں سے شمار کیا ہے تو انکی صفات کے بارے میں
 بھی وہ یہی کہیں گے کہ یہاں اختصاص الناعت بغیر تخیز کے ہے مگر متکلمین کے نزدیک ماسوی اللہ کوئی بھی چیز
 مجردات میں سے نہیں ہے۔ آج کے اس سبق میں فقط اعیان و اعراض کی تعریف سمجھانی گئی ہے ابھی بات
 پوری نہیں ہوئی، اصل مقصد اور تفصیل کے بعد حاصل ہو گا اور مقصد وہی ہے جو بیان کیا جا چکا یعنی
 عالم حادث ہے۔ ناظر۔



اولاً یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ جسم کے اجزاء ترکیبہ میں متکلمین و اشراقین و مشائین کا اختلاف ہے۔
 عند الاشراقیین جزء عرضی (مقدار) اور جزء جوہری (ہیولی یا صورت جمیہ) سے جسم کی ترکیب ہے اور مشائین کے
 نزدیک ہیولی اور صورت سے۔ اور متکلمین کے نزدیک اجزاء لایتجزی سے، پھر متکلمین میں اختلاف ہے۔
 جمہور اشاعرہ، بعض الاشاعرہ، ابوعلی تجبانی، ابوالہشذیل اور نظام معزلی کا، مگر مصنف صرف تین قول
 نقل فرمائیں گے (۱) جمہور اشاعرہ کا، ان کے نزدیک جسم کی ترکیب دو جزوں سے ہوتی ہے یہ حضرات ابن الجوزی
 و اجہم کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں (۲) بعض اشاعرہ، ان کے نزدیک تین اجزاء سے جسم کی ترکیب ہوتی
 ہے تاکہ البعاد ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کا تحقق ہو سکے اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک جزو رکھا جائے پھر اس کے
 مقابل دوسرا رکھا جائے تو طول حاصل ہو گیا مثلاً ایسے عرض اور عمق باقی ہے اور ایک جزو باقی ہے تو
 اگر اسکو احد الجز تین کے برابر میں رکھتے ہیں تو عرض حاصل ہو گا اور اگر احد الجز تین کے اوپر رکھتے ہیں تو عمق
 حاصل ہو گا تو چونکہ علیہ علیہ دو اعتباروں سے اس میں عرض و عمق حاصل کرنے کی صلاحیت تھی تو اسکو
 محصل عرض و عمق تسلیم کرتے ہوئے اسی ایک پر اکتفا کر لیا گیا اسی وجہ سے یہ حضرات جزء رابع کے قائل نہیں
 ہیں (۳) ابوعلی الجبانی آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب کا قائل ہے تاکہ البعاد ثلاثہ کا زوایا قائمہ پر تقاطع
 ہو سکے زوایا قائمہ زادیہ قائمہ کی جمع ہے اور زادیہ قائمہ اس شکل کو کہا جاتا ہے بایں طور کہ جزیو رکھا
 جا سکے پھر دوسرا اسکے برابر میں پھر تیسرا ان دونوں کے ملحق پر ایک جانب میں اور چوتھا ملحق پر دوسری
 جانب میں تو سطح جوہری (طول و عرض) حاصل ہو گئی جن کا زوایا قائمہ پر تقاطع ہو گا پھر چار اجزاء
 ان کے اوپر رکھو تو البعاد ثلاثہ متقاطعہ علی زوایا قائمہ ہو گئے مثلاً اسی کو سمجھانے کے لئے بڑا کر کے یوں

لکھتے ۳۱۴ یہ چار جزر ہیں جن میں تقاطع بھی ہے یعنی ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہیں اور چند زاویہ قائمہ کی شکل بھی بنی ہوئی ہے۔ مگر ابھی صرف طول و عرض ہی حاصل ہوا ہے اب ایسے ہی چار اجزاء ان کے اور رکھنے سے عمق کا بھی تحقق ہوگا اور تقاطع اور زوايا قوائم پہلے سے موجود ہیں اور زاویہ قائمہ پر تقاطع اس فرق کے نزدیک شرط ہے اسلئے انھوں نے آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب مانی ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَهُوَ اَي مَالٍ قِيَامُ بِنَاتِهِ مِنَ الْعَالَمِ اَمَّا مَرْكَبٌ مِنْ جُزْئَيْنِ فَصَحَاءٌ وَهُوَ الْجَسْمُ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا يَبْدُلُهُ مِنْ ثَلَاثَةِ اجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ الْاِبْعَادُ الثَّلَاثَةُ اعْنَى الطُّولَ وَالْعَرْضَ وَالْعُمُقَ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ اجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ تَقَاتُعُ الْاِبْعَادِ الثَّلَاثَةِ عَلٰى زَوَايَا قَائِمَةٍ وَلَيْسَ هَذَا نِزَاعًا لَفْظِيًّا رَاجِعًا اِلَى الْاِصْطِلَاحِ حَتَّى يَدْفَعَ بَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ اَنْ يَصْطَلِمَ عَلٰى مَا شَاءَ بَلْ هُوَ نِزَاعٌ فِي اَنْ الْمَعْنَى الَّذِي وَضَعَ لَفْظَ الْجَسْمِ بِاَزَائِهِ هَلْ يَكْفِي فِيهِ التَّرْكِيْبُ مِنْ جُزْئَيْنِ اَمْ لَا اِحْتِجُّ الْاَوَّلُونَ بَانَ يَقَالُ لِاحَدِ الْجَسْمَيْنِ اِذَا زِيدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدًا اَنَّهُ اجْسَمٌ مِنَ الْاُخْرَى فَلَوْلَا اَنْ مَجْرَدُ التَّرْكِيْبِ كَافٍ فِي الْجَسْمِيَّةِ لِمَا صَارَ مَجْرَدُ زِيَادَةِ الْجُزْءِ اَزِيدَ فِي الْجَسْمِيَّةِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُ اَفْعَلٌ مِنَ الْجَسَامَةِ مَعْنَى الْفُضْخَامَةِ وَعَظْمُ الْمَقْدَرِ اِذْ يَقَالُ جَسْمُ الشَّيْءِ اَي عَظْمٌ فَهُوَ جَسِيمٌ وَجَسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلَامُ فِي الْجَسْمِ الَّذِي هُوَ اسْمٌ لَا صِفَةٌ۔

ترجمہ

اور یہ یعنی عالم میں سے جس کا قیام بالذات ہے وہ یا تو مرکب ہے دو جزر سے یا زیادہ سے اور یہ جسم ہے۔ اور بعض کے نزدیک تین اجزاء کا تحقق ضروری ہے تاکہ البعادِ ثلاثہ کا تحقق ہو سکے یعنی طول اور عرض اور عمق کا اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء تاکہ البعادِ ثلاثہ کا چند زاویہ قائمہ پر تقاطع ہو سکے اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی جانب راجع ہو یہاں تک کہ اس کا یہ جواب دیدیا جائے کہ ہر ایک کو حق ہے کہ جو چاہے اصطلاح مقرر کرے بلکہ یہ نزاع اس معنی میں ہے کہ لفظِ جسم جس کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے کیا اس میں دو جزوؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں پہلے لوگوں نے (یعنی دو جزر کے قائل ہیں) اس طرح حجت پکڑی کہ دو مساوی جسموں میں سے ایک کو جب اس پر ایک جزر زیادہ ہو جائے یوں کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے جسم ہے تو اگر محض ترکیبِ جمیت میں کافی نہ ہوتی تو وہ ایک جزر کی زیادتی کیوجہ سے جمیت میں زیادہ نہ ہوتا، اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ توصیفہ اسم تفضیل ہے اس جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے زیادہ ہونیکے معنی میں ہے بولا جاتا ہے جسم الشیء یعنی وہ چیز زیادہ ہو گئی فهو جسیمٌ وجسامٌ ضمہ کے ساتھ (یعنی جسم الشیء فهو جسیمٌ وجسامٌ بمعنی عظمٌ اور عظیمٌ مستعمل ہے) اور گفتگو اس جسم

میں ہے جو کہ اسم ہے نہ کہ صفت۔

تشریح

یہ بات تو پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ مصنف کا مقصود حدوث عالم پر دلیل پیش کرنا ہے جس کا خلاصہ ہم عرض کر چکے ہیں وہو ای مالہ قیام بذاتہ من العالم الخ۔ شارح نے ای مالہ الخ سے ہو کے مرجع کو متعین کر دیا ہے اور اسی کا مرجع عین بھی ہو سکتا تھا یعنی عین جو قائم بالذات ہے وہ یا تو مرکب یا غیر مرکب۔ غیر مرکب کی تفصیل آئندہ بیان کی جائیگی۔ اور جو مرکب ہے اس میں اختلاف ہے، دو جزوؤں سے مرکب ہے یا زیادہ اجزاء سے۔ فصاعدہ کے اندر بعض حضرات نے کہا ہے کہ فاعل کے معنی میں ہے اور صاعدہ صیغہ اسم فاعل مصدر کے معنی میں ہے اب معنی یہ ہوں گے او اصدق صعود یعنی دو جزو ہوں یا اس سے زیادہ ہوں، اور اسی مرکب کو جسم کہتے ہیں جو جمہور اشاعرہ کے نزدیک دو جزو سے مرکب ہے۔

وعند البعض لا بد لہ من ثلثۃ اجزاء لیتحقق الابعاد الثلاثۃ اعنی الطول والعرض والعق اور بعض اشاعرہ کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے درنہ اس کے بغیر البعد ثلاثہ متحقق نہیں ہو سکے جس کی تفصیل ہم تقریر میں عرض کر چکے ہیں۔

وعند البعض من ثمانیۃ اجزاء لیتحقق تقاطع الابعاد الثلاثۃ علی سہ وایا قائمستہ اور ابو علی جبائی کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے تاکہ البعد ثلاثہ کا بھی تحقق ہو سکے اور چند زاویہ قائمہ پران کا تقاطع بھی ہو سکے جس کی صورت ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے۔

ولیسر ہذا نزعاً لفظیاً راجعاً الی الاصطلاح حتی یدفع بان لکل احد ان یصطلح علی ما شاء بل ہونزاع فی ان المعنی الذی وضع لفظ الجسم بازاءہ ہل یکفی فیہ الترتیب من جزئین ام لا۔

یہاں سے شارح صاحب المواقف پر تعریض کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے اس کو نزاع لفظی قرار دیا ہے حالانکہ یہ نزاع لفظی نہیں بلکہ یہ نزاع حقیقی ہے۔ یہاں یہ کہنے سے چھٹکارا نہیں ہو سکتا کہ ہر فرق کو اپنی اصطلاح مقرر کر نیکاح ہے یہ تو نزاع لفظی کی صورت میں کہا جاسکتا تھا بلکہ یہاں تو یہ اختلاف ہے کہ وہ معنی جس کے لئے لفظ جسم کو وضع کیا گیا ہے اس کے لئے دو جزوؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

تنبیہ: فقیر الفہام سے اپنے دل کی بات عرض کرتا ہے کہ تعریفات کے اندر حقیقت سے گفتگو ہوتی ہے، مجازات سے نہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ جسم کے اندر البعد ثلاثہ کا تحقق ضروری ہے تو پھر قول اول کے مطابق بالفعل بعد واحد کا تحقق ہے اور قول ثانی کے مطابق بالفعل بعدین کا تحقق ہے جس سے ان دونوں اقوال کا مرجع ہونا معلوم ہوتا ہے البتہ ابو علی جبائی اگرچہ اس کا مذہب باطل ہے مگر یہاں اس کے قول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اس نے آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب مانی ہے جس کی وجہ سے بالفعل البعد ثلاثہ کا تحقق ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۲ احتج الاولون بانہ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزء واحد انہ اجسم من الآخر فلو لا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار مجرد زيادة الجزء ازید فی الجسمية۔ یہ جمہور اشاعرہ نے اپنے قول پر دلیل پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دو جسم ہیں جو دونوں بالکل مساوی الاجزاء ہیں اب اگر ان دونوں میں سے ایک پر ایک جزر کا اضافہ کر دیا جائے تو جسم مزید علیہ دوسرے سے اجم ہو گیا تو محض ایک جزر کے اضافہ کی وجہ سے اجم ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم بننے کیلئے محض ترکیب کا تحقق کافی ہے جس کا ادنیٰ درجہ دو جزر ہیں۔

تنبیہ:۔ اس دلیل پر احقر کو اعتراض ہے (۱) ماہیت میں اور عوارض میں تشکیک نہیں ہونی تھا مگر فی السام اور اس دلیل میں تشکیک بالزیادۃ متحقق ہے کما لا یجفی علی المتأمل (۲) اس میں مصادرہ علی المطلوب کا شائبہ ہے پہلے جب دو جسموں کو جسم کہہ دیا جائے تب ہی تو یہ دلیل جاری ہو نیکا امکان ہے اور ابھی تو جو جسمان مساویان سے تعبیر کیا گیا ہے ان کا جسم ہونا ہی محل تامل ہے، یہ دو اشکال تو اس مقام پر فقیر کو ہوتے ہیں۔ نیز اس میں بھی یہاں ایک اشکال قائم کر کے اس کا جواب دیا گیا ہے فندبر۔

وفیہ نظر لانہ افعول من الجسمامة بمعنی الضخامة یقال جسم الشيء ای عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فی الجسم الذی هو اسم لاصفة۔
یعنی فریق اول نے جو استدلال اپنے قول پر پیش کیا ہے اس پر علامہ تفتازانی کو بھی اعتراض ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا استدلال خروج عن المبحث ہے گفتگو چل رہی تھی ذات جسم کی جو اسم ہے اور آپ نے گفتگو شروع کر دی صفت کی یعنی اجم کی جو اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کے معنی زیادہ ضخیم اور موٹا ہونے کے ہیں اس لئے استدلال درست نہیں ہے کیوں کہ جب اہل زبان اپنے محاورات میں ہذا اجم من الآخر بولتے ہیں تو انکی مراد یہ نہیں ہوتی کہ مزید علیہ جسمیت میں دوسرے سے زیادہ ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ مزید علیہ کی جسامت اور ضخامت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے۔ خلاصہ کلام گفتگو غیر مشتق میں تھی صفت میں نہیں تھی مگر شارح کی نظر پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضور جسم جسامت ہی سے ماخوذ ہے اور الفاظ منقولہ میں معانی لغویہ ملحوظ ہوا ہی کرتے ہیں تو ایک جزر کے اضافہ سے جسامت کا بڑھ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم دو جزروں سے مرکب ہو سکتا ہے۔

تنبیہ:۔ ہم نے ماقبل میں قول ثالث کو ترجیح دی ہے، یہ ترجیح اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ جسم کے اندر البعاد ثلثہ کا بالفعل تحقق ضروری ہو اور اگر البعاد ثلثہ کے تحقق کا جسم میں کوئی دخل نہ ہو تو پھر جمہور اشاعرہ کے قول کے حق ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

او غیر مرکب کالجوہر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لافعلا ولا وہا ولا فوضنا

وهو الجزء الذی لا یتجزئ -

ترجمہ

یا وہ (جس کا قیام بذاتہ ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً اور نہ دہماً اور نہ فرضاً اور یہی وہ جزو ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی۔

تشریح

یعنی اعیان کی دو قسم ہیں۔ مرکب ہوگا یا غیر مرکب اول جسم ہے اور ثانی جوہر ہے۔ جب جوہر جسم کے مقابلہ میں بولا جائے تو اس سے مراد جوہر فرد یعنی جزو ملا تجزیہ ہوتا ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ قسمت فعلی کو اور نہ وہی کو اور نہ فرضی کو قسمت فعلی یہ ہے کہ شئی کے اجزاء خارج میں منفک ہو جائیں خواہ قسمت قطعی کے ساتھ ہوں یا قسمت کسری کے ساتھ جبکہ اردو میں کاٹنے اور توڑنے سے بغیر کیا جاتا ہے۔ قسمت دہمی، قسمت وہمی جزئی ہوتی ہے کہ اس میں وہم کسی شئی جزئی پر یہ حکم لگاتا ہے کہ اس میں انفکاک ہے خواہ نفس الامر میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صرف وہم کی پیداوار ہوتی ہے اور قسمت فرضیہ وہ قسمت کلیہ ہے جس میں عقل کسی امر کلی پر انقسام و انفکاک کا حکم لگاتی ہے۔

سوال :- قسمت دہمی کا انکار جزو لا تجزئ میں کیوں کیا گیا جبکہ وہم تو اس میں بھی تقسیم کر سکتا ہے؟

جواب :- جب کوئی چیز ایسی قلیل اکثم ہو جائے کہ اس سے زیادہ کمی کی اس میں گنجائش نہ ہو تو وہ شئی اپنے حجم کے صغیر کی وجہ سے قوت وہمیہ کے کنٹرول سے باہر ہوگی اور قوت وہمیہ وہیں قسمت کا کام انجام دے سکتی ہے جہاں ایسی مقدار موجود ہو جو انفصال و انفکاک کو قبول کر سکے۔

سوال :- چلتے اپنے قسمت دہمی کا انکار کر دیا مگر قسمت فرضیہ کلکیوں کا انکار کیا جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ فرض العقل محالات و ممکنات دونوں میں چلتا ہے؟

جواب :- فرض کے دو معنی ہیں اول معنی تقدیر یعنی فرض کر لینا یہ معنی محالات و ممکنات دونوں میں چلتے ہیں اور دوسرے معنی ہیں تجویز یعنی عقل کا اسکو جائز قرار دینا یہ محالات میں جاری نہیں ہے اور قسمت فرضی میں فرض کے دوسرے معنی مراد ہیں۔

ولم یقل وهو الجوہر احترازاً عن ورود المنع بان ما لا یتربک لا ینحصر عقلاً
الجوہر بمعنی الجزء الذی لا یتجزئ بل لا بد من ابطال الہیولی والصورۃ والعقول
والنفوس المجرۃ لیتم ذلك -

ترجمہ

اور مصنف نے جوہر نہیں کہا اور رد اعتراض سے احتراز کرتے ہوئے اس طریقہ پر کہ جوہر مرکب نہیں وہ عقلاً جوہر یعنی جزو لا تجزئ میں منحصر نہیں بلکہ ہندوئی ہے ہیولی اور صورت اور عقول اور نفوس مجرودہ، ابطال تاکہ یہ حصہ نام ہو۔

تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جیسے ماتن نے امارکب کے بعد وہو اکجم کہا تھا یہاں ادغیر مرکب کے بعد وہو اکجوہر نہیں کہا بلکہ اکجوہر کہا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ماتن وہو اکجوہر کہہ دیتے تو اعتراض وارد ہوتا کہ کیا غیر مرکب صرف جزر لایتجزی میں منحصر ہے، تو پھر اسکو دلیل سے ثابت کرنیکی ضرورت پیش آتی ورنہ فلاسفہ ہیولی اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ کو غیر مرکب مانتے ہیں اس کے باوجود انکو جزر لایتجزی نہیں کہتے۔

خلاصہ کلام وہو اکجوہر کہنے کیلئے مذکورہ اشیاء اربعہ کا ابطال ضروری تھا جب وہو اکجوہر کہنے کا مصنف کو حق پہونچتا اس لئے ماتن نے اس سے تعرض نہ کرتے ہوئے اکجوہر کہہ دیا، اگرچہ جواب کی گنجائش تھی کہ ماتن باصطلاح متکلمین گفتگو فرما رہے ہیں اور انکی اصطلاح کے مطابق غیر مرکب جو ہر فرد ہے تو ماتن پر کوئی اشکال نہ ہوتا۔

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهیولی والصنوع۔

ترجمہ

اور فلاسفہ کے نزدیک جو ہر فرد یعنی جزر لایتجزی کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت سے ہے۔

یعنی فلاسفہ جزر لایتجزی کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب اجزاء سے نہیں، بلکہ ہیولی اور صورت سے مانتے ہیں۔

تشریح

تنبیہات

ہیولی :- فلاسفہ کے یہاں اس جوہر کو کہا جاتا ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس میں کچھ تغیر نہیں ہوتا ہے جیسے مثلاً لوہا، کبھی بندوق و توپ کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی تلوار کی کبھی جہاز کی اور کبھی چھری اور چاقو کی، تو صورتیں مختلف ہیں مگر مادہ سب کا ایک ہے تو جو جوہر ان تمام صورتوں میں جاری و ساری ہے وہ ہیولی ہے اور جو کیفیت ایک شئی کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

اسی کو آسان الفاظ میں یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ جیسے موجودات ذہنیہ میں ماہیت مرکبہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اس میں سے جزر عام کو جنس اور جزر خاص کو فصل کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی موجودات خارجیہ میں مرکب کے اندر جو جزر عام ہے اس کو ہیولی اور جو جزر خاص ہے اسکو صورت کہتے ہیں۔

ہیولی کی اقسام حاشیہ رمضان افندی میں بسط سے مذکور ہیں بخوف طوالت ہم نے انکو ترک کر دیا فیطالع ثمرہ صورت :- وہ جو ہر ہے جو ہیولی میں حلول کرتا ہے اسی لئے اس کو حال اور ہیولی کو محل کہتے ہیں۔

عقول :- عقل کے ادپر ہم تفصیلی گفتگو عقل کے بیان میں کر چکے ہیں مگر یہاں فلاسفہ کی مراد عقول سے عقول عشرہ

ہیں کیونکہ انکا عقیدہ باطلہ یہ ہے کہ اللہ نے عقل اول یعنی ایک فرشتہ کو پیدا فرمایا، پھر اس فرشتہ نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان پیدا فرمایا پھر یہی سلسلہ دس تک چلا آگئے فرشتے دس اور آسمان نو ہو گئے۔ سات وہ جو ان کو اہل اسلام مانتے ہیں اور آٹھواں کرسی اور نواں عرش، اندران دس فرشتوں کو وہ عقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو واجب بالغیر مانتے ہیں اور مجردات میں سے شمار کرتے ہیں وھذا القول مردودٌ لدلیل علیہ یا باء النقل العقل نفوس مجردہ :- عرف عام اور شرع میں روح کو نفس کہتے ہیں، روح انسانی کے سلسلہ میں عقلا کے چند مذاہب ہیں، گروہ اہل اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس میں بحث کرنے سے سکوت اختیار کرتا ہے اس خیال سے کہ علم روح اللہ کے ساتھ مختص ہے، اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سترت کئے ہوئے ہے جیسے پانی گلاب کے پھول میں۔ اور حکما نے کہا ہے کہ روح انسانی ایسا جوہر مجرد عن المادہ ہے جو بدن کے اندر دخول کے بغیر اسی طرح تصرف کا تعلق رکھتا ہے جیسے حاکم کا تصرف اپنے اطراف سلطنت میں ہوتا ہے بعض صوفیہ، قاضی ابوزید الدبوسی اور امام غزالی بھی یہاں حکما کے ہمنوا ہو گئے ہیں۔

پھر شارح نے نفوس کو مجردہ کی صفت سے مقید کر دیا جس کی وجہ یہ ہے کہ نفس بطریق اشتراک لفظی پانچ اشیاء پر بولا جاتا ہے۔ نمبر ۱۔ نفس ثابۃ، جسم طبعی کے کمال کو کہا جاتا ہے اور کمال سے مراد اس کا اپنی ذات میں باعتبار نوع کے مکمل ہو جانا ہے اور اس کو کمال اول کہتے ہیں جیسے لوبہ کا تلوار کی ہیئت اختیار کر لینا اور دوسرا کمال باعتبار صفت کے ہوتا ہے جسکو کمال ثانوی کہتے ہیں جیسے تلوار میں قوت قطع، اور جسم کے اندر حرکت اور انسان کے لئے علم کمال ثانوی ہے۔ نمبر ۲۔ نفس حیوانی، جو حیوان کے بدن میں مدبر ہے یعنی اس کے حواس اور حرکات میں تدبیر کا کام انجام دیتا ہے۔ نمبر ۳۔ نفس انسانیہ یعنی انسان کے اندر علوم کو مستنبط کرنیکی قوت جس کو فلاسفہ نے اور بعض اہل اسلام نے مجردات میں سے شمار کیا ہے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ اس کا بدن کے ساتھ بغیر حلول دخول کے تدبیر کا تعلق ہے۔ و التفصیل فی شرح المواقف۔ نمبر ۴۔ نفس فلکیہ منطبعہ، جس کے بارے میں انکا خیال ہے کہ یہ جسم فلک میں حلول کئے ہوئے ہے اور یہ نفس فلک کے لئے ایسا ہے جیسے ہمارے لئے قوت خیال۔ نمبر ۵۔ نفس فلکیہ مجردہ، فلاسفہ اسکو فلک کیلئے ایسا مانتے ہیں جیسے بدن انسانی کے لئے نفس انسانیہ، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نفوس مجردہ سے مراد ملائکہ مدبرات ہیں۔

واقوی اذ لے اثبات الجزاء انہ لو وضعت کمرۃ حقیقۃ علی سطح حقیق لہ تماس، إلا
بجزاء غیر منقسم اذ لہ تماسہ بجزءین فكان فیہا خط بالفعل فلم تکن کمرۃ حقیقۃ،

ترجمہ

اور اثبات جزر کی دلیلوں میں سے سب مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کمرۃ حقیقی سطح مستوی پر رکھا جائے تو تماس نہیں کریگا وہ کرہ اس سطح مستوی سے مگر جزر غیر منقسم کے ساتھ آں

لئے کہ اگر تماس کرے کرۂ سطح مستوی کے ساتھ دو جزوں کے ساتھ تو ہوگا کرہ میں خط بالفعل، تو نہیں رہے گا وہ کرۂ حقیقی۔

تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ جزرہ لایتجزی کے ثبوت کے دلائل نقل فرما رہے ہیں یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کرۂ حقیقی میں بالفعل باتفاق فریقین خط مستقیم کا تحقق نہیں ہے البتہ خط مستدیر کا وجود ہے تو اگر کرۂ حقیقی کو کسی ہموار زمین پر رکھا جائے تو کرہ اس ہموار زمین سے صرف ایک جزرہ غیر منقسم سے تماس کرے گا اس لئے کہ اس کا تماس اس جگہ سے دو جزرہ سے ہوگا تو کرۂ حقیقی میں خط مستقیم کا وجود ماننا ہوگا جو خلاف اجماع ہونیکی وجہ سے باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا جب جزرہ غیر منقسم کے ساتھ تماس کا تحقق ہو گیا تو جزرہ لایتجزی کا ثبوت ہو گیا اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

تنبیہ: کرہ وہ جسم ہے جسکو سطح واحد گھیرے ہوئے ہو اس کے وسط میں ایک نقطہ ہو اس نقطہ سے نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہوں۔ سطح مستوی وہ ہے جس کے تمام اجزاء برابر ہوں جن میں اوپر نیچے ہوا اور یہی یہاں مراد ہے جس کا ترجمہ ہموار جگہ سے کر دیا ہے ورنہ سطح حقیقی اسکو کہتے ہیں جو طول و عرض میں انقسام کو قبول کرے اور عمق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی نہایت خط ہے اور خط وہ ہے جسکے اندر فقط طول ہو عرض و عمق نہ ہو۔

واشهرها عند المشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسمًا الى النهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي۔

ترجمہ

اور مشہور دلیل مشائخ کے نزدیک دو طرح پر ہے، وجہ اول یہ ہے کہ اگر ہر عین لا الی النہایۃ منقسم ہوگا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی الاجزاء ہے اور بڑائی اور چھوٹائی وہ اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور قلت و کثرت متناہی میں متصور ہو سکتی ہے۔

تشریح

اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ آپس کے قول کے اعتبار سے رائی کے دانہ اور پہاڑ میں کوئی فرق نہیں حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق بدیہی چیز ہے اور آپس کے قول کے مطابق جب یہ دونوں لا الی النہایۃ تقسیم کو قبول کریں گے تو دونوں غیر متناہی الاجزاء ہوں گے۔ حالانکہ ایک کا چھوٹا ہونا اور دوسرے کا بڑا ہونا محسوس و مشاہد ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ چھوٹائی اور بڑائی اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قلت و کثرت متناہی میں پائی جاتی ہے غیر متناہی

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْحُجَّزُ وَبَارَهُ الْقِسَامُ مُمْكِنٌ هِيَ نَهْنِ تَوْهَامِي بَاتٍ بَدَاهَتْ ظَاهِرٌ هَكَذَا جَزْرًا لَيْتَجَزَى ثَابِتٌ
ہے۔ ان تینوں دلیلوں کو نقل کرنے کے بعد شارح فرماتے ہیں ”وَالْكَلْعُ ضَعِيفٌ“ یعنی مذکورہ سارے
دلائل کمزور اور ضعیف ہیں پھر ایک کے ضعف کی وجہ بیان فرماتے ہیں۔

أما الأول فلا تَمَكِّدُ عَلَى ثُبُوتِ النِّقْطَةِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ لِأَنَّ حُلُولَهَا فِي الْمَحَلِّ لَيْسَ بِالْحُلُولِ السَّرْيَانِيِّ حَتَّى يَلْزِمَ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِهَا عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ -

ترجمہ

بہر حال اول تو اس لئے کہ وہ ثبوت نقطہ پر دلالت کرتی ہے اور وہ (یعنی نقطہ کا ثبوت) ثبوت جز کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول محل میں حلول سریانی نہیں ہے یہاں تک لازم آجائے اس کے عدم انقسام سے محل کا عدم انقسام۔

تشریح

یہ شارح نے دلیل اول کا ضعف بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ کڑہ حقیقی کا سطح مستوی سے جو تماس ہو گا وہ شے غیر منقسم ہو گا مگر پھر کبھی جز ثابث نہیں ہوتا بلکہ اس سے تو نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے اور یہ دونوں عدم انقسام میں اگرچہ مساوی ہیں مگر جزر جوہر ہے اور نقطہ حکما کے یہاں عرض ہے اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب یہ عرض ہے تو اس کا مقوم محل تو جوہر ہو گا اور عدم انقسام میں جو حال یعنی نقطہ کا حکم ہے وہ محل مقوم کا بھی حکم ہو گا لہذا اس سے تو جزر کا ثبوت ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں حلول سریانی اور حلول طریانی و جواری۔ حلول سریانی یہ ہے کہ حال کا محل میں اس طرح حلول ہونا کہ ایک کی جانب اشارہ جسے بعینہ دوسرے کی جانب ہو۔ جیسے روئی میں پانی گھس جائے تو روئی کی طرف اشارہ بعینہ پانی کی طرف ہے و علی العکس، اور جیسے دودھ اور اس کی سفیدی یہ بھی حلول سریانی ہے کما لا یخفی اور جیسے مولوی بلال کی داڑھی اور اس کی سیاہی یہ حلول سریانی ہے۔ اور حلول طریانی و جواری یہ ہے کہ جہاں ایسا نہ ہو بلکہ حال اور محل میں جو اد پڑوس اور قرب کا تعلق ہو جیسے نقطہ خط کی طرف کو کہتے ہیں اور سطح جسم کی طرف کو کہتے ہیں اور یہ سب اعراض ہیں، بہر حال نقطہ کا خط کے اندر حلول طریانی ہے سریانی نہیں ہے حلول سریانی میں تو حال کے عدم انقسام سے محل کا عدم انقسام ہو سکتا تھا مگر کیا کیا جائے کہ یہاں تو حلول طریانی ہے جس میں حال کا عدم انقسام محل کے عدم انقسام کو مستلزم نہیں ہے لہذا جزر کا ثبوت نہ ہوا۔

وَأَمَّا الثَّانِي وَالثَّلَاثُ فَلَا تَمَكِّدُ عَلَى ثُبُوتِ النِّقْطَةِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ لِأَنَّ حُلُولَهَا فِي الْمَحَلِّ لَيْسَ بِالْحُلُولِ السَّرْيَانِيِّ حَتَّى يَلْزِمَ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِهَا عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ -

ترجمہ

اور بہر حال ثانی اور ثالث پس اس لئے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناسق ہیں۔ بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم انقسامات غیر متناسق کو قبول کر گیا ہے، اور جسم میں بالکل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور بڑائی اور چھوٹائی اس مقدار کے اعتبار سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کی کثرت و قلت کے اعتبار سے اور افتراق لائالی النہایہ ممکن ہے تو یہ جزو کو مستلزم نہ ہوگا۔

تشریح

مشائخ کی جانب سے جو دلیل بیان کی گئی ہے یعنی دلیل ثانی اسکی تردید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ تو اجزاء کا وجود ہی نہیں مانتے لہذا اجزاء کی قلت و کثرت کا انکے نزدیک کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگر فلاسفہ جسم کی ترکیب اجزاء سے مانتے اور پھر اجزاء کو غیر متناسق ہی قرار دیتے تو آپ کی دلیل ان پر حجت ہو سکتی تھی بلکہ وہ یوں کہتے ہیں کہ جسم لائالی النہایہ تقسیم کو قبول کر سکتا ہے جسم میں اجزاء کا تحقق بالکل نہ ہوگا، رہا آپ کا یہ کہنا کہ چھوٹائی اور بڑائی جسم کی اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے یہ فلاسفہ پر حجت نہیں اسلئے کہ ان کے یہاں عظم و صغر کا مدار اس مقدار پر ہے جو جسم کیساتھ قائم ہے جس کو وہ کمیت متصلہ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کو عرض شمار کرتے ہیں۔ خلاصہ کلام آپ کی دلیل ثانی فلاسفہ پر حجت نہیں ہو سکتی آپ کے متکلمین پر ہو سکتی ہے جو عظم و صغر کا مدار اجزاء کی قلت و کثرت پر رکھتے ہیں، اور رہی آپ کی دلیل ثالث، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب افتراق ممکن ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت اس کو لائالی النہایہ تقسیم کر سکتی ہے لہذا اس دلیل سے بھی جزو ثابت نہ ہوا۔

وَأَمَّا أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف۔

ترجمہ

اور بہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازی اس مسئلہ میں توقف کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

تشریح

یہاں سے حضرت شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے بیان فرمودہ دلائل کمزور ہیں اسی طرح فلاسفہ نے جو دلائل جزو لای تجزی کے البطل پر پیش کئے ہیں (جن میں سے آپ یبذی میں پڑھ چکے ہیں) وہ بھی ضعیف ہیں اسی وجہ سے امام رازی نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

فان قيل هل لهذا الخلاف مثرة، قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد بخلافه عن كثرين

من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الہیولی والصورۃ المؤدی الی قدم العالم ونفی
حشر الأجساد وکثیر من اصول الہندسۃ المبتنی علیہا دام حرکات السموات و
امتناع الخرق والالتیام علیہا۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا اس اختلاف کا کچھ ثمرہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں جو ہر فرد کے
اثبات میں نجات ہے فلاسفہ کی بہت سی تاریکیوں سے جیسے اثبات ہیولی اور صورت
جو مؤدی ہے عالم کے قدیم ہونیکے جانب اور حشر اجساد کی نفی کی جانب اور ہندسہ کے بہت سے اصول
سے نجات جن پر سماؤں کی حرکتوں کا دوام مبنی ہے اور جن پر خرق و التیام کا امتناع مبنی ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ متکلمین اور فلاسفہ کا جو یہ اختلافی مسئلہ ہے
اس کا کچھ فائدہ ہے یا نہیں؟ تو جواب دیا کہ اگر متکلمین جزر لای تجزئی کو ثابت کرنے میں
کامیاب ہو گئے تو حدوث عالم اور موت کے بعد سارے حالات اور پوری شریعت ثابت ہو جائے گی،
اور اگر اس کا ثبوت نہ ہو بلکہ اس کا ابطال ہو جائے اور ہیولی اور صورت کا اثبات، تو پھر فلاسفہ قدیم
عالم کے اثبات میں کامیاب ہوں گے اور مرئی کے بعد جو اجسام و ابدان کا حشر ہو گا اس کی نفی میں اور پوری
شریعت کی نفی میں کامیاب ہوں گے نیز اثبات جزر سے اور بھی بہت سے فوائد ہیں اور اس کے ابطال میں
بہت سے نقصانات ہیں شاید یہ شارح کا سہو ہے کہ انھوں نے وکثیر من اصول الہندسۃ
کہا ہے اس لئے کہ علم ہندسہ میں ان باتوں سے گفتگو نہیں ہوتی بلکہ یہ تو فلاسفہ کا موضوع سخن ہے فلیتأمل۔

تنبیہ:۔ امام فخر الدین رازی کی ولادت ۱۱۵۹ھ ہے، اور وفات ۱۲۰۶ھ ہے۔ زبردست محقق اور
علوم و فنون کا مانا ہوا امام ہے اور علوم حکمت کے اندر جب مطلقاً امام بولا جاتا ہے تو امام رازیؒ ہی مراد ہوتے ہیں
تقریر مزید: عزیزان گرامی، آپ نے دیکھا کہ شارح نے متکلمین کی تین دلیلیں نقل فرما کر متینوں پر
”والکل ضعیف“ کہہ کر ضعف کا حکم لگا یا ہے۔ اقول: دلیل اول سے نقطہ کا ثبوت مانا
لیکن اگر اسکو خط سے منفک شمار کیا جائے تو اب اس کو کیا کہا جائے گا نقطہ تو ہو نہیں سکتا اس لئے کہ وہ
عرض ہے اور جب اس کا انفکاک ہو گیا تو حکم سابق ختم ہو گیا لا محالہ جزر ماننا پڑے بیگانہ فثبت المدعی، اور اس کا
نقطہ ہونا منافی انفکاک نہیں ہے اس لئے کہ اس کا فی نفسہ عدم انقسام امر آخر ہے اور دوسری شئی سے منفک
ہونا امر آخر ہے۔

والیہ القول، عظم و صغر اگر مقدار کی وجہ سے بھی مانا جائے تو رائی کے دانہ اور پہاڑ کے لالی النہایہ تقسیم کے کیا معنی
ہیں؟ کیا یہ خلافِ بدایت نہیں ہے جبکہ حکماء کا موضوع سخن اعیان خارجیہ کے احوال نفس الامر سے بحث کرنا
ہے، یہ کیسی نفس الامری چیز ہے کہ معمولی سی ہوش رکھنے والا انسان بھی جس کا باور نہ کر سکے۔

والیضا قول، یہ کیسی حکمت ہے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ تمام اجسام ممکنہ درجہ قوت سے درجہ فعلیت میں آگے نہیں تو پھر لالی النہایہ امکان افتراق کے کیا معنی ہیں؟
والیضا قول، فلاسفہ نے الباطل جز پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ادنیٰ سے تغیر سے نقطہ کے اندر بھی جاری ہیں تو پھر نقطہ کی تسلیم اور جز پر کا الباطل کیوں ہے؟

والیضا قول، فلاسفہ لبطان جز پر دلائل قائم کرتے ہوئے جو وسط سے ملاقی ہونے کی بحث چھیڑ کر الباطل کی کوشش کرتے ہیں درحقیقت یہ ان کی عقل کا قصور ہے یہ درحقیقت تلاقی نہیں بلکہ انتساب ہے اور انتساب میں وسعت ہے۔ اور یہ مسلم ہے کہ انتسابات غیر منقسم ہوا کرتے ہیں فلا اشکال۔ قول آخر کی تفصیل تقریر دلپذیر میں ہے۔ عزیزان گرامی! ہم انصاف کے ساتھ یہ عرض کر دینا چاہتے ہیں کہ اثبات جز و الباطل جز کا مسئلہ منصوص علیہ نہیں ہے یعنی قرآن و حدیث میں اس سے کچھ تعارض نہیں کیا گیا اس لئے ہم اس مسئلہ پر زیادہ زور نہ دیتے اور اس کے پیچھے نہ پڑتے مگر کیا کیا جائے کہ فلاسفہ اس کا الباطل اور ہیولی کا اثبات کر کے قدم عالم کے اثبات کے درپے ہیں جس سے ساری شریعت کا الباطل لازم آتا ہے اس لئے اس سے کچھ تعرض کرنا امر لا بدی ہے۔

لہذا ہم کہیں گے کہ اولہ شرح چار ہیں جو آپ کی جانی پہچانی ہیں یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس مگر یہاں ایک بات اور ذہن نشین رہے کہ سب سے بڑی دلیل جس کا کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا وہ بداهت عقل ہے، تمام عقلاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بداهت عقل سے بڑھ کر کوئی دلیل نہیں ہے جیسے مثلاً یہ کہہ کہ ہاتھ ہے اس کو پچھ بھی جانتا ہے کہ یہ ہاتھ ہے اس کے لئے نہ کسی دلیل کی حاجت ہے اور نہ کسی دلیل سے اس کو غلط کہا جا سکتا ہے کیونکہ وہ دلیل خلاف بداهت اور خلاف مشاہدہ ہوگی۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رہنی چاہئے کہ موصوف اوصاف سے کبھی بالذات متصف ہوتا ہے اور کبھی بالغیر بالتبع متصف ہوتا ہے۔ یعنی موصوف کے اندر کبھی اس کا وصف ذاتی اور خانہ زاد ہوتا ہے اور کبھی عطار غیر ہوتا ہے، جیسے عالم اسباب میں سورج نور سے بالذات متصف ہے اور چاند اور ساری زمین سورج کے واسطے سے منور ہے اسی طرح حرارت آگ کا وصف ذاتی ہے اور برودت پانی کا وصف ذاتی ہے لیکن جب پانی کو آگ کے اوپر رکھ دیا جائے تو پانی جس کی وصف ذاتی برودت تھا حرارت سے متصف ہو جاتا ہے۔ مگر یہ حرارت پانی کی ذاتی نہیں بلکہ عطار غیر ہے تاہم اگر کوئی کھولتے گرم پانی کے اندر اپنا ہاتھ رکھ دے تو جل جائے گا پھر جب پانی کو آگ سے اتار کر علیحدہ رکھ دیا جائے تو کچھ دیر کے بعد وہ پانی ٹھنڈا ہو جائیگا اگر یہ حرارت پانی کا وصف ذاتی ہوتا تو پانی ٹھنڈا نہ ہوتا، اسی طرح اگر بھڑکی ہوئی آگ کے اندر گرم پانی ڈال دیا جائے تو وہ آگ بجھ جائے گی اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرارت پانی کا وصف ذاتی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے۔

اسی طرح اوصاف عارضہ میں سے کچھ اوصاف سرلیح الزوال ہوتے ہیں اور کچھ اوصاف بطی الزوال ہوتے

ہیں اگر کوئی شخص اوصاف عارضہ لطیف الزوال کو دیکھ کر ان اوصاف کو موصوف کا وصف ذاتی کہے تو وہ ایسا ہے جیسے اگر کوئی شخص اپنی جوانی کو (جو لطیف الزوال ہے) دیکھ کر کہے یا سمجھے کہ میں ہمیشہ جوان ہی رہوں گا بوڑھا نہیں ہوں گا تو ضرور دنیا والے اسکو احمق و بیوقوف سمجھنے پر مجبور ہوں گے اسی طرح اجسام کے اندر جو مقدار و کمیت مقید نظر ہر معلوم ہو رہی ہے یہ بھی جسم کا وصف عارضی ہے اگرچہ لطیف الزوال ہے لیکن اگر کوئی اسکو جسم کا وصف ذاتی قرار دینے لگے تو اس کا حال وہی ہوگا جو سابق میں گذرا ہے آپ نے بارہا مناظر عالم پر نگاہ ڈالتے ہوئے اس کا مشاہدہ کیا ہوگا کہ جموں کا بیڑاں ختم ہو جاتا ہے اور اپنی ہیئت سابقہ کی جانب عود کر جاتا ہے مثلاً اگر کوئی جانور مر جائے اور اس کو کہیں پھینک دیا جائے تو آٹھ روز کے بعد وہ گل سڑ کر ریزہ ریزہ ہو جائیگا، اسی طرح انسان کا جسم جب قبر میں رکھ دیا جاتا ہے (علاوہ افراد مستثنیٰ کے) وہ چند ایام کے بعد ریزہ ریزہ ہو جائے گا اور آپ کو چند ٹہنیوں کے علاوہ اور کوئی چیز وہاں پر نہیں ملے گی یہ مناظر باور بند کیجئے ہیں کہ جسم کی ترکیب ایسے ہی اجزاء سے ہوتی تھی جیسے نہایت میں یہ اجزاء لایعجزی محسوس ہو رہے ہیں اور کل شئی برزخ الی اصلہ بھی اس کا مؤید ہے۔

امکت بدیہی مثال :- آپ نے بیس گرام رنگ ایک بالٹی پانی میں ملا دیا اور وہ رنگ پانی میں گھل مل گیا تو اگر اس رنگ کو ظاہر علیحدہ کرنا چاہیں تو علیحدہ نہیں ہو سکے گا، مگر ممکن ہے کہ وہی یا فرضی طریقہ پر اس کی تقسیم و تفریق ہو سکے۔

پھر اگر آپ نے اس بالٹی سے ایک گلاس پانی لیکر ایک بڑے حوض میں ڈال دیا تو اس رنگ کا کچھ بہہ نہیں چل سکے گا حالانکہ اس کے اجزاء یہاں بالفعل موجود ہیں مگر اب یہ ایسا موجود نفس الامر ہے کہ اگر اس کی تقسیم و علیحدگی کرنا چاہیں تو قسمت فعلیہ کیا وہی اور فرضی (یعنی تجویز العقل) بھی یہاں تقسیم نہیں ہو سکتی کیوں کہ رنگ کے اجزاء اتنے باریک و قلیل ہیں کہ قوت دہمیہ بھی اس کے ادراک سے عاجز ہے، ہم نے جو کچھ پیش کیا ہے یہ مشاہدہ ہے اور بدایت عقل کا مقتضاء ہے جس پر دلائل پیش کرنیکی ضرورت نہیں جب اثبات جزر لایعجزی ایک بدیہی مسئلہ ہے تو اس کا انکار مکابرہ محض اور سفسطہ ہے کل شئی برزخ الی اصلہ مد نظر رہے اور فرمان باری "اذا السمار الفطرت" اذا السمار النشقت، و تکون اجبال کالہن المنفوش وغیرہ آیات بیش نظر ہیں تو اثبات جزر لایعجزی پر کوئی اشکال نہ ہو سکے گا۔ دلیل قرآنی حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نور اللہ مرقدہ سے دوران و غلط سوال کیا گیا کہ کیا جزر لایعجزی کا قرآن سے ثبوت ہے؟ تو آپ نے فوراً جواب میں ارشاد فرمایا کہ جی ہاں۔ اللہ کا فرمان اثبات جزر پر دل ہے، اور وہ فرمان یہ ہے "وَمَزَقْنَا لَهُمُ كُلَّ مِمْزَةٍ" اس لئے کہ تمزیق باب تفعیل ہے جس کے خواص میں سے ایک خاصہ مبالغہ ہے جس کے معنی ہوئے ریزہ ریزہ کرنا، پھر اس کے بعد کل ممزق سے اس کی مزید تاکید ہے یعنی ایسے ریزے کر دیں گے جو ریزہ بننے کا نہا ہوگا، تو اس سے صاف ثابت ہوگا کہ جزر لایعجزی ثابت ہے۔ بعض حضرات نے اس آیت سے اثبات جزر پر

استدلال کیا ہے شہد ا جعل علی کل جہل منہن جُزءً الاذیہ مگر انصاف کے ساتھ یہ استدلال غلط ہے اسلئے کہ یہاں جزر بمعنی ٹکڑا ہے۔ فتدبر

انسان کے بدن سے پسینہ کا خروج باوجودیکہ بظاہر کمیت متضادہ کا بقا رہے ہمارے قول سالت کی بھرپور تائید کرتا ہے اسی طرح انسان جب غسل کرتا ہے تو بردت کا اثر اندر محسوس ہوتا ہے۔ یہ ساری کیفیات بتلاتی ہیں کہ جو کمیت متضادہ محسوس و مشاہدہ ہے، یہ اجزاء ترکیبہ کا عارضی جڑان و اتصال ہے جو اثبات جزر کی جانب مشیر ہے۔

البطلان ہیولی

فلاسفہ نے ہیولی کے اثبات میں ایڑی چوٹی کے زور لگائے، مگر ہمارا ان سے یہ سوال ہے کہ جسکو آپ ہیولی کہتے ہیں وہ متخیز بالذات ہے یا متخیز بالتبع یا نہ متخیز بالذات ہے اور نہ متخیز بالتبع۔ اگر فلاسفہ کہیں کہ متخیز بالذات ہے تو ہم کہیں گے کہ ہر متخیز بالذات جسم ہے دوسرے سے مستغنی اور بے نیاز ہے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ ہیولی صورت کا محتاج ہے، اور اس کا محتاج ہونا متخیز بالذات ہونیکے منافی ہے تو معلوم ہوگا کہ ہیولی متخیز بالذات تو ہو ہی نہیں سکتا۔ یا آپ کہیں گے کہ متخیز بالتبع ہے تو ہم کہیں گے کہ جو اپنے تخیز میں غیر کے تخیز کے تابع ہو وہ عرض ہوتا ہے حالانکہ آپ ہیولی کو بالاتفاق جوہر مانتے ہیں و بالاضافہ۔ یا آپ کہیں گے کہ نہ متخیز بالذات ہے اور نہ متخیز بالتبع ہے اور پھر بھی اس کا وجود ہے، تو ہم کہیں گے کہ جو نہ متخیز بالذات ہو اور نہ متخیز بالتبع ہو وہ معقولات ثانویہ میں سے ہوگا حالانکہ فلاسفہ کا موضوع سخن موجودات خارجیہ کے احوال و اقیعہ سے بحث کرتا ہے فلیف انخروج عن المبحث۔ ان تمام معروضات حقیرہ سے معلوم ہوگا کہ جزر لا یتجزئی ثابت ہے اور ہیولی باطل ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مسئلہ فقہیہ۔ حوض کے اندر اگر ناپاکی گر جائے اور پانی کے اوصاف میں تغیر نہ ہو تو وہ ناپاک نہ ہوگا مگر معتزلہ اسکو ناپاک قرار دیتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جزر لا یتجزئی ثابت ہے اور معتزلہ کے نزدیک اس کا ثبوت نہیں تو پانی کے اجزاء اکثر ہیں اور ناپاکی کے قلیل، جب ناپاکی اور پانی کے اجزاء کا تعامل ہوتا ہوا جلنے کا تو ایک مقام پر پہنچ کر ناپاکی کے اجزاء ختم ہو جائیں گے اور پانی کے اجزاء ابھی بکثرت باقی ہیں لہذا غالب کا اعتبار کرتے ہوئے حوض پر پناکی کا حکم جاری کیا جائے گا، اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ ناپاکی اور پانی دونوں لا الی النہایہ انقسام کو قبول کریں گے تو لا الی النہایہ پانی کے اجزاء کے ساتھ ناپاکی کے اجزاء کا تقابل رہے گا اسلئے حوض پر ناپاکی کا حکم جاری ہوگا (شامی ص ۱۳۷) مگر شامی نے اس پر بُد میں اور بھی کلام کیا ہے۔ فلیتأمل

در رہا مسئلہ حدوث عالم اور حدوث مادہ و روح کا اس کی تفصیل علم الکلام مصنفہ مولانا ادریس صاحب کاندھلوی میں ہے فلیراجع الیہ۔

وَالْعَصْرُ لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ بَلْ بِغَيْرِهِ بَانَ يَكُونُ تَابِعًا فِي التَّحْيِيزِ أَوْ مُخْتَصِمًا بِهٖ اخْتَصَاصُ

الناعت بالمنعوت علی ما سبق لا یجوز انہ لا یملکن تعقلہ بدون المحل علی ما وہم فان
ذلت انما ہو فی بعض الاعراض۔

ترجمہ

اور عرض وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے غیر کے ساتھ اس طریق پر کہ وہ غیر کے تابع ہو تجزیہ میں یا مختص ہو اس کے ساتھ ناعت کے اختصاص کے مثل منعوت کے ساتھ اس تفصیل کے مطابق جو گزر چکی ہے نہ کہ اس معنی میں کہ ممکن نہ ہو اس کا تعقل بغیر محل کے اس قول کے مطابق جس کا وہم کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

تشریح

حضرت مصنف عین کی تعریف پہلے بیان کر چکے ہیں اور پھر اس کی دو قسمیں جسم و جوہر کو بیان کر چکے ہیں۔ عرض کی تعریف حضرت مصنف نے بیان نہیں فرمائی تھی ماقبل میں جو عرض کی تعریف تفصیل کے ساتھ گزری ہے وہ حضرت شارح نے بیان فرمائی تھی یہاں سے مصنف عرض کی تعریف بیان فرماتے ہیں جس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی اور عرض کی تعریف میں متکین اور حکما کا اختلاف اور اس کی وجہ بھی ماقبل میں گزر چکی ہے۔ یعنی متکین نے عرض کی یہ تعریف کی کہ وہ اپنے تجزیہ میں غیر کے تجزیہ کے تابع ہو اور فلاسفہ نے عرض کی یہ تعریف کی کہ قائم اور مقوم کے اندر ایسا تعلق و اختصاص پیدا ہو جائے جس کو اختصاص ناعت بالمنعوت سے تعبیر کر سکیں، حضرت شارح خود حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں علی ما سبق یعنی اس کا بیان گزر چکا ہے اور ہم وہیں اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں اس کے بعد شارح عرض کی ایک تیسری تعریف نقل کر کے اس پر تیکر فرما رہے ہیں۔

تعریف ثالث کا ماحصل یہ ہے کہ عرض وہ ہے کہ بغیر محل کے جس کا تعقل ممکن نہ ہو، اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ تعریف غیر جامع ہے اس لئے کہ اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) نسبی (۲) غیر نسبی۔ نسبی وہ ہے جس کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو جیسے اخوت اور ابوت اور بنوت وغیرہ، اور غیر نسبی وہ ہے جس کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہ ہو تو جب عرض کی مذکورہ دو قسمیں ہیں اور تعریف مذکور اس طرح کی گئی ہے کہ بغیر محل کے جس کا تعقل ممکن نہ ہو تو یہ تعریف اعراض نسبہ کے لئے تو درست ہے مگر اعراض غیر نسبہ پر چونکہ یہ تعریف صادق نہیں آئیگی اس لئے تعریف مذکور جامع نہ ہو سکی وجہ سے قصور و نقصان و کوتاہی سے خالی نہیں۔

تنبیہ

حکما کا کہنا ہے کہ جملہ موجودات ممکنہ دو قسم پر ہے ایک جوہر اور دوسرے عرض پھر عرض کی دو قسمیں ہیں جن کو وہ معقولات عشر سے تعبیر کرتے ہیں، منطق کی کتب مرقات وغیرہ میں اس کا بیان آپ کے سامنے آچکا ہے۔

عرض کی نوعیتیں یہ ہیں: اضافت، مثنیٰ، آین، ملک، فعل، افعال، وضع، کیفیت، کم، ہم بہویت کی عرض سے اس کا نقشہ عرض کرتے ہیں۔

موجودات ممکنہ حادثہ دو قسم پر ہیں

جو ہر
جو بذاتہ قائم ہو

عرض
جو بذاتہ قائم نہ ہو

نسبی
جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہو

غیر نسبی
جس کا تعقل غیر کے تعقل پر موقوف نہ ہو

افغان، مٹی، آبن، ملک، فعل، افعال، وضع	کیف	کم
کسی شے کا حصول فی الزمان	دہ ہیئت جو ہم کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لائق ہو جیسے کوئی دھند کی حالت	دہ عرض جو بذاتہ قابل تقسیم ہو
کسی شے کا حصول فی المكان	دہ ہیئت جو ہم کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لائق ہو جیسے کوئی دھند کی حالت	دہ عرض جو بذاتہ قابل تقسیم ہو
کسی شے کا حصول فی الزمان	دہ ہیئت جو ہم کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لائق ہو جیسے کوئی دھند کی حالت	دہ عرض جو بذاتہ قابل تقسیم ہو
کسی شے کا حصول فی المكان	دہ ہیئت جو ہم کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لائق ہو جیسے کوئی دھند کی حالت	دہ عرض جو بذاتہ قابل تقسیم ہو

کیفیات محسوسہ	کیفیات نفسانیہ	کیفیات کمیات	کیفیات استعدادیہ
جن کا ادراک بطریق حس ہو	راستہ	غیر راستہ	جیسے تلبین و صعوبت وغیرہ
جیسے حادثہ عمل	دہ صفت جو بعد حصول اپنے محل میں قائم رہتا ہے	جیسے حادثہ عمل	جیسے تلبین و صعوبت وغیرہ
جیسے حادثہ عمل	دہ صفت جو بعد حصول اپنے محل میں قائم رہتا ہے	جیسے حادثہ عمل	جیسے تلبین و صعوبت وغیرہ

تنبیہ: یہ ساری تقریر جو کی گئی ہے فلاسفہ کے قول کے مطابق ہے ورنہ حضرات متکلمین آبن کے علاوہ باقی ان تمام چیزوں کا انکار کرتے ہیں اور سب کو دہی اور انتزاعی قرار دیتے ہیں متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سب کا وجود مانا جائے تو ان کے لئے محل ہونا چاہئے پھر ان کے اور ان کے محل کے درمیان نسبت ہوگی۔ پھر اس نسبت کیلئے دوسری نسبت ہوگی الہ جس سے تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔ متکلمین صرف ان میں سے آبن کو مانتے ہیں جسکو وہ اپنی زبان میں کون سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی ان کے یہاں چار قسمیں ہیں: اجتماع، انفراق، حرکت، سکون جس کی تفصیل ابھی آتی ہے۔

وَيُجَدِّثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ قِيلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيفِ احْتِزَازًا عَنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَقِيلَ لَا بَلْ هُوَ بَيِّنٌ حُكْمُهُ -

ترجمہ

اور عرض پیدا ہوتا ہے اجسام اور جواہر میں، کہا گیا ہے کہ یہ تعریف کا متمم ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کرتے ہوئے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور اجزاء لایہ تجزی کے اندر ہوتا ہے کیونکہ وہ بذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ یا تو جسم کے ساتھ اس کا قیام ہو گا یا جز کے ساتھ اس کا قیام ہو گا۔

اس کے بعد حضرت شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا یہ فرمان عرض کی تعریف کا متمم ہے یا عرض کی تعریف کا حکم ہے، اس کے اندر دو قول نقل کئے ہیں، اگرچہ دونوں قولوں کو شارح نے قیل سے تعبیر کیا ہے جن لوگوں نے اسکو تعریف کا متمم قرار دیا ہے انکی دلیل یہ ہے تاکہ عرض کی تعریف سے صفات باری خارج ہو جائیں اس لئے کہ صفات باری اجسام و اجزاء میں ظاہر نہیں ہوتیں۔ مگر اس تاویل میں یہ ضعف ہے کہ صفات باری تو بحث سے پہلے ہی سے خارج ہیں اسلئے کہ یہ عالم کی قسمیں بیان کی جارہی ہیں جس سے ذات باری اور صفات باری خارج ہیں لہذا اگر اسکو عرض کا حکم قرار دیا جائے تو مناسب ہے کہ حکم سے مراد یہاں اثر مرتب لیا جائے اب کوئی اشکال وارد نہ ہو گا۔

كَلَا لَوَانٍ وَاصُولَهَا قِيلَ السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ وَقِيلَ الْحُمْرَةُ وَالْخَضِرَةُ وَالصُّفْرَةُ الْيَضَاءُ وَالْبَوَاقِي بِالترکیب -

ترجمہ

جیسے رنگ اور اس کے اصول، کہا گیا ہے کہ سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا کہ سُرخی اور سبزی اور زردی بھی اور باقی ترکیب کیوجہ سے ہیں۔

تشریح

الوآن لون کی جمع ہے بمعنی "اللون صفة الجسم من السواد والبياض والحمرة وما في هذا الباب (وبینة فی حاشیة التعریفات) اصول مبتدأ ہے السواد

اس کی خبر ہے، قیل بطریق جملہ معترضہ ہے۔

بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ رنگ کا وجود ثابت نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی کارخانہ ہے، سفیدی جو نظر آتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت باریک اجزاء میں شفاف اور چمکدار ہوا مل جاتی ہے سفید رنگ نظر آئے لگتا ہے جیسا کہ پانی میں جھاگ اٹھتے ہیں تو سفید نظر آنے لگتے ہیں حالانکہ یہاں سفیدی کا بالکل وجود

نہیں ہے اسی طرح برف کو دیکھو تو وہ ایک سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزاء جمع جاتے ہیں چونکہ وہ نہایت شفاف اور چھوٹے ہوتے ہیں ان میں ہوا بھر جاتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جسم سفید ہے اور سیاہی کا مدار اسباب سفیدی کے خلاف پر ہے کہ یہاں ہوا اور روشنی اجزاء جسم میں زیادہ داخل نہیں ہوتی۔ پانی دیکھو، جس تالاب کا پانی نہایت گہرا ہوتا ہے وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ خود بخود پانی سیاہی پیدا کرتا ہے وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ جب پانی کسی جسم میں بھرتا ہے اور اس کے عمق میں نفوذ کرتا ہے تو وہاں سے ہوا اپنی لطافت کی وجہ سے اور پانی کی ثقالت کی وجہ سے نکل جاتی ہے اور چونکہ پانی ہوا کی طرح شفاف نہیں ہوتا اس لیے جسم میں تاریکی اور اندھیرا باقی رہ جاتی ہے، اور یہ خیال بندہ جاتا ہے کہ یہ جسم سیاہ ہے مگر یہ بعض فلاسفہ کی رائے ہے جو درحقیقت سفسطہ ہے ورنہ حق یہ ہے کہ سیاہی و سفیدی کو حقیقت وجود حاصل ہے تخیل پر ہی اس کا مدار نہیں ہے۔ رنگ کے اصول صرف دو ہیں سفیدی اور سیاہی اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ پانچ دو تو مذکورہ اور سُرخ و سبز اور زردی، باقی رنگوں کی جتنی قسمیں ہیں وہ ان پانچوں ہی کی ترکیبوں سے حاصل ہوتی ہے

وَالْاَلْوَانُ وَهِيَ الْجَمَاعَةُ وَالْاَفْتِرَاقُ وَالْحَرَكَةُ وَالسَّكُونُ -

ترجمہ :- اور جیسے اَلْوَان اور یہ اجتماع اور افتراق اور حرکت اور سکون ہے۔ اَلْوَان، کون کی جمع ہے۔ کون کہتے ہیں کسی شے کے حصول فی المکان کو جس کو حکماء اَیْن سے تعبیر کرتے ہیں۔

پھر متکلمین نے کون کی چار قسمیں کی ہیں (۱) اجتماع، دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آئے اجتماع کہلاتا ہے (۲) افتراق، دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا امکان ہو افتراق کہلاتا ہے (۳) حرکت، کسی شے کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے وہ دوسری جگہ میں رہ چکی ہے حرکت کہلاتا ہے (۴) سکون، کسی شے کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی تھا سکون کہلاتا ہے۔ فلاسفہ سکون کی یہ تعریف کرتے ہیں: عَدَمُ الْحَرَكَةِ عَمَّا مَن شَانَهُ اَنْ يَتَحَدَّثَ، تو سکون فلاسفہ کے نزدیک عدمی ہو گا اور متکلمین کے نزدیک وجودی۔

تنبیہ :- فلاسفہ کے نزدیک حرکت چار طرح پر واقع ہوتی ہے (۱) حرکت کمی (۲) حرکت کیفی (۳) حرکت وضعی (۴) حرکت آہنی جسم کا ایک کمیت (مقدار) سے دوسری کمیت کی طرف منتقل ہونا مثلاً بڑھ جانا گھٹ جانا حرکت کمی ہے، جسم کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہو جانا حرکت کیفی ہے۔ اور ایک وضع سے دوسری وضع اختیار کرنا مثلاً اوندھا تھا سیدھا ہو گیا اسکو حرکت وضعی کہتے ہیں۔

ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جانا اس کا نام حرکت آینی ہے، متکلیں صرف اسی حرکت آینی کو مانتے ہیں اور جب وہ لفظ حرکت بولتے ہیں تو اس سے آینی مراد لیتے ہیں، اور کبھی حرکت وضعی پر بھی اس کا اطلاق کر دیتے ہیں۔ جوہر میں جو صورت کی تبدیلی واقع ہوتی ہے کہ پانی تھا اس کی ہوا ہو گئی یا آگ کی ہوا ہو گئی، تو اس تبدیلی کو حرکت نہیں کہا جاتا اس لئے کہ یہ دفعۃً واقع ہو جاتا ہے اور حرکت میں تدریج ضروری ہے پس عنصر کے ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کے قبول کرنے کا نام حرکت نہیں بلکہ کون و فساد ہے

وَالطَّعُومُ وَأَنَوَاعُهَا تَسْعَةُ وَهِيَ الْمَرَارَةُ وَالْخَرِافَةُ وَالْمَلُوحَةُ وَالْعَفُوضَةُ وَالْقَبْرُ وَالْحَلَاوَةُ وَالِدَسُومَةُ وَالتَّفَاهُتُ۔ ثُمَّ يَحْصِلُ بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ الْأَنَوَاعُ لَا تَحْصُرُ۔

ترجمہ اور ذائقے اور اسکی انواع نو ہیں اور یہ کڑواہٹ اور تیزی (چرچراہٹ) اور نمکین اور کسلا (کبسا) اور ترشی اور گلو گیری اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا ہیں پھر حاصل ہوتی ہیں ترکیب کے اعتبار سے بے شمار قسمیں۔

تشریح مرارۃ کے معنی تلخی اور کڑواہٹ جیسے ایلوے میں ہوتی ہے اور یہ سب ردی ذائقے ہیں خرافۃ کے معنی تیزی اور چرچراہٹ جیسے کالی مرچ اور سوٹھ میں ہوتی ہے۔ ملوۃ نمکینی جیسے نمک میں ہوتی ہے۔ عفوضۃ اور قبض کے معنی بستگی اور گلو گیری، درحقیقت یہ الگ الگ دو ذائقے نہیں بلکہ ایک ہے، البتہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قابض چیز زبان کی سطح ظاہری کو دباتی ہے اور عفوض چیز زبان کے اندر اور باہر دونوں جگہ کو دباتی ہے اور کھردرا کرتی ہے، بطبعیت بھی دونوں کی سرد و خشک ہے۔ جموضۃ ترشی اور کھٹاس۔ حلّاوۃ مٹھاس جیسے شہد میں، اور دسومۃ چربی جیسے گھی اور مکھن میں اور تفاہت پھیکا پن جیسے روٹی میں۔ اصل ذائقے یہی ہیں پھر ترکیبے بیشمار ذائقے تیار ہوتے ہیں۔

وَالرَّوَائِحُ وَأَنَوَاعُهَا كَثِيرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَا أَسْمَاءُ مُخْصُوصَةٌ۔

ترجمہ :- اور بویں اور انکی انواع کثیر ہیں اور ان کے لئے مخصوص نام نہیں ہیں۔
تشریح :- بلکہ انکو اضافت کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے مشک کی خوشبو۔ دقس علی ہذا۔

وَالْأَظْهَرُ أَنَّ مَا عَدَا الْأَكْوَانَ لَا يَعْضُ الْأَجْسَامَ۔

ترجمہ

تشریح

اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ جو اعراض اکوان کے علاوہ ہیں وہ عارض نہیں ہوتے مگر اجسام کو۔ یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسموں میں سے تین فقط اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، ذائقہ اور بو۔ البتہ کون کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے یعنی جو ہر فرد (جزیرہ لایتجزئی) کا نہ کوئی رنگ ہوتا اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو، مگر شارح کا ظن ہے حالانکہ عدم ادراک عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ قائل۔

وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ وَالْأَعْيَانُ أَجْسَامٌ وَجَوَاهِرٌ فَقَوْلُ الْكُلِّ حَدَثٌ۔

ترجمہ

تشریح

اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو ہم کہیں گے کہ (یہ) تمام حادث ہیں۔ جب ماقبل میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان اجسام و جواہر میں منحصر ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام چیزیں حادث ہیں جب یہ تمام چیزیں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہو گا اور یہی مدعی تھا کہ عالم جمیع اجزاء پر محرث۔

تنبیہ:۔ اعیان کا ہر اجسام و جواہر میں بیان کر دیا گیا ہے مگر اعراض کے حصر سے تعرض نہیں کیا گیا اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اعراض کے حصر پر کوئی دلیل نہیں ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے حصر میں کلام طویل تھا، یا اس وجہ سے کہ مقصود حدوث عالم کا بیان ہے اور یہ مقصود بغیر اعراض کے حصر کے بھی حاصل ہے۔

أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السَّكُونِ وَالضُّوْعُ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادُ بَعْدَ الْبَيَاضِ وَبَعْضُهَا بِالدَّلِيلِ وَهُوَ طَرِيْقَانِ الْعَدَمِ كَمَا فِي اضْدَادِ ذُلٍّ لِّلْعَالِيَةِ فَإِنَّ الْقَدَمَ يَنَافِي الْعَدَمَ لِأَنَّ الْقَدِيمَ إِنْ كَانَ وَاجِبًا لِّذَاتِهِ فَظَاهِرٌ وَالْأَلْزَمُ اسْتِنَادُهُ إِلَى سَبَبٍ بِطَرِيقِ الْإِيجَابِ إِذَا الضَّادُ مِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَالْإِخْتِيَارِ يَكُونُ حَادِثًا بِالضَّرُورَةِ وَالْمُسْتَدَّ إِلَى الْمَوْجِبِ الْقَدِيمِ قَدِيمٌ ضَرُورَةً امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ

بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض تو مشاہدہ کے ساتھ ہیں جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد، اور سیاہی سفیدی کے بعد، اور ان میں سے بعض دلیل کے ساتھ اور وہ (دلیل) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں اسلئے کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہو تو ظاہر ہے اور اگر (واجب لذاتہ) نہ ہو تو لازم آئے گا اس کا استناد واجب لذاتہ کی

جانب ایجاب کے طریقہ پر اس لئے کہ جو کسی شئی سے قصد و اختیار سے صادر ہوتا ہے اور موجب قدیم کی جانب مستند ہوگا وہ قدیم ہوگا علت سے معلول کے تخلف کے امتناع کی ضرورت کیوجہ سے۔

تشریح

یہاں سے شارح اعراض کا حدوث ثابت فرما رہے ہیں کہ بعض اعراض کا حدوث تو ہمارے مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ سکون کے بعد حرکت اور ظلمت کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی آگئی ہے۔ اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے جیسے اشیاء مذکورہ میں حرکت اور روشنی اور سیاہی کے آنیکے بعد انکی اہندہ پر عدم طاری ہو گیا یعنی سکون اور ظلمت اور سفیدی پر عدم طاری ہو گیا ہے۔

اور یہ مقدمہ فلاسفہ اور متکلمین سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہو سکتا بالفاظ دیگر جس پر عدم طاری ہوگا وہ چیز قدیم نہیں ہو سکتی۔ اسی مقدمہ کو متکلمین "القدم ینافی العدم" سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء ثابت قدم امتنع عدم سے تعبیر کرتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ قدیم پر عدم طاری کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب دیا کہ قدیم یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا واجب لذاتہ نہیں ہوگا اور دونوں کا عدم محال ہے۔ اول صورت تو ظاہر ہے کہ واجب لذاتہ کا عدم محال ہے۔ اور رہی قدیم کی قسم ثانی تو اس کا صدور یا تو ممکن سے مانو گے یا واجب سے، اول صورت محال ہے ورنہ تسلسل لازم آئے گا کمالاً بخفی۔ اور اگر اس کا صدور واجب لذاتہ سے مانا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی صدور بالا ایجاب، یا بالا اختیار، اگر بالا اختیار مانتے ہیں تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ جو چیز قصد و ارادہ سے صادر ہوگی تو وہ ارادہ سے پہلے معدوم ہوگی اسی عدم کیوجہ سے تو اس کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہوگا۔

اور اگر صدور بالا ایجاب مانتے ہیں تو اس پر عدم طاری نہ ہوگا اگر صدور بالا ایجاب کے باوجود بھی صادر کو حادث مانا جائے تو علت تامہ سے معلول کا تخلف لازم آئے گا جو باطل ہے۔ یہاں شارح نے عجیب فلسفیانہ اسلوب اختیار فرمایا اور مقصد صرف یہ ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتی اور جملہ اعراض پر عدم طاری ہوتا ہے معلوم ہو کہ اعراض سب کے حادث ہیں اور اعراض کا حدوث ہی یہاں شارح کا مقصد ہے۔

تنبیہ

صدور بالا ایجاب کی صورت یہ ہے کہ صادر بغیر علت کے اختیار و ارادہ کے صادر ہوا اور علت کو صادر کے رونے کے اوپر بھی قدرت نہ ہو جیسے سورج سے اس کی شعاعیں بغیر ارادہ ہوتی ہیں۔ اس بات پر متکلمین و فلاسفہ کاتفاق ہے کہ جب حلول علت تامہ واجبہ سے بطریق ایجاب صادر ہو تو وہ معلول قدیم ہوگا ورنہ حادث ہوگا پھر متکلمین عالم کو حادث اور فلاسفہ قدیم مانتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ قادر مطلق سبحانہ و تعالیٰ کو صانع بالا ایجاب مانتے ہیں، اور متکلمین اس کو فاعل مختار مانتے ہیں قول اول کے مطابق قدیم عالم متحقق اور قول ثانی کے مطابق اس کا حدوث اظہر ہے، و ہوا حق کما ہوا ظاہر۔

ہم نے علت کے ساتھ تامہ ہونے کی قید اسلئے لگائی ہے کہ علت تامہ کے بعد معلول کا تحقق ضروری ہے۔

جیسے طلوع آفتاب کے ساتھ وجود نہار کا اور علت ناقصہ معلول کے وجود کو مستلزم نہیں ہے جیسے کلمہ اور لقنور کلام اور تصدیق کو مستلزم نہیں ہیں الموجب بالذات هو الذاذی یجب ان یصدر عنه الفعل ان کان علتاً تامۃ لہ من غیر قصد و ارادۃ کو جو بصد و سہ الا شراق عن الشمس و الاحراق عن النار کذا قال السید فی التعریفات۔

و اما الاعیان فلانہا لا تخلو عن الحوادث و کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث

ترجمہ

اور بہر حال اعیان پس اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہیں اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہیں ہے تو وہ حادث ہے۔

تشریح

حضرت شارح ماقبل میں اعراض کا حدوث دلائل سے اور مشاہدہ سے ثابت فرمایا ہے تو اب یہاں سے اعیان کا حدوث بیان فرماتے ہیں جس کیلئے انہوں نے ایک قیاس پیش کیا ہے جو شکل اول ہے۔ پہلا مقدمہ صغریٰ ہے اور دوسرا کبریٰ ہے نتیجہ کو ظاہر ہونے کی وجہ سے اور ماقبل میں مذکور ہونیکی وجہ سے چھوڑ دیا۔ الاعیان لا تخلو عن الحوادث، یہ صغریٰ ہے، وکل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث کبریٰ ہے۔ نتیجہ نکلا الاعیان حادث۔ اب شارح دونوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

اما المقدمة الاولى فلانہا لا تخلو عن الحركة، والسكون وهما حادثان۔

ترجمہ

بہر حال پہلا مقدمہ پس اس لئے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں حادث ہیں۔

تشریح

یہ صغریٰ کی دلیل ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ اعیان حوادث سے کیوں خالی نہیں؟ تو شارح نے جواب دیا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور ماقبل میں تمام اعراض کا حدوث ثابت ہو چکا اور حرکت و سکون بھی عرض ہیں لہذا یہ بھی حادث ہیں اور جو حوادث کا محل ہوتا ہے وہ بھی حادث ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اعیان سب حادث ہیں لہذا صغریٰ مسلم ہے اور نتیجہ صحیح ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں۔

اما عدم الخلو منہما فلان الجسم والجوہ لا یخلو عن الکنون فی حیز فان کان مسبوقاً بکنون آخر فی ذلک الحیز بعینہ فهو ساکن وان لم یکن مسبوقاً بکنون آخر فی ذلک الحیز بل فی حیز آخر فمتحراک وهذا معنی قولہم الحركة کونان فی انکین

فی مکاتین والسکون کونان فی انین فی مکاتین فاحید۔

ترجمہ

بہر حال خالی نہ ہونا (ایمان کا) ان دونوں سے (حرکت و سکون سے) پس اسلئے کہ جسم و جوہر کسی چیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے۔ پس اگر وہ مسبوق ہو (یعنی اس سے پہلے گذر چکا ہو) دوسرے کون کے ساتھ بعینہ اسی چیز میں تو وہ ساکن ہے، اور اگر وہ مسبوق نہ ہو اسی چیز میں دوسرے کون کے ساتھ بلکہ دوسرے چیز میں تو وہ متحرک ہے اور یہی معنی ہیں ان کے اس قول کے کہ حرکت وہ دو کون ہیں دوزمانوں میں دو مکاناتوں میں، اور سکون وہ دو کون ہیں دوزمانوں میں ایک مکان کے اندر۔

تشریح

صغریٰ پر جو دلیل پیش کی گئی تھی وہ فلائہا لا تخلو الخ ہے۔ اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ ایمان حرکت و سکون سے خالی کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جسم و جوہر کسی چیز میں ہوں گے پھر زمان سابق میں یا تو اسی چیز میں ہو گا یا غیر میں، اگر اول صورت ہو تو یہ ساکن ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو یہ متحرک ہے۔ بعض حضرات متکلمین نے حرکت و سکون کی تعریف دوسرے الفاظ میں کی ہے۔ شارح کی اس تعریف کا بھی یہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کیا ہے پس انھوں نے ان الفاظ میں تعبیر کر دیا کہ الحركۃ کونان فی انین فی مکاتین، والسکون کونان فی انین فی مکاتین واحد، اور یہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ متکلمین کے یہاں کون کے وہ معنی ہیں جو حکماء کے یہاں ان کے ہیں تو پھر اس تعریف پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرکت کے اندر تو دو کون نہیں اور نہ سکون میں بلکہ کون واحد ہے کمالا یخفی، پھر اس تعریف میں حرکت کو کونان سے کیوں تعبیر کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں مسامحت ہے اور کون کو بطریق تجرید مطلق ہونیکے معنی میں استعمال کیا ہے تو پھر کون کے تعدد کی حرکت و سکون دونوں میں گنجائش ہے کمالا یخفی۔

فان قیل یجوز ان لا یكون مسبوقاً بكون اخر اصلًا كما فی ان الحدوث فلا یكون متعرجًا
كما لا یكون ساکنًا قلنا هذا المنع لا یضی نالما فیہ من تسلیم المدعی علی الکلام فی
الاجسام التي تعددت فیہا الالکوان و تجددت علیہا الاعصار والازمان۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جائز ہے کہ وہ مسبوق نہ ہو دوسرے کون کے ساتھ بالکل، جیسا کہ پیدا ہونیکے وقت میں تو وہ متحرک نہ ہو گا جیسے کہ وہ ساکن نہ ہو گا تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو مضہر نہیں بلکہ اس کے کہ اس کے اندر مدعی کی تسلیم ہے باوجودیکہ گفتگو ان اجسام میں ہے جن میں اکوان متعدد ہوں اور جن پر اعصار و ازمان نئے نئے ہو کر گذر گئے ہوں۔

تشریح

اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض یہ

ہے کہ آپ فرمایا ہے کہ جسم وجوہ حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے لیکن جو جسم مثلاً ابھی ابھی پیدا ہوا سکون متحرک کہہ سکتے ہیں اور نہ ساکن، کیونکہ اس سے پہلے اس کا کوئی چیز تھا ہی نہیں، تو یہاں آپ کی دلیل کیسے جاری ہوگی۔ تو اس کا جواب دیا کہ حضور اس میں تو اور ہمارے دعویٰ کو ماننا ہے کیونکہ ہمارا دعویٰ ہی یہ ہے کہ اعیان حادث ہیں اور اس کے حادث کا آپ نے خود ہی اقرار کر لیا ہے تو ذرا سوچ سمجھ کر اعتراض کیجئے کہ یہ کس رُخ کو جا رہا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا موضوع سخن وہ اعیان ہیں جن پر کو ان مختلفہ اور ازمان مختلفہ گزر چکے ہوں تو آپ کا یہ اعتراض خروج عن المبحث کی قبیل سے ہے۔

وَأَمَّا أَحَدُ وَثَمَا فَلَا نَهْمَا مِنَ الْأَعْرَاضِ غَيْرِ بَاقِيَةٍ۔

ترجمہ

اور بہر حال ان دونوں کا حادث (یعنی حرکت و سکون کا) پس اس لئے کہ یہ دونوں عرض میں سے ہیں اور اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

تشریح

اس عبارت میں شارح حرکت و سکون کا حادث ہونا ثابت کر رہے ہیں کہ چونکہ یہ دونوں عرض ہیں اور عرض میں بقاء نہیں ہے لہذا مستحکم ہوا کہ حرکت و سکون میں بقاء نہیں ہے یعنی دونوں حادث ہیں۔

وَلَا نَ مَاهِيَةَ الْحَرَكَةِ لِمَا فِيهَا مِنْ انْتِقَالٍ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِقَضَى الْمَسْبُوقَةِ بِالْغَيْرِ وَالْأَزَلِيَّةِ تَنَافِيهَا وَلَا نَ كُلِّ حَرَكَةٍ فِيهِ عَلَى التَّقْضَى وَعَدَمُ الْأَسْتِقْرَارِ وَكُلِّ سَكُونٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِأَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْحَرَكَةِ بِالْضَّرُورَةِ وَقَدْ عُرِفَتْ أَنَّ مَا يَجُوزُ عَدَمُهُ يَمْتَنِعُ قَدَمُهُ۔

ترجمہ

اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت بوجہ اس کے کہ اس کے اندر ایک حال سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے مسبوقیت بالغير کا تقاضہ کرتی ہے اور ازلیت اس کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت پس وہ گزرنے اور عزم استقرار پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز الزوال ہے اس لئے کہ ہر جسم یقیناً حرکت کو قبول کرنا والا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح حرکت و سکون کے حادث ہونے پر مزید گفتگو فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حرکت کی ماہیت ہی میں یہ مفہوم داخل ہے کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت

کی طرف انتقال ہوتا ہے اور جب حرکت کی ماہیت یہ ہے تو یہ خود بتا رہی ہے کہ حرکت کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ اس پر غیر مقدم ہو چکا ہو اور جس کی حالت یہ ہوگی تو وہ ازلی نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوگا کہ حرکت حادث ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت میں مرور و تقفیٰ ہے اور عدم استقرار ہے اور جس کا حال یہ ہو وہ حادث ہوگا۔ اور رہا سکون تو وہ زوال کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ ہر جسم حرکت کو قبول کر سکتا ہے جب وہ حرکت کو قبول کرے گا تو سکون زائل ہو گیا۔

سوال: جواز امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے تو سکون کا جائز الزوال ہونا وقوع کو مستلزم نہیں تو پھر حدوث کیسے ثابت ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا جائز الزوال اور ممکن الزوال ہونا اس بات کو بتا رہا ہے کہ اس پر عدم طاری رہ چکا ہے اور جس کا یہ حال ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔

وأما المقدمة الثانية فلأن ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم لزوم ثبوت الحادث في الازل وهو محال.

ترجمہ

اور ہر حال دوسرے مقدمہ پس اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح

یہ قیاس کے دوسرے مقدمہ یعنی کبریٰ کی دلیل ہے، کبریٰ یہ تھا کہ کل ما لا یخلو عن الحادث فهو حادث۔ اس پر شارح نے دلیل پیش فرمائی کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو پھر بھی اس کو ازل میں مانا جائے تو حادث کا ازل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ محل حوادث کو حادث نہ ماننا باطل ہے لہذا کبریٰ درست ہے اور نتیجہ درست ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں تو جب اعیان و اعراض حادث ٹھہرے تو مجموعہ یعنی عالم بھی حادث ہوگا۔

وَهَلْ نَأْبَحَاتٌ.

ترجمہ

اور یہاں چند بحثیں ہیں۔

تشریح

یہاں سے شارح حدوث عالم کے مذکورہ دلائل پر چار بحثیں ذکر کریں گے یعنی چار اعتراض اور ان کے جوابات پیش کریں گے۔

تنبیہ

:- آباحت، بحث کی جمع ہے، بحث کہتے ہیں مٹی کے نیچے یا کسی اور جگہ شئی کو طلب کرنا اور تفتیش و محقق کہتے ہیں بحث کے اندر کسی شئی کو طلب کرنا، اور جیل کے ساتھ کسی شئی کی طلب کو محالوت کہتے ہیں اور علاج معالجہ کے ساتھ کسی شئی کی طلب کو مزاولت کہتے ہیں والبحث عرفاً اثبات النسبة الإيجابية

أو السلبية، من المعلن بالذلائل وطلب اثباتها من السائل اظهرًا للحق ونفيًا
للباطل. كذا في الكليات لاجي البقاء.

الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود
ممكن يقوم بذاته ولا يكون متخيزًا اصلاً كالعقول والنفوس المجردة التي يقول
بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان
المتخيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير قائمة على ما ثبت في المطولات

ترجمہ

پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ کہ ممکن
ہے ایسے ممکن کا وجود جو بذات خود قائم ہو اور بالکل متخیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جس
کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ مدعی ان چیزوں کا حدوث ہے کہ ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے
اور وہ اعیان متخیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیسا کہ مطولات میں بیان
کیا گیا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح نے پہلی بحث کا آغاز فرمایا ہے جس کا حاصل فریق مخالف کی جانب سے ایک
اعتراض اور شارح نے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جواہر و اجسام کا جواہر
واجسام میں حصر کیا ہے وہ بے دلیل ہے اور فلاسفہ کے قول کے مطابق عقول اور نفوس مجردہ قائم بذاتہ ہیں اور
متخیز نہیں ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعیان، اقسام و جواہر کے علاوہ اور بھی موجود ہیں تو آپ کا اعیان
کا دو میں منحصر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ مجردات کے وجود کا ابطال کر چکے ہوتے، اس اعتراض کا شارح
نے یہ جواب دیا کہ ہمارا مدعی ان چیزوں کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود ممکنات میں سے ثابت ہے
اور وہ صرف اعیان اور اعراض ہیں، رہا مجردات کے ثبوت کا مسئلہ تو وہ ہمارے نزدیک ثابت ہی نہیں
اور حکما نے ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ناقص ہیں غیر تام ہیں جیسا کہ فن کی مطولات میں اس
کی تفصیل موجود ہے۔

الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهد حدثه
ولا حدوث احد اده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات
والجواب ان هذا غير مخيل بالعرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض
ضرورة انها لا تقوم الا بها.

ترجمہ

دوسری بحث یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دال نہیں ہے اسلئے کہ اعراض میں بعض وہ ہیں کہ مشاہدہ سے جن کا حدوث اور انکی اضداد کا حدوث مدرک نہیں ہوتا جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اور امتدادات۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ عرض کے اندر خلل نہیں ہے اسلئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مقتضی ہے اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

تشریح

یہ دوسری بحث ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اعراض کے حدوث پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا تھا "اما الاعراض فبعضها بالمشاہدۃ بعضها بطریان العدم" ہمیں اس پر اعتراض ہے اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ مشاہدہ سے ان کے حدوث کا ادراک نہیں ہوتا اور نہ انکی اضداد کے حدوث کا ادراک ہوتا ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی انکی شکلیں اور روشنیاں اور ان کا امتداد یہ سب اعراض ہیں حالانکہ مشاہدہ سے ان کا ادراک نہیں ہوتا، تو یہاں آپکی دلیل کیسے جاری ہوگی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم ماقبل میں اعیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اعراض کا قیام اعیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے تو جب اعیان کا حدوث ثابت ہو گیا تو اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ اعراض بغیر اعیان کے قائم ہی نہیں ہو سکتے۔ قدرہ۔

الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يكزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمته مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادث انما ما من حركة الاو قبلها حركة اخرى لا الى بدايته وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بتقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات۔

ترجمہ

تیسری بحث یہ ہے کہ ازل کسی حالت مخصوصہ سے مراد نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آجائے جسم کے وجود سے اس حالت کے اندر حوادث کا وجود ازل میں بلکہ ازل مراد ہے اولیت (بدایت) کے نہ ہونے سے یا وجود کے استمرار سے ایسے مفروضہ زمانوں میں جو جانب ماضی میں غیر متناہی ہوں اور حرکات حادثہ کے ازل ہونیکے معنی یہ ہیں کہ نہیں ہے کوئی حرکت مگر اس سے پہلے دوسری حرکت ہے ایسے مقام تک جس کی کوئی بدایت نہیں ہے اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کوئی قدیم نہیں ہے اور گفتگو وہ حرکت مطلقہ کے متعلق ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا وجود نہیں ہے تو جزئی کے

ضمن میں تو مطلق کا قدیم ہونا تمام جزئیات کے حادث ہونیکے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا۔

تشریح

یہ تیسری بحث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے دوسرے مقدمہ میں فرمایا ہے فلاں مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحوادث فی الازل وهو محال ہمیں آپ کا یہ مقدمہ تسلیم نہیں اسلئے کہ ازل اگر کسی مخصوص حالت کا نام ہوتا تو آپ کا یہ استدلال بجا ہوتا حالانکہ ازل کسی مخصوص حالت یا مخصوص مکان و زمان کا نام نہیں ہے بلکہ ازل عدم اولیت کو کہتے ہیں بالفاظ دیگر جانب ماضی میں غیر متناہی زمانوں میں وجود کے استمرار کو ازل کہتے ہیں تو اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شئی کی ہدایت کا سراغ نہ ملے اگرچہ جزئیات کے اعتبار سے نہ سہی انواع کے اعتبار سے ہی سہی اور فلاسفہ بھی جو حرکت کو ازل مانتے ہیں جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازل مانتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر حرکت جزئی طور سے تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت لای الی البدایۃ موجود ہے۔ خلاصہ کلام ہم مطلق حرکت کو ازل کہتے ہیں نہ کہ ہر ہر جزئی کو تو پھر اس میں کیا اشکال ہے اور ہماری گفتگو حرکت مطلقہ کے سلسلہ میں ہو رہی ہے۔

تو شارح نے جواب دیا کہ حضور، مطلق کا وجود غیر مقید کے نہیں ہو سکتا انسان جہاں بھی آپ دیکھیں گے وہ زید و عمر و بکر وغیرہ ہوں گے تو یہ منطق ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر ہر جزئی کو حادث مانا جائے اور مطلق حرکت کو قدیم مانا جائے یہ تو خلاف اصول بات ہے۔

الرابع انہ لو کان کل جسم فی حیز لزم عدم تناہی الاجسام لان الحیز هو السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاہر من المحوی والجواب ان الحیز عند المتکلمین هو الفراغ المتوہم الذی یشغلہ الجسم وتنفذ فیہ العادۃ۔

ترجمہ

جو تھی بحث یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز کے اندر ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ چیز وہ جسم حادی کی سطح باطنی ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے تماس کئے ہوئے ہو، اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ فراغ متوہم ہے جس کو جسم پر کرتا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ نفوذ و سرایت کرتے ہیں۔

تشریح

یہ چوتھی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض ہے اور اس کا جواب ہے آپ نے ماقبل میں فرمایا تھا فلاں الجسم لا یخلو عن الکون فی حیز الخ۔ تو اگر آپ کی اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو خود آپ کے قول کے مطابق اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ ہر جسم حادی کی اس سطح باطنی کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے ملی ہوئی ہو اور چونکہ چیز وہ خود جسم ہے کما مر تو اس کے

لے بھی دوسرا چیز چاہئے اور وہ بھی جسم ہے تو اس کیلئے تیسرا چیز چاہئے اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا جس سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ متکلیف اسکو تصدیم نہیں کرتے؟
 شارح نے اس کا جواب دیا کہ اپنے اپنی اصطلاح کے مطابق اعتراض کیا ہے جو متکلیف پر حجت نہیں، آپ نے چیز کی جو تعریف کی ہے اگر متکلیف بھی چیز کی وہ تعریف کریں تو آپ کا اعتراض بجا ہوتا مگر متکلیف تو یہ فرماتے ہیں کہ چیز اس فراغ متوہم کو کہتے ہیں کہ جس میں جسم کے ابعاد ملتے نہ ہوں گے کہ جس میں اور جس کو جسم بھرتا ہے اس تعریف کو مد نظر رکھتے ہوئے اعتراض کیجئے تو آپ کا اعتراض بجا ہوگا مگر اس تعریف پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ فراغ متوہم جسم نہیں ہے کہ سابق اعتراض وارد ہو، فراغ متوہم کا تفصیلی بیان آئندہ آئے گا۔

ولما ثبت ان العالم محدثٌ ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدثٍ ضروري
 امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثاً۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم محدث ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ محدث کے لئے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے ممکن کی دونوں طرفوں میں سے ایک کے ترجیح کے امتناع کی ضرورت کیونکہ سے بغیر مرجح کے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم کے لئے کوئی محدث ہے۔

تشریح شارح مصنف کی آئندہ آیات کی عبارت کیلئے تمہید پیش فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث و محدث ہونا لازم آئے گا اور یہ بات مسلم ہے کہ محدث بغیر محدث کے ہو نہیں سکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم کے لئے کوئی محدث ہے اب ماقبل محدث پر گفتگو فرمائیں گے۔

تنبہ :- ممکن کی دونوں طرفیں یعنی وجود و عدم مساوی ہوتی ہیں اس کی دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے مرجح کی ضرورت ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو اس کو عدم سے وجود میں لانا ترجیح ہے اور مرجح اللہ تعالیٰ ہے اسی کو محدث کہا گیا ہے اسی کو شارح نے یوں فرمایا کہ اگر محدث کے لئے محدث نہ مانا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

والمُحْدَثُ للعالم هو الله تعالى أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدأ له

ترجمہ

اور عالم کا محدث اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود کہ جس کا وجود اس کا ذاتی ہوا اور وہ بالکل کسی شئی کا محتاج نہ ہوا اس لئے کہ اگر وہ جائز الوجود ہو تو البتہ وہ مجملہ عالم کے ہوگا تو وہ عالم کے لئے محدث اور مبدیٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا باوجودیکہ عالم نام ہے اس چیز کا جو اپنے مبدیٰ کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

تشریح

ما تن لے فرمایا کہ عالم کو پردہ عدم سے صفحہ وجود پر لایا لا اللہ تعالیٰ ہے پھر شارح نے اس دعویٰ کو دلائل سے مدلل و مبرہن فرمایا اور یہ بات واضح فرمادی کہ عالم کا محدث ذات باری کیوں ہے؟ شارح نے ادلاً اللہ کی تعریف میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے ”ای الذات الواجب الوجود الخ صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ شارح کی عبارت الذی یكون الخ اور لا یحتاج الخ شے اصلاً الواجب کی صفت کا شفعہ اور صفت موصفہ ہے، شارح کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ ایسی ذات کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات کیلئے علت تامہ ہو اور اس کا وجود خود اسی ذات سے ہو یعنی اس کا وجود اس کا خانہ زاد ہو عطار غیر نہ ہو یعنی کسی کام ہون منت نہ ہو اور نہ کسی سے مستعار ہو۔ اور اسی طرح وہ اپنی ذات و صفات میں کسی کا محتاج نہ ہو مخفیہ یہ کہ اس کا وجود اس کی ذات اور صفات سے سب کا خانہ زاد اور ذاتی ہیں۔ اصلاً سے شارح اسی بات کی جانب اشارہ فرماتے ہیں کہ وہ اپنی ذات و صفات میں اور افعال میں کسی کا محتاج نہ ہو۔

الواجب کی مزید تشریح :- موجود کی دو قسمیں ہیں دا، وہ موجود جس کا موجود نہا ضروری اور قطعی ہو اور اس کا عدم وجود محال اور ناممکن ہو (۲) وہ موجود جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، موجود کی پہلی قسم کا نام واجب اور ثانی قسم کا نام ممکن ہے۔ بالفاظ دیگر واجب اس موجود کا نام ہے جس کا وجود قطعی الثبوت اور ضروری الوجود ہو اور ممکن وہ ہے جس کا وجود و عدم دونوں مساوی ہوں نہ تو اس کا وجود ضروری ہو اور نہ عدم قطعی ہو بلکہ دونوں جہتیں برابر ہوں ماقبل سے ربط، گزشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محدث عالم اللہ ہے اور وہ واجب ہے۔

اب اگر کوئی شخص اس پر اعتراض کرنے لگے کہ صاحب! ہم تو نہیں مانتے محدث عالم واجب ہے بلکہ اگر اسکو جائز اور ممکن مانا جائے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ اس اعتراض کا جواب مندرجہ ذیل عبارت سے دیا ہے: اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ذات باری کو اگر واجب نہ مانا جائے بلکہ جائز و ممکن مانیں تو وہ بھی مجملہ عالم کے ہوگی اور جب وہ مجملہ عالم کے ہوگی تو عالم کے لئے مبدیٰ اور محدث کیوں کر ہو سکتی ہے ورنہ بعض اجزاء عالم کا بعض کیلئے محدث و خالق ہونا لازم آئے گا۔ نیز عالم اسکو کہتے ہیں جو اپنے خالق و محدث اور مبدیٰ کے وجود پر علامت اور دلیل ہو اور جب محدث مجملہ عالم کے ہوگا تو عالم محدث کے وجود پر علامت کیونکر ہوگا کیونکہ اس صورت میں شئی کا اپنے نفس کے لئے علامت بننا لازم آئے گا۔

وَقَرِيبٌ مِنْ هَذَا مَا يُقَالُ إِنَّ مَبْدَأَ الْمَمْكِنَاتِ بَاسِهَا لَا بَدَأَ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا اِذْ لَوْ كَانَ مُمْكِنًا لَكَانَ مِنْ حِمْلَةِ الْمَمْكِنَاتِ فَلَمْ يَكُنْ مُبْدِئًا لَهَا۔

ترجمہ

تشریح

اور اسی کے قریب وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ تمام ممکنات کا مبداء ضروری ہے کہ واجب ہوا سلسلے کے گردہ ممکن ہوگا تو وہ البتہ منجملہ ممکنات کے ہوگا تو وہ ممکنات کے لئے مبداء نہ ہوگا۔
لہذا کا اشارہ شارح کی مذکورہ عبارت ہے یعنی اذ لو کان جائز الوجود اخذ یعنی دلیل کی پہلی تقریر مشارالیه ہے۔ شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ان دونوں دلیلوں کا حاصل ایک ہے۔

صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ دونوں دلیلوں میں اتنا فرق ہے کہ اول بطریق حدوث ہے اور ثانی بطریق امکان ہے، ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ دلیل اول میں وجوب باری کو ثابت کر نیکی لئے عالم کا حدوث پیش نظر ہے اور ثانی میں اس کا امکان پیش نظر ہے مگر مال و حاصل دونوں کا ایک ہے۔ لیکن بنظر غائر دیکھنے سے صاحب نبراس کی یہ بات محل تامل ہے کیونکہ شارح نے دلیل اول کی بنیاد بھی حدوث پر نہیں رکھی بلکہ امکان پر رکھی ہے لہذا پھر دونوں دلیلوں میں کوئی فرق نہیں صرف الفاظ و تعبیر کا فرق ہے فلیتأمل۔

وَقَدْ يَتَوَهَّمُ أَنَّ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ مِنْ غَيْرِ اقْتِرَارِ إِلَى الْبَطَالِ التَّسْلُسِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى أَحَدِ ادْلَةِ بَطْلَانِ التَّسْلُسِ وَهُوَ أَنَّ لَوْ تَرْتَبَ سِلْسِلَةُ الْمَمْكِنَاتِ لَا إِلَى نَهَايَةٍ لَا حَاجَتَ إِلَى عِلَّةٍ وَهِيَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ نَفْسُهَا وَلَا بَعْضُهَا لَا سَبِيلَ لَكُنِ الشَّيْءُ عِلَّةٌ لِنَفْسِهِ وَلِعِلَّاهُ بِكُلِّ خَارِجًا عَنْهَا فَيَكُونُ وَاجِبًا فَتَقْطَعُ السِّلْسِلَةُ۔

ترجمہ

اور کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ یہ دلیل ہے وجود صانع پر الباطل تسلسل کی جانب احتیاج کے بغیر حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ اشارہ ہے بطلان تسلسل کی دلیلوں میں سے ایک کی جانب اور وہ یہ ہے کہ اگر مرتب ہو ممکنات کا سلسلہ لا الی النہایہ تو البتہ حاجت پیش آتی کسی علت کی جانب اور یہ علت جائز نہیں ہے کہ وہ نفس سلسلہ ہو (اور نہیں جائز ہے کہ) سلسلہ کا بعض حصہ ہو محال ہو نیکی وجہ سے کسی شئی کا ہونا اپنے نفس کیلئے علت اور اپنی علتوں کے لئے علت بلکہ (ہوگی یہ علت) خارج سلسلہ سے سلسلہ منقطع ہو جائیگا۔

تشریح

ثبوت واجب الوجود پر مندرجہ بالا جو دلیلیں پیش کی گئی ہیں اس پر صاحب مواقف نے اعتراض کیا ہے جسکو شارح نے وہم سے تعبیر کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ وجوب صانع کو ثابت کرنے کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ پہلے تسلسل کو باطل کر لیا جائے ورنہ وجوب صانع کا اثبات نہ ہو سکے گا اور دلیل بالا میں بغیر تسلسل کو باطل کئے اثبات واجب کیا گیا ہے حالانکہ اولاً الباطل تسلسل ضروری تھا؟

یہ شبہ قدیم کے ذیل میں مذکور ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ شبہ کرنا قطعی غلط اور باطل ہے اس بنا پر کہ اس دلیل میں اگرچہ صراحتہ ابطال تسلسل مذکور نہیں مگر اس میں ابطال تسلسل کا اشارہ موجود ہے اور ابطال تسلسل کی ایک دلیل کا تذکرہ اس میں اشارہ و کنایہ کیا گیا ہے جسکی دلیل ابطال تسلسل کی جانب دلیل مذکور میں اشارہ ہے اس کو شارح مندرجہ ذیل عبارت میں ذکر فرماتے ہیں وہو انہ لو توجب سلسلۃ الممکنات الحیضہ الی

اس دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ ممکنات کا سلسلہ جانب ابتداء میں الالی النہایۃ چلتا جاتے یہ سلسلہ آپ جہاں تک بھی لے جائیں آپ کو قطعی طور پر ان ممکنات کی کوئی نہ کوئی علت تلاش کرنی پڑے گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ممکنات کا یہ سلسلہ برابر چلتا ہوا جائے اور اس کی کوئی حد و نہایت نہ ہو یہ غلط بات ہوگی کیوں کہ یہ ممکن ہے جس کے بارے میں یہ بات مسلم ہے کہ ان کا وجود اور عدم دونوں مساوی ہیں اور وجود کے لئے کوئی نہ کوئی مزج ہونا چاہئے ورنہ تزج بلا مزج لازم آئے گی اسی مزج کو علت سے تعبیر کیا گیا ہے اور جب آپ نے ممکنات کی علت تسلیم کر لی تو ممکنات کا سلسلہ جو جانب بدایت میں چلا جا رہا تھا اس علت پر جا کر رک جائیگا اور تسلسل ختم ہو جائے گا یعنی باطل ہو جائیگا یہاں تک تو تسلسل باطل ہو گیا اب اس کے بعد بحسب قاعدہ واجب الوجود کا اثبات ہے یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ شارح کی عبارت ”وہی لایجوز ان یکون نفسہا الخ“۔ ابطال تسلسل کی دلیل نہیں بلکہ ابطال کی دلیل ”لا حاجۃ الی علیہ“ پر آکر تام ہوگئی۔ اگلی عبارت میں وجوب صانع کا اثبات ہے۔

اس لئے پوری عبارت یعنی ”فینقطع السلسلہ“ تک کو ابطال تسلسل کی دلیل نہیں سمجھ لینا چاہئے بلکہ وجہ سے وجوب صانع کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ علت جس پر ممکنات کا سلسلہ منتهی ہوا ہے وہ علت تین حال سے خالی نہیں (۱) یا تو ممکن ہوگی (۲) یا متعین ہوگی (۳) یا واجب ہوگی۔ اس علت کا متعین ہونا تو بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ جب وہ متعین ہے تو اس کا وجود کیونکر ہوگا اور جب اس کا وجود ہی نہ ہوگا تو اس پر سلسلہ ممکنات کا انتہا کیسے ہوگا، ہاں عقلی طور سے اس علت میں یہ : دونوں احتمال ہیں کہ وہ ممکن ہو یا واجب مگر جب اس پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ علت واجب ہی ہو سکتی ہے ممکن نہیں ہو سکتی، کیوں؟

اس لئے کہ وہ علت (جس پر ممکنات کی انتہا ہوتی ہے) اگر وہ ممکن ہی ہو تو دو صورتیں ہیں (۱) اور دونوں باطل ہیں (۲) وہ علت نفس مجموعہ سلسلہ یعنی سلسلہ ممکنات خود اپنے لئے علت ہو (۳) اس سلسلہ کا بعض حصہ پورے سلسلہ کی علت ہو، پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس میں ایک شئی کا خود اپنی ذات کے لئے علت بننا لازم آ رہا ہے یعنی نفس مجموعہ علت ہے خود نفس مجموعہ کیلئے گویا ایک ہی شئی علت ہے اور وہی معلول ہے اور علماء کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ کوئی شئی اپنی ذات کیلئے علت ہو یہ ناجائز ہے (مثلاً زید خود اپنی ذات کے لئے علت ہو یہ ناجائز ہے) کیونکہ اس میں تقدم الشیء علی نفسہ لازم آتا ہے اور تقدم الشیء علی نفسہ محال و

و باطل ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے۔

سوال :- یہاں تقدم الشی علی نفسہ کیسے لازم آیا؟ **جواب :-** اس لئے کہ یہاں علت اور معلول دونوں واحد ہیں حالانکہ علت ہمیشہ معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے اور معلول علت سے ہمیشہ مؤخر ہوتا ہے تو علت ہونیکی وجہ سے اس شیء واحد کا مقدم ہونا ضروری ہے اور معلول ہونیکی وجہ سے اس کا مؤخر ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات قطعی محال ہے کہ ایک شیء بیک وقت مقدم ہو (علت ہونیکی بنا پر) اور وہی شیء مؤخر بھی ہو معلول ہونیکی وجہ سے۔

اس پوری تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ پورے سلسلہ ممکنات کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا محال ہے یہ پہلی صورت ہے اور صورت ثانیہ بھی باطل ہے یعنی سلسلہ ممکنات میں سے سلسلہ کا بعض حصہ پورے مجموعہ کی علت ہو کیونکہ اس میں یہ بات لازم آئے گی کہ ایک شیء اپنی علتوں کی علت ہو۔ اور خود اپنی ذات کی بھی علت ہو گویا صورت ثانیہ میں دو خرابیاں لازم آئیں گی (۱) شیء اپنی ذات کی علت ہو دہ اپنی علتوں کی علت ہو اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں شیء کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا کیسے لازم آئے گا؟ تو وہ اس طریقہ پر لازم آئے گا کہ وہ بعض جو علت ہے مجموعہ کیلئے وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے کیونکہ اگر اسکو مجموعہ سے خارج مانیں گے تو مجموعہ مجموعہ نہ رہے گا، تو جب وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے تو وہ جس طرح مجموعہ کے دیگر اجزاء کیلئے علت ہوگا اسی طریقہ پر خود اپنی ذات کیلئے بھی علت ہوگا اور کسی شیء کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا باطل ہے جس کی تفصیل ابھی آپ کے سامنے پیش کی جا چکی ہے تو صورت ثانیہ میں متحقق ہونیوالی دو خرابیوں میں سے پہلی خرابی معلوم ہو گئی۔

صورت ثانیہ میں دوسری خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ سلسلہ ممکنات کا بعض حصہ اپنی علتوں کے لئے علت ہوگا یہ خرابی کیسے لازم آرہی ہے؟

اپنی علت کیلئے علت ہونا اس طریقہ پر لازم آرہا ہے کہ مجموعہ کا ایک حصہ علت ہے بقیہ دوسرے تمام اجزاء کے لئے اب چونکہ وہ حصہ جو علت ہے وہ ممکن ہے کیونکہ پوری بحث علت کو ممکن مان کر چل رہی ہے اگر واجب تسلیم کر لیں تو کوئی خرابی ہی نہیں تھی لہذا اس علت کیلئے بھی ایک علت ہونی چاہئے اس کے ممکن ہونیکی وجہ سے اور اس جزو اول کی علت اس مجموعہ سے ایک جزو ہوگا اور ایک جزو وہی ہے جس کے لئے وہ جزو اول علت بنا تھا تو یہ بات لازم آگئی کہ جزو اپنی علت کیلئے علت بنا، اب اسکو ایک مثال سے سمجھ لیجئے کہ الف علت ہے بار تار تار جیم الخ کیلئے، اب چونکہ الف بھی ممکن ہے اس لئے اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ کوئی علت ہو جو اسکو وجود بخشنے اس لئے اس کی علت اس سلسلہ میں ایک کو ٹھہرائیں گے اور وہ مثال کے طور پر بار ہے تو گویا کہ بار علت ہے الف کیلئے وہ الف جو بار کیلئے علت ہے تو شئی (بار) اپنی علت (الف) کیلئے علت ہوئی۔ پس اب یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی کہ شیء اپنی علت کے لئے علت کیسے بنے گی۔

اور یہ بات کہ شیء کا اپنی علت کیلئے علت ہونا جائز ہے پس صورت ثانیہ میں چونکہ دو خرابیاں لازم

آ رہی ہیں اصل صورت ثانیہ بھی باطل ہے۔ لہذا پوری تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ سلسلہ ممکنات کی علت صرف واجب ہے نہ ممکن اور نہ ممکن (کما مر) اس تقریر میں دو چیزیں ثابت کی گئی ہیں ۱، البطلان تسلسل ۲، اثبات واجب الوجود اب شاید اس مسئلہ کی تمام تفصیلات سمجھ میں آ گئی ہوں گی اور اسی لئے مسئلہ کچھ طول اختیار کر گیا ہے۔

ومن مشہور الأدلۃ برہان التطبيق وهو ان لفرض من المعلول الاخير الى غير المتعاقب جملة ومما قبله بواحد مثلاً الى غير النكايۃ جملة اخرى ثم نطبق الجمليتين بيان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهما جراً فان كان بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاول ما لا يوجد بازائه شوع في الثانية فتقطع الثانية وتنأى ويلزم منه تنأى الاول لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد علو المتناه بقدر متناه لا يكون متناهياً بالضورة۔

ترجمہ

اور البطلان تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم معلول آخر سے لا الی النہایۃ ایک مجموعہ فرض کر لیں پھر ہم دونوں مجموعوں کو تطبیق دیں اس طریقہ پر کہ مجموعہ اول کے جزر اول کو مجموعہ ثانیہ کے پہلے جزر کے مقابل کر دیں اور دوسرے کو دوسرے کے ساتھ اور ایسے ہی کرتے چلے جائیں پس اگر مجموعہ اول کے ہر ایک کے مقابل ثانیہ میں سے کوئی آثار ہے تو ناقص مثل زائد کے ہو جائیگا اور یہ محال ہے اور اگر نہ ہو تو پہلے مجموعہ میں ایسا جزر پایا گیا کہ ثانیہ میں اس کے مقابلہ میں کچھ نہیں پایا جاتا ہو تو مجموعہ ثانیہ منقطع ہو جائے گا اور متناہی ہو گا اور اس سے پہلے مجموعہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ وہ (یعنی اول مجموعہ) زائد نہیں ہے ثانیہ پر نہ مگر متناہی مقدار کے ساتھ اور جو متناہی پر متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہو تو وہ یقیناً متناہی ہوتا ہے۔

تشریح

ما قبل میں بھی البطلان تسلسل پر دلیل پیش کی جا چکی ہے مگر وہ دلیل تھی جو دلیل اثبات واجب الوجود میں اشارہ مذکور تھی شارح نے اسکی وضاحت فرمادی تھی یہاں سے شارح مستقلاً دلیل پیش فرماتے ہیں بطریق تسمیۃ الكل باسم اجزاس دلیل کو برہان تطبیق سے موسوم کیا گیا ہے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ معلولات میں سے سب سے آخری معلول (جو کسی کے لئے علت نہیں اور سب آخر میں ہے) سے ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لا الی النہایۃ چلتا جائے اور معلول آخر سے پہلے جو معلول ہے (یعنی جو معلول آخر کی علت ہے) اس کا ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لا الی النہایۃ چلا جائے تو گویا یہ مجموعہ پہلے مجموعہ سے ایک جزر چھوٹا ہے پہلا مجموعہ

جو فرض کیا گیا ہے اس میں بھی بہت سے اجزاء غیر متناہیہ ہیں اور مجموعہ ثانیہ میں بھی بہت اجزاء غیر متناہیہ ہیں۔ اب ہم یہ کریں گے کہ مجموعہ اول کے جزو اول کو مجموعہ ثانی کے جزو اول کے مقابلے میں رکھیں گے اور مجموعہ اول کے جزو ثانی کو مجموعہ ثانی کے جزو ثانی کے مقابلے میں رکھیں گے اور اسی طرح آخر تک تطبیق دیتے ہوئے چلیں گے۔ اب یہاں دو صورتیں ہوں گی پہلی صورت یا تو مجموعہ ثانی کے اجزاء مجموعہ اول کے تمام اجزاء کے بالمقابل ہوتے ہوئے چلے جائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ مجموعہ اول کے ہر جزو کے مقابلے میں مجموعہ ثانی کے اجزاء نہ ہوں گے پہلی صورت میں خلاف مفروض لازم آتا ہے کیونکہ ایک کو زائد فرض کیا گیا تھا اور دوسرے کو چھوٹا حاکم۔ اب ان دونوں کی مساوات لازم آ رہی ہے اسلئے یہ صورت تو باطل ہے۔

اور دوسری صورت میں زائد کا ناقص سے محدود معین اور متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہونا ثابت ہوتا ہے اور جو چیز کسی شے سے محدود و متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہوتی ہے وہاں زائد و ناقص بھی متناہی اور محدود ہی ہوتے ہیں تو عقیدہ ہوا کہ یہ دونوں سلسلے متناہی ہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات کا سلسلہ غیر متناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ غیر متناہی تسلیم کرنیکی صورت میں ہم برہان تطبیق کو اس میں جاری کریں گے اور اسکو متناہی ثابت کریں گے اب سہولت کے لئے ہم برہان تطبیق کو مجموعوں طریقہ پر پیش کرنیکی سعی کرتے ہیں۔

برہان تطبیق

اب آپ تطبیق دیجئے، تطبیق نیچے سے دیتے ہوئے آتے تو آخر میں آکر لا محالہ مجموعہ ثانی کا مجموعہ اول سے ناقص ہونا ثابت ہو ہی جائے گا، اگر مجموعہ ثانیہ کے ہر جزو کو مجموعہ اول کے ہر جزو کے مقابلے میں ٹھہرایا جائیگا تو ظاہر سی بات ہے کہ مجموعہ ثانیہ جو کہ ناقص ہے اس کا پہلے مجموعہ کے برابر ہونا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال و باطل ہے اور اگر پہلے مجموعہ کے ہر جزو کے مقابلے میں دوسرے مجموعہ کے اجزاء نہیں تو یہ کہنا پڑے گا کہ پہلے مجموعہ کی یہ زیادتی محدود مقدار میں ہے اور قاعدہ مذکورہ کے مطابق اب دونوں مجموعوں کا متناہی ہونا ثابت ہو کر تسلسل کا بطلان ہو جائے گا۔

۲۱	۲۲
۱۹	۱۸
۱۷	۱۶
۱۵	۱۴
۱۳	۱۲
۱۱	۱۰
۹	۸
۷	۶
۵	۴
۳	۲
۱	۰

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْغُیُوبِ

معادل آخر سے ایک جزو پہلے



وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وحي محض فانه ينقطع بالقطاع
الوهم فلا يرد النقص بمراتب العدد بان تطبق جملتان احدهما من الواحد لا الى نهايته
والثانية من الاثنين لا الى نهايته ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراتها فان الاولى
اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه اخر لا بمعنى ان ما لا نهايته لا يدخل في الوجود
فانه محال.

ترجمہ

اور یہ تطبیق ممکن ہے ان چیزوں میں جو وجود خارجی کے تحت میں داخل ہونے کہ ان چیزوں میں جو محض
دہمی ہوا اس لئے کہ وہ (یعنی دہمی چیز) منقطع ہو جائے گی دہم کے منقطع ہونے سے، تو اعتراض وارد
نہ ہوگا مراتب عدد سے اس طریقہ پر کہ تطبیق دی جائے دو مجموعوں کو ان میں سے ایک تو (شروع ہو) ایک سے لائی نہایہ
اور دوسرا (شروع ہو) دوسرے لائی نہایہ اور نہ اعتراض وارد ہوگا اللہ تعالیٰ کی معلومات اور مقدرات سے اس لئے
کہ اول (معلومات باری) زیادہ ہیں ثانی سے (مقدورات باری سے) ان دونوں کے لامتناہی ہونیکے باوجود اور یہ
(عدم نقص) اس لئے کہ اعداد اور معلومات اور مقدرات کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایسی حد تک منتهی نہیں ہوتے کہ اس
سے اوپر دوسرا متصور نہ ہو سکے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس کی کوئی نہایت نہ ہو وہ وجود خارجی کے تحت داخل ہو جاتا
ہے اس لئے یہ محال ہے۔

تشریح

اس عبارت سے توضیح سے پہلے ایک بات کی وضاحت مناسب اور ضروری ہے وہ یہ کہ موجودات کی دو
قسمیں ہیں (۱) خارجیہ (۲) ذہنیہ۔ موجودات خارجیہ وہ موجودات ہیں جو خارج میں موجود ہیں اور
موجودات ذہنیہ وہ موجودات کی وہ قسم ہے جو ذہن میں ہیں، پھر موجودات ذہنیہ کی دو قسمیں ہیں اول وہ موجودات ذہنیہ
جو فی الحقیقت ذہن میں موجود ہوں اور ان کا تصور دستیابی ہوا انکو موجودات ذہنیہ حقیقیہ کہا جاتا ہے دوم وہ جن کا
تصور ذہن میں ہوا اور یہ تصور بالکل دہمی اور فرضی ہو یعنی اس میں ذرہ برابر حقیقت کا شائبہ نہ ہو اس کو آپ موجودات
ذہنیہ وہمیہ کہہ سکتے ہیں۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سنئے کہ اس عبارت سے شارح کا مقصد اس بات کو منع کرنا ہے کہ
برہان تطبیق موجودات کی اقسام ثلاثہ میں سے کس میں جاری ہوتی ہے اور کس میں نہیں ہو سکے گی۔ تو اولاً اسکو
اجلاً سمجھئے کہ یہ دلیل صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہو سکتی ہے بقیہ میں نہیں کیوں؟ وجہ اسکی یہ ہے کہ جو چیزیں
محض دہمی ہوں گی تو ظاہر سی بات ہے کہ وہ امور اعتباریہ محض ہوں گے لہذا ذہن اور دہم ان چیزوں کا تصور ایک
محدود اور متعین وقت تک کر سکے گا اور اس کے بعد خود بخود اس تصور کا سلسلہ رک جائیگا اس لئے یہ خود بخود
باطل ہو گیا اسکو علیحدہ سے باطل کر نیکی اور برہان تطبیق باری کر نیکی کوئی حجت نہیں۔ اس مثال سے شاید اسکی

مزید وضاحت ہو جائے کہ آپ نے ایک انڈا اپنے سامنے رکھ کر دوسرا انڈا فرض کیا اور پھر تیسرا اور چوتھا انڈا تو آپ خود ہی سوچتے کہ یہ تصور کتنی دور تک جائیگا اور کتنی دیر قائم رہے گا تو معلوم ہوا کہ اس موجودہ انڈے کے علاوہ دیگر انڈوں کا تصور محض دہمی ہے جو جلد ہی ختم ہو جائیگا اور زیادہ دیر یا نہ ہوگا اور جب یہ سلسلہ خود بخود منتهی ہو گیا تو اس میں برابان تطبیق جاری کر نیکی ضرورت ہی نہیں لہذا یہ اصول تحقق ہو گیا کہ امور دہمیہ میں برابان تطبیق جاری نہ ہوگی، اسی تقریر کو شارح نے ان الفاظ کے تحت ذکر فرمایا ہے ”دون ما هو دہمی محض فاندہ ینقطع بانقطاع الوهم الخ یعنی یہ برابان تطبیق صرف موجودات خارجیہ میں چلے گی موجودات دہمیہ میں نہیں چلے گی کیونکہ وہ تو دہم کے منقطع ہونے سے منقطع ہو جائیں گے اور جب وہ خود ہی منتهی ہو گئے تو دلیل کی کیا ضرورت۔

فلا یرد النقض بمراتب الحد الخ۔ یہ فاقبل میں لائی گئی عبارت و ہذا التطبيق انما یمکن الخ پر مستقر ہے یعنی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ برابان تطبیق صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہوتی ہے تو مراتب عدد اور معلومات باری اور مقدرات باری سے اعتراض وارد نہ ہوگا۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ نے برابان تطبیق سے تسلسل کو باطل قرار دیا ہے تو آپ اس دلیل سے اعداد کے تسلسل اور لامتناہی کو کیوں باطل نہیں کرتے کیونکہ اعداد بھی کسی مقام پر جا کر منتهی نہیں بلکہ ستار دلس کے آگے جہاں اور بھی ہیں کے مصداق ہیں کما لا یخفی، اور ان کو باطل کرنے کی شکل وہی ہوگی جو ابھی آپ بیان کر آئے ہیں۔ جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، تو معترض کے اعتراض کا مقصد یہ ہوا کہ آپ اس دلیل سے اعداد کے تسلسل کو کیوں باطل نہیں کرتے اور یہاں لامتناہی کے کیوں آپ قائل ہیں؟ یہ ایک اشکال مکمل ہوا۔

دوسرا اشکال :- آپ کا کہنا ہے کہ تسلسل باطل ہے اور آپ اسکو برابان تطبیق سے باطل بھی کر چکے ہیں آپ کی یہ دلیل میں تسلیم مگر کیا آپ معلومات اور مقدرات باری تعالیٰ کے تسلسل کو بھی برابان تطبیق سے باطل کر دیں گے؟

اگر مثبت پہلو ہو تو یہ ناجائز ہے کیونکہ اس کی صفات معلومات اور مقدرات سب لامتناہی ہیں اور اگر منفی پہلو ہو تو ہمارا یہ کلیہ غلط کہ تسلسل مطلقاً باطل ہے۔

معترض کہتا ہے کہ اب رہی یہ بات کہ معلومات اور مقدرات باری میں آپ برابان تطبیق جاری کرنا چاہیں تو اس کی کیا شکل ہوگی اس کی شکل وہی ہوگی جو گذر چکی کہ معلومات باری کا ایک سلسلہ ہے جو بڑا ہے اور مقدرات باری کا دوسرا مجموعہ ہے جو کہ چھوٹا ہے پھر وہی تطبیق کا سابق غل کیجئے دو صورتیں ہوں گی یا دونوں برابر ہونگے یا کم و بیش اول باطل ہے اس لئے کہ معلومات مقدرات سے زیادہ ہیں (کما یسجد) اور اگر ثانی صورت ہو تو اول مذکورہ کے مطابق دونوں کا متناہی ہونا ثابت ہوگا حالانکہ یہ خلاف مسلمات ہے کیونکہ یہ دونوں لامتناہی ہیں لہذا تمہاری دلیل تمہارے خلاف پڑ رہی ہے اس کا کیا جواب ہوگا آگے شارح نے اس کا جواب دیا ہے مگر جواب سے پہلے ہم یہ عرض کرنا مناسب سمجھتے ہیں کہ معلومات مقدرات سے زیادہ کیسے ہیں، تو اس کی

وجہ یہ ہے کہ قدرت کا تعلق تو صرف ممکنات سے ہے متغیات سے نہیں واجبات سے نہیں اور علم کا تعلق عام ہے واجبات و ممکنات و متغیات کے لیے۔ لہذا معلوم ہوا کہ معلومات مقدرات سے زیادہ ہیں اب دیکھتے شارح نے اس کا کیا جواب دیا ہے، فرماتے ہیں وذلک لان معنی لا تناہی الاعداد الخ

ذلک کا مشار الیہ عدم ایزاد النقص بالاعداد والمعلومات یعنی معلومات اور اعداد سے وہ دونوں اشکال نہ کئے جاتیں چونکہ تذکرہ گذر چکا ہے کیونکہ ہم انکی عدم تناہی کے معنی بیان کرتے ہیں۔
دونوں اشکالوں کا مشترک جواب شارح یہ دے رہے ہیں کہ کھائی پہلے آپ یہاں لا تناہی اور تسلسل کے معنی تو سمجھ لو شاید آپ نے لا تناہی کے معنی یہ سمجھ لئے ہیں کہ اعداد اور معلومات اور مقدرات کا کوئی ایسا وجود ہے جو بالفعل خارج میں موجود ہو۔ چونکہ یہ معنی محال ہیں اسلئے اسکو مرد نہ لیجئے پھر؟ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ تینوں شیاں ایسی حد تک نہیں پہنچتیں کہ اس حد سے اوپر انکا تصور نہ کیا جاسکے بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ یہ تینوں چیزیں جس حد تک بھی پہنچیں گی اس کے اوپر ان سب کو تصور کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے اور یہ سلسلہ کبھی رکنے کا نام نہیں لیتا، بالفاظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ اشار موجودات خارجہ میں سے نہیں ہیں امور ذہنی ہیں جو برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہے کیونکہ یہ دلیل صرف موجودات خارجہ میں ہی چلتی ہے۔

تنبیہات

سوال :- برہان تطبیق میں غیر تناہی کو غیر تناہی کے ساتھ تطبیق دی گئی ہے مگر یہ تو محال ہے کیونکہ بشری قوی لامتناہی کی تفصیل سے عاجز ہیں؟

جواب :- تطبیق کے لئے عقل کا حکم اجمالی کافی ہے تفصیل کی حاجت ہی نہیں۔

سوال :- آپ نے جو فرمایا ہے "کان الزائد کالنقص" یہ تو محل تا مل ہے اسلئے کہ زیادتی اور نقصان تو متناہی کے خواص میں سے ہے۔

جواب :- حضور جانب ہدایت تو دونوں مجموعوں کی بالتفاوت ہے یعنی جانب صعود میں کوئی تفاوت نہیں اور جانب ہبوط میں جب ایک سلسلہ عدد معکوم کے ساتھ متفاوت ہے تو پھر تناسل کے زیادتی اور نقصان متحقق ہے یا نہیں۔

تنبیہ (۱) :- برہان تطبیق کو ہم دلیل شمار کیا گیا ہے اسلئے کہ یہ ان موجودات خارجہ میں بھی جاری ہوگی جنکا وجود متعاقب ہے جیسے حرکات فلکی اور مجتمع کے اندر بھی جاری ہوگی خواہ انکی ترتیب طبعی ہو جیسے علل اور معلومات خواہ ترتیب وضعی ہو جیسے العاد یا ترتیب ہی نہ ہو وہاں بھی جاری ہوگی جیسے ارسطہ اور اس کے متبعین کے قول کے مطابق نفوس ناطقہ متفرقہ جنکو انھوں نے قدیم بالنوع مانا ہے۔

تنبیہ (۲) :- تسلسل کے الباطل پر محققین نے باون دلیل قائم کی ہیں جو اکلام المتین میں انکے مالہ و ما علیہ

کے طریقہ پر مذکور ہیں یہ رسالہ شمس بازغہ کے آخر میں ملحق ہے۔ ملفوظات فقیہ الامت ص ۳۱۲ پر جو ترمین دلیوں کا ذکر ہے وہ شاید ناقل یا مرتب کا تسامح ہے بلکہ باون دلیلیں وہاں مذکور ہیں۔ انھیں میں سے ایک برہان تضعیف ہے جبکہ ہم نے شرح سلم میں بسط سے بیان کر دیا ہے۔

تنبیہ (۳) شارح نے جو طرز جواب اختیار فرمایا ہے اس میں لچک ہے ٹھوس بات یہ ہوتی کہ لاتناہی کی دو قسمیں ہیں ۱) لاتناہی فعلی (۲) لاتناہی لایفقی، اول کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شیء بالفعل عدم نہایت سے متصف ہو اور نفس الامر میں اس کی نہایت نہ ہو، اور ثانی کا مطلب یہ ہے کہ بالفعل تو اس کی حد و نہایت ہو لیکن عقلی طور سے اس کا وہی منتہا نہ ہو بلکہ اس سے اوپر کا تصور جائز ہو قسم اول کا تسلسل محال ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل ہے اور قسم ثانی کا تسلسل جائز ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہے اور اعداد اور معلومات اور مقدرات باری قسم ثانی میں داخل ہیں لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اور بات اس طرح پختہ ہو جاتی۔

تنبیہ (۴) معلومات و مقدرات و معدودات جن کا خارج میں وجود ہے وہ توتناہی ہیں اور اب یہ تینوں چیزیں برہان تطبیق کے جریان کا محل ہیں، اور ایک ہے اعداد محض یعنی مراتب عدد اور علم باری اور قدرت باری معدودات سے اور مقدرات اور معلومات سے منفک ہو کر یہ لاتناہی ہیں، بالفاظ دیگر نفس اعداد لاتناہی۔ مگر جن معدودات کے ساتھ اس کا اقتران ہوگا وہ توتناہی ہوں گے اور علم و قدرت باری بغیر معلومات کے تعلق کے اور بغیر مقدرات کے تعلق کے لاتناہی ہیں البتہ تعلقات توتناہی اور محدود ہیں کیونکہ موجودات خارجیہ میں سے ہیں۔

سوال :- ذات باری اور اس کی جملہ صفات لاتناہی ہیں وہاں برہان تطبیق جاری ہوگی یا نہیں ؟

جواب :- نہیں سوال کیوں ؟ جواب ایک تو وہ ہے جو شارح نے پیش کیا ہے۔

جواب :- برہان تطبیق کے جریان کے لئے ٹکڑ چاہئے اور مذکورہ ذات و صفات میں لاتناہی کے باوجود توحید و بساطت ہے اس لئے یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہیں۔

سوال :- تسلسل کا بطلان مشکلیں اور فلاسفہ کا اختلافی مسئلہ ہے یا اس کے بطلان پر فریقین کا اتفاق ہے ؟

جواب :- تسلسل بالاجماع باطل ہے البتہ فریقین کے یہاں کچھ چیزیں مستثنیٰ ہیں۔

سوال :- مشکلیں نے کس کا استشعار کیا ہے ؟ **جواب :-** ذات و صفات باری کا جن کا بغیر توتناہی ہونا مذکور ہو چکا ہے۔

سوال :- حکماء کا کیا خیال ہے ؟ **جواب :-** حکماء میں سے بعض نے تسلسل بالعلل کو جائز قرار دیا ہے جو ہمارے نزدیک باطل ہے نیز انھوں نے حرکات اور اسطو نے نفوس ناطقہ کو لاتناہی بالذات مانا ہے

سوال :- ذات و صفات کے بغیر توتناہی ہونے پر کیا دلیل ہے ؟ **جواب :-** اس لئے کہ توتناہی اس کی ذاتیت اور نقصان کو مستلزم ہے اس لئے لاتناہی متحقق ہے۔

سوال :- ان میں برہان تطبیق وغیرہ کیوں جاری نہ ہوں گی ؟ **جواب :-** اس لئے کہ بعد مجرد قابل حرکت

نہیں جب وہ حرکت کو قبول ہی نہیں کرتا تو حرکت اسکو کیسے عارض ہوگی اور بغیر قبول حرکت کے اس دنیا کا ہر امر نہیں ہو سکتا۔

سوال :- بعض حضرات کا کہنا ہے کہ فلاسفہ اثبات عالم کے درپے ہیں کیا یہ صحیح ہے؟
جواب :- یہ مسامحت ہے ورنہ فریقین کے نزدیک اس کا بطلان تحقیق ہے البتہ کچھ متشبیات ہیں۔



الْوَحْدُ يَعْنِي مَنَاجِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَصْدُقَ مَفْهُومُ وَاجِبِ الْوُجُودِ إِلَّا عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ

(محدث عالم وہ اللہ ہے) جو ایک ہے معنی صانع عالم ایک ہے اور ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم صادق آئے مگر ایک ذات پر۔

ترجمہ

تشریح

جب مانتا ہوں میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کا پیدا کرنا والا اللہ ہے اور اس تفصیلی مدلل گفتگو آپ کے سامنے آچکی ہے یہاں سے صفات کا بیان ہے یہ پہلی صفت ہے کہ ذات باری یکتہ ہے اس کا کوئی شریک نہیں نہ ذات میں اور نہ صفات میں نہ افعال میں شارح نے فرمایا کہ الواحد کا مطلب یہ ہے کہ صانع عالم واحد ہے ولا یُمْكِنُ الخ سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ منطوق کی کتابوں میں آپ نے پڑھا ہوگا کہ اگر مفہوم کے بارے میں عقل یہ فتویٰ دے کہ یہ کثیرین پر صادق آسکتا ہے تو اسکو کلی کہتے ہیں ورنہ جزئی پھر جہاں عقل کثیرین پر صادق کو جائز قرار دے کبھی اس کے افراد کا پایا جانا مطلقاً متنع ہوتا ہے جیسے مفہوم واجب الوجود اور کبھی اس کے افراد ممکن ہوتے ہیں مگر پائے نہیں جاتے جیسے عقار اور کبھی صفت ایک پایا جاتا ہے امکان غیر کے ساتھ جیسے شمس اور کبھی افراد کثیر ہوتے ہیں مگر کبھی متناہی ہوتے ہیں جیسے کو اکب سیارہ صفت سات ہیں اور کبھی غیر متناہی ہوتے ہیں۔ بعض حکماء کے مذہب پر نفوس ناظر جب یہ تفصیلات ذہن نشین کر چکیں تو شارح کے کلام کا مطلب ظاہر ہے کہ مفہوم واجب الوجود اگر چہ کلی ہے مگر اس کا مصداق صفت ذات باری ہے کسی اور پر یہ مفہوم صادق نہیں آئے گا اور نہ اس کا امکان ہے بلکہ غیر صادق آنا اس کا متنع ہے۔ اس پر اشکال دہو بات کی تو تسبیح ہم شرح سلم العلوم میں کر چکے ہیں۔

والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع المشار إليه بقوله تعالى لو كان فيهما
 إلهة إلا الله لفسدنا وتفرسدا انه لو امكن الهان لا مكن بينهما تمناع بان يريد
 احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا انعلق الارادة

بکل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين ارادتين بل بين المرادين واما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجزا وهو اماراة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً -

ترجمہ

اوشہور اس کے متعلق (یعنی اثبات وحدت میں) مشکلیں کے درمیان وہ برہان تمانع ہے جس کی جانب اللہ تعالیٰ اس فرمان سے اشارہ کیا گیا ہے (کوکان الخ) اگر زمین و آسمان میں چند معبود ہوتے اللہ کے علاوہ تو البتہ یہ دونوں فاسد ہو جاتے (درجہ ہضم ہو جاتے) اور اس دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بھی ممکن ہوگا (یعنی ایک کا دوسرے کو روکنا) اس طریقہ پر کہ انہیں سے ایک تو زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور ایسے ہی ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ (امری ممکن ہے) اس لئے کہ دو ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں بلکہ تضاد (دو ارادوں کے درمیان ہے اور اس وقت میں یا تو دونوں باتیں حاصل ہوں گی تو دوسرا جمع ہو جائیں گی یا انہیں تو ان دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ حدوث اور امکان کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے تو تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو بنیال وقت لازم ہے تو تعدد محال ہوگا۔

تشریح

اثبات توحید کے سلسلہ میں بودیل بین مشکلیں مشہور ہے اس کا نام برہان تمانع ہے۔
برہان تمانع کی تعریف :- اس کی تعریف میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس تقریر کا نام ہے جس کو اثبات توحید کے لئے منکرین توحید کے سامنے پیش کیا جاتا ہے اور چونکہ اس میں ایک مخصوص قسم کا روکنا اور کاٹ ڈالنا دکھایا گیا ہے اس بنا پر اس کا نام برہان تمانع رکھا گیا ہے۔
برہان تمانع کی تفصیل :- اگر دو خداؤں کا وجود ممکن ہو تو ان دونوں میں عادتاً تمانع ہوگا یعنی ایک دوسرے کی مخالفت کریگا مثلاً ایک زید کو ساکن رکھنا چاہے گا اور دوسرا چاہے گا کہ زید حرکت کرتا رہے، ایک بارش برس نے کا ارادہ رکھے گا تو دوسرا نہ برس نے کا ارادہ کرے گا۔

اب دھورتیں ہوں گی اول یہ کہ دونوں کا ارادہ معرض وجود میں آجائے یعنی سکون زید اور حرکت زید دونوں موجود ہوں بارش بھی ہو اور نہ بھی ہو۔ دوسرے یہ کہ ایک کا ارادہ دوسرے کے ارادہ پر غالب آجائے۔ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ پہلی صورت قطعی باطل اور محال ہے کیونکہ اس میں اجتماع ضدین ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو اس میں ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا کیونکہ عجز حدوث و امکان کی علامت ہے اور خدا ہی ہو سکتا ہے جس میں عجز و احتیاج کا شائبہ نہ ہو۔ خلاصہ کلام دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت مانی جائے وہی محال ہونگی وجہ سے باطل ہے اور باطل کا مستلزم خود باطل ہے لہذا

ثابت ہو کہ یہ لامحدودی خرابیاں دو معبود ماننے سے لازم آئیں، اس سے تعدد کا امتناع اور توحید کا اثبات ہو گیا۔

وَهَذَا تَفْصِيلٌ مَا يُقَالُ إِنَّ أَحَدَهُمَا أَنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى مَخَالَفَةِ الْآخَرِ لَزِمَ عَجْزُهُ وَأَنْ قَدَرِ
لَزِمَ عَجْزُ الْآخَرِ۔

ترجمہ

یہ تفصیل ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو اس کا عجز لازم آئے گا، اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا عجز لازم آئے گا۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ برہان تمانع کی جو تفصیلی تقریر ہم نے ذکر کی ہے بعض حضرات نے اسکو اجمالاً ذکر کیا ہے، ہم نے اس اجمال کی تفصیل کو بیان کر دیا۔ مجمل کی اجمالی تقریر یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو وہ عاجز ہو گا اور اگر مخالفت پر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اس اجمالی تقریر کو بیان کرنے والے امام غزالیؒ ہیں جن کی ولادت ۵۰۵ھ اور وفات ۵۰۵ھ ہے۔

وَبِمَا ذَكَرْنَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ إِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَتَّفَقَا مِنْ غَيْرِ تَمَانُعٍ وَأَنْ تَكُونَ الْمِمَّاغَنَةُ وَالْمَخَالَفَةُ
غَيْرَ مُمْكِنَةٍ لَا سَتَلْزَامُهَا الْمَحَالُ وَأَنْ يَمْتَنِعَ اجْتِمَاعُ الْأَرَادَتَيْنِ كَارَادَةِ الْوَاحِدِ
حَرَكَةً زَيْدٍ وَسُكُونَهُ مَعًا۔

ترجمہ

اور اس تقریر سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں وہ اشکال دور ہو جاتا ہے جو کہا گیا ہے کہ یہ جائز ہے کہ وہ دونوں بغیر تمانع کے اتفاق کر لیں یا ممانعت اور مخالفت غیر ممکن ہو اس کے محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یا یہ کہ دونوں ارادوں کا جمع ہونا ممتنع ہو جیسے ایک کا ارادہ کرنا زید کی حرکت و سکون کا ایک ساتھ۔

تشریح

یہاں سے شارح کیا فرمانا چاہتے ہیں، اس کے لئے پہلے معترض کے تین اعتراض سنئے: پہلا اعتراض: اس کی تفصیل یہ ہے کہ اپنے برہان تمانع کرتے وقت یہ بات کہی تھی کہ اگر دو معبودوں کا امکان ہو گا تو ان کے درمیان تمانع ہو گا، تو ہمیں آپ کی یہ بات تسلیم نہیں کہ ان کے درمیان تمانع ہو گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں باہم اتفاق کر لیں اور ہر کام مشورہ سے کریں تو پھر تمانع نہیں پایا جائے گا۔ اور جب اتفاق ممکن ہے تو آپ کی یہ دلیل اثبات وحدانیت کے لئے کافی نہیں ہو گی؛ شارح نے انہی جوڑے تمانع تک پہلا اشکال ذکر کیا ہے۔

جواب:۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سابق بیان سے یہ اشکال دور ہو جاتا ہے ہم نے "لا مکن بینہما تمانع" کہا تھا "لوتبع" نہیں کہا تھا کہ اعتراض ہو اور امکان دونوں طرفوں کا ہے تو پھر ہماری دلیل خلاف اصول

نہ ہوگی کیونکہ جواز اتفاق امکانِ تمناع کے منافی نہیں ہے اور اثباتِ مطلوب میں امکانِ تمناع کافی ہے وقوع کی حاجت نہیں۔

دوسری اعتراض:- اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے برہانِ تمناع کی تقریر میں کہلے ہے کہ جب ایک حرکتِ زید کا ارادہ کر لیا اور دوسرا سکونِ زید کا تو دونوں معبودوں میں تمناع لازم آئیگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہاری یہ بات درست نہیں کہ ان میں مخالفت و مانعت لازم آئے گی اس لئے کہ آپ کی یہ بات محال کو مستلزم ہوئیگی وجہ سے محال ہے اور وہ محال اجتماعِ ضدین ہے اور قاعدہ مسئلہ ”المستلزم للحال محال“ کی رو سے آپ کی بات اور آپ کی دلیل تمناع غلط اور ناقابل التفات ہے۔

جواب:- شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہمارے بیانِ سابق میں مذکور ہے کیونکہ ہم نے کہا تھا ”لان کلامہما فی نفسہ امر ممکن“ یعنی ہماری دلیل کی بنیاد ان دونوں چیزوں کے امکان پر ہے اور ممکن ہے ایک حرکتِ زید کا ارادہ کرے اور دوسرا اسی وقت میں اس کے سکون کا اس میں کوئی استحالہ نہیں بلکہ دونوں کا امکان ظاہر ہے۔

تیسری اعتراض:- آپ نے دلیل میں فرمایا تھا کہ ایک معبودِ زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا، تو حضور آپ کی یہ بات تو متنع ہے کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ زید کے سکون اور اس کی حرکت کا بیک وقت ارادہ کیا جائے یہ بات قطعی ناممکن اور محال ہے۔ اور اس کو ایک مثال سے سمجھ لیجئے کہ جس طرح ایک معبودِ حرکتِ زید کا ارادہ کرے اور اسی وقت میں سکون کا بھی تو یہ بات بھی بالکل بدیہی الامتناع ہے ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت ایک معبودِ زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا ارادہ کرے پس آپ نے اپنی دلیل جن باتوں پر قائم کی ہے وہ متنع ہے اور متنع پر کسی چیز کی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی۔ عبارتِ مذکورہ کے آخری جملہ ”ادان میتنع“ میں یہی اشکال مذکور ہے۔

جواب:- شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہماری تقریر میں مذکور ہے ہم نے کہا تھا ”لا تضاد بین الارادتين“ الخ۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ دو ارادوں کا بیک وقت جمع ہونا ممکن ہے البتہ دو مرادیں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً زید ایک ہی وقت دہلی اور کشمیر جانا کا ارادہ کر سکتا ہے مگر دونوں مرادیں جمع نہیں ہو سکتیں کہ ایک ہی وقت دہلی بھی چلا جائے اور کشمیر بھی اسی کو شارح نے فرمایا تھا ”لا تضاد بین الارادتين بل بین المرادین“ تو جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو اعتراض رفع ہو گیا کیوں کہ ہماری دلیل کی بنیاد اجتماعِ ارادتين پر ہے اور یہ بات ممکن ہے اور جب یہ بات ممکن ہے تو اس پر ہمارا دلیل کی بنیاد رکھنا صحیح ہو گا فلا اشکال فیہ۔ یہ تینوں اعتراض برہانِ تمناع کی تقریر پر کئے گئے جن کا جواب شارح نے دیدیا اور ان اعتراضوں کے متعلق کہہ دیا کہ سب کے سب ہماری تقریر سے دفع ہو جاتے ہیں جس کی تفصیل آپ سماعت فرما چکے ہیں۔

وَاعْلَمَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلُ الْكَفَّةِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتِ أَرْحَاجُ اقْتِنَاعِيَّةٍ وَالْمَلَاذِمُ عَادِيَّةٌ عَلَى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخَطَابِيَّاتِ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُودِ التَّمَانُغِ وَالتَّغَالِبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلَى مَا اشِيرَ إِلَيْهِ، بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ -

ترجمہ

اور جان تو کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”لو کان فیہما آل الکفۃ“ حجت اقناعی ہے اور ملازمت عادی ہے جو خطابیات کے لائق ہے اس لئے کہ عادت جاری ہے حاکم کے تعدد کے وقت تمناغ اور تغالب کے پائے جائیں گی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”ولعل بعضہم علی بعض“ سے اسی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔
تشریح
 اولاً یہ بات سمجھئے کہ خطابت کسے کہتے ہیں؟ صاحب سلم فرماتے ہیں ”وہو مؤلف من المقبولات الماخوذة ممن یحسن الظن فیہ ثم قال والغرض نحصل احکام نافعة او ضارة فی المعاش والمعاد کما فصلہ الخطباء (وقد فصلناہ فی شرح السلم)“

بالفاظ دیگر خطابت بالفتح اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو بادی الای میں عامۃ الناس کے نزدیک مسلم ہوں اور یہ مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، اور اس کو خطابت اس لئے کہا گیا ہے کہ اسکو خطاب اور واعظین اپنے خطبات میں استعمال کرتے ہیں۔

حجت اقناعی:- اس سے مراد دلیل ظنی ہے جس کی ضد حجت قطعیہ ہے۔ ملازمت عادی، ملازمت یقینیہ کے مقابلہ میں بولا گیا ہے۔ اول کا مطلب یہ ہے کہ تعدد الہم اور فساد لازم و ملزوم نہیں البتہ عادت ایسا ہو جاتا ہے ہونا ضروری نہیں ہے اور ملازمت یقینیہ کا مطلب یہ ہو گا کہ تعدد اور فساد لازم اور ملزوم ہوں تخلف نہ ہو سکے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے کہ شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آیت مذکورہ حجت اقناعی ہے قطعی نہیں اور تعدد الہم اور فساد کے درمیان ملازمت عادی ہے یقینی نہیں اور یہی طریقہ خطابیات کے مناسب ہے اور فرمان باری ”ولعل بعضہم علی بعض“ سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر دو معبود ہوتے تو ان میں مخالفت پائی جاتی اور ایک دوسرے پر غالب آجاتا، تو یہ معلوم ہوا کہ تعدد الہ کے لئے فساد اور تغالب عادت ضروری اور لازم نہیں ہے اور خطابیات کے مناسب بھی یہی طریقہ ہے کیونکہ سامع انھیں باتوں کو عموماً اچھی طرح سمجھ پاتا ہے جو اس کے سامنے عموماً پیش آتی رہتی ہوں کیونکہ وہ ایسے ہی امور سے کسی مسئلہ پر استدلال کرتا ہے پس جب سامع اس بات کو سمجھتا ہے کہ تعدد حکما کیوجہ سے فساد ہو جاتا ہے اور یہ بات بار بار اس کے مشاہدہ میں آتی رہتی ہے تو اللہ نے اسی قسم کی دلیل پیش فرمائی تاکہ الفت والنسیت کیوجہ سے وہ اسکا انکار نہ کر سکے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ دلیل ظنی ہے قطعی نہیں ہے۔

تنبیہات

سوال:- علامہ سعد الدین آفتازانی نے کیسی خراب بات کہی اور براہین قرآنیہ کے حجت قطعی ہونے سے انکار کر دیا کیا یہ کفر نہیں؟

جواب :- علامہ موصوف کے بعض معاصرین نے بھی علامہ پر نقد کیا ہے جیسے شیخ عبداللطیف کرمانی انھوں نے علامہ پر بڑی سخت تشنیع کی ہے اور اس تغلیب کو کفر قرار دیا ہے پھر؟ لیکن یہ تشنیع غلط ہے اگر ایسے بڑے بڑے جہال العلوم کا فرہوں گے تو اصاغ کا کیا حال ہوگا اگر معترض اسلوب قرآن کو مد نظر رکھتے تو ہرگز یہ نقد نہ فرماتے شاہ صاحب نے بھی الفوز الکبیر میں اس پر کلام کیا ہے، تمام لوگ وجود صالح اور اس کی توحید کے مکلف ہیں تو ضروری ہوگا کہ قرآن کریم ان سے ایسے اسلوب اور ڈھنگ سے گفتگو کرے جو ان کی عقول سمجھ سکیں ہوں جسکو عوام و خواص سب سمجھ سکیں اور ان سے اطمینان حاصل کر سکیں اور انھیں حج اٹنا عہد کر اپنے لئے حجت قطعیہ سمجھ سکیں کیونکہ یہ انکی عقول کے مطابق ہیں علامہ کے فرمان کا یہی مطلب ہے کہ آیت کا ظاہر حجت اٹنا عہد ہے مگر یہی آیت استدلالی کے اعتبار سے حجت قطعیہ ہے مگر اسکو اہل دانش اور اہل تحقیق ہی سمجھ سکتے ہیں، امام فخر الدین رازی نے متعدد آیات میں اسکو بیان فرمایا ہے کہ آیت ظاہری اعتبار سے اولہ خطاب میں سے ہے مگر یہ بطریق اشارہ حجت عقلیہ پر مشتمل ہے لہذا اگر شارح ظاہر پر حجت اٹنا عہد کا حکم لگادیں تو کیا برکریا۔ **سوال :-** تو پھر یہ آیت برہان قطعی کیسے ہوگی؟ **جواب :-** اس برہان متنازع کیوجہ سے جسکو شارح پہلے خود بیان فرما چکے کہ اس برہان متنازع کا آیت مذکورہ میں اشارہ ہے۔

وَالْاَفَانُ اُرِيدُ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ اِیْ خُرُوجَهُمَا عَنْ هَذَا النِّظَامِ الْمَشَاهِدِ فَمَجْرَدُ التَّعَدُّدِ لَا یَسْتَلْزِمُهُ لِحُجُوزِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰی هَذَا النِّظَامِ وَاِنْ اُرِيدَ اِمْكَانُ الْفَسَادِ فَلَا دَلِیلَ عَلٰی اِنْتِفَاقِهِ بَلِ النَّصُّ صَرَحًا هَدًّا بِطَرِيقِ السَّمَوَاتِ وَدَفْعِ هَذَا النِّظَامِ فِیْکُونُ هُمُكُنَّا لَا مَحَالَةَ۔

ترجمہ

ورنہ پس اگر ارادہ کیا جائے (فساد سے) فساد بالفعل کا یعنی ان دونوں کا نکل جانا اس نظام (مشارک) سے تو محض تعدد اسکو مستلزم نہیں ہے اس نظام پر اتفاق کے جواز کیوجہ سے اور اگر ارادہ کیا جائے امکان فساد کا تو اس کے انتفاء پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص شاہد ہیں آسمانوں کے پیٹے جانے کے سلسلہ میں اور اس نظام کے اٹھانے جانے کے سلسلہ میں تو فساد یقیناً ممکن ہوگا۔

تشریح

صاحب نبراس والا کے تحت فرماتے ہیں اور ان لم یجعل الحجة ظنیة والملازمة عادية بل جعلت الحجة قطعیة والملازمة عقلیة۔ اوپر کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ حجت اٹنا عہد اور ظنیہ ہے اور تعدد کا فساد کو مستلزم ہونا عادت ہے تو اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ ہم تو نہیں مانتے کہ لوکان الخ حجت ظنیہ ہے اور ملازمت عادیہ ہے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ آیت حجت قطعیہ ہے اور تعدد کا فساد کو مستلزم ہونا عقلاً ہے تو شارح مندرجہ بالا عبارت سے اسی مسئلہ سے تعرض کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر آیت کو حجت قطعی مانا جائے تو ہم سوال کریں گے کہ بتلئے فساد تائیں فساد سے کیا

کیا مراد ہے، فساد بالفعل یا فساد بالامکان ؟

اگر آپ فرماتے ہیں کہ فساد سے فساد بالفعل مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر چند خدا ہوتے تو زمین و آسمان اس موجودہ نظام اور شکل میں موجود ہی نہ ہوتے تو تمہاری یہ بات غلط ہے اس لئے کہ محض تقدیر فساد بالفعل کو مستلزم نہیں کیونکہ تقدیر کی صورت میں یہ بات ممکن ہے کہ وہ باہم اتفاق کر لیں اور موجودہ نظام کے چلانے پر متحد ہو جائیں تو اب فساد نہیں ہوگا۔

اور اگر تم فساد سے فساد بالامکان مراد لیتے ہو تو اس کے انتفا پر کوئی دلیل نہیں بلکہ وقوع فساد کی دلیل بکثرت موجود ہیں جیسے فرمان باری یَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ وغیرہ اور وقوع جب ہوگا تو امکان فساد مسلم ہے۔

خلاصہ دلیل کا یہ ہو کہ دونوں معنی تمہارے مقصود کے خلاف ہیں کیونکہ پہلے معنی کی صورت میں تقدیر فساد کو مستلزم نہیں اور ثانی معنی کی صورت میں امکان فساد کے انکار کی گنجائش نہیں، تو حاصل یہ ہو کہ دلیل مذکور کو قطعی قرار دینا غلط ہے بلکہ یہ حجت اقناعی ہے۔

لَا يُقَالُ الْمُلَانَةُ مَتَّ قَطْعِيَّةٌ وَالْمُرَادُ لِفْسَادِهَا عَدَمُ تَكُونِهِمَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ فَرَضَ صَانِعَانِ لَا مَكْنَ بَيْنَهُمَا تَمَانَعٌ فِي الْأَفْعَالِ كُلِّهَا فَلَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا صَانِعًا فَلَمْ يَوْجَدْ مَصْنُوعٌ لَّذَا نَقُولُ امْكَانُ التَّمَانَعِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْأَعْدَمُ تَعَدُّدَ الصَّانِعِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمَصْنُوعِ عَلَى أَنَّهُ يَرُدُّ مَعَ الْمُلَانَةِ إِنْ أَرِيدَ عَدَمُ التَّكُونِ بِالْفِعْلِ وَمَنْعُ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ إِنْ أَرِيدَ بِالْإِمْكَانِ -

ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ملازمت قطعی ہے اور ان دونوں کے فساد سے ان دونوں کا عدم تکون (معترض نظر ہو میں نہ آتا) مراد ہے اس معنی کر کے کہ اگر دو صانع فرض کئے جائیں تو ان کے درمیان تمام افعال میں تمانع ممکن ہوگا تو ان میں سے کوئی صانع نہ ہوگا تو کوئی مصنوع نہیں پایا جائیگا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تمانع مستلزم نہیں ہے مگر صانع کے عدم تقدیر کو اور یہ (صانع کا عدم تقدیر) مصنوع کے انتفا کو مستلزم نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ ملازمت کو تسلیم نہ کر نیکاشکال وارد ہوتا ہے اگر عدم تکون بالفعل مراد لیا جائے اور لازم کے انتفا کو تسلیم نہ کر نیکاشکال وارد ہوتا ہے اگر فساد بالامکان مراد لیا جائے۔

تشریح

شارح نے اپنے بیان سابق میں فساد کو دو چیزوں میں منحصر کر دیا تھا فساد بالفعل اور فساد بالامکان تو مندرجہ بالا اشکال فساد کے مذکور انحصار پر کیا گیا ہے۔

احتراض :- معترض کہتا ہے کہ فساد سے نہ تو فساد بالفعل مراد ہے اور نہ بالامکان۔ بلکہ فساد سے مراد عدم تکون ہے (یعنی عدم وجود السموات والارضین) اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو معبود ہوتے تو زمین و آسمان کا تکون

اور وجود ہی نہ ہوتا کیونکہ جب دو معبود فرض کئے جائیں گے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ ان کے درمیان تمناع ہو کیوں کہ دونوں ہی خدا اور معبود فرض کئے گئے ہیں لہذا ایک جو کام کرنا چاہے گا دوسرا اسکو روکے گا اور ان بننے کا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بھی صانع و خالق نہیں بن پائے گا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کوئی مصنوع اور مخلوق بھی نہ ہوگا مگر دنیا میں بے شمار مصنوعات موجود ہیں پس معلوم ہوا کہ تقدیر الہیہ باطل ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تقدیر الہیہ کا لازم عدم تکون المصنوع ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ مصنوع کا تکون ہے تو ملزوم بھی باطل ٹھہرا یعنی تقدیر باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ اثبات توحید میں دلیل قطعی ہے اقناعی نہیں ہے یہ ہے معترض کے بیان کردہ آیت کے معنی اور اس کی تفصیل اب آگے جواب دیکھئے۔

لانا نقول امکان التماثل الخ۔ یہ شارح کا جواب ہے، جواب کا حاصل ملازمت کو تسلیم نہ کرنا ہے اور ضمیر ہوگا مرجع امکان تمناع ہے مطلب مجیب کا یہ ہے کہ آپ نے امکان تمناع سے جو عدم مصنوعات پر استدلال کیا ہے یہ غلط اصول ہے بلکہ امکان تمناع سے صحت صانع کا عدم تقدیر ثابت ہوتا ہے امکان تمناع سے مصنوعات کا انتفاء لازم نہیں آتا لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ دو خداؤں کے ماننے سے مصنوع کا عدم تکون اور عدم وجود لازم ہے۔

یہ بات درست نہیں ہے اس بنا پر تمہارا کیا ہوا اعتراض غلط ہے اور اس اعتراض کے ذریعہ تم نے آیت کو برہان قطعی قرار دیا تھا وہ بھی غلط ہے بلکہ آیت میں برہان اقناعی کو ذکر کیا گیا ہے۔ وذا القول صحیح و صواب و تفصیل فاسبق علی انہ یرد مع الملانہ مترجم الخ۔ اس معترض کے جواب میں شارح دوسرا جواب مرحمت فرما رہے ہیں جس کی تفصیل اگرچہ ماقبل میں گذر چکی مگر اسکو اجمالاً ذکر کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ فساد سے عدم تکون بالفعل مراد لیتے ہو تو ہمیں ملازمت تسلیم نہیں کیونکہ اتفاق ممکن ہے اور اگر آپ فساد سے فساد بالامکان مراد لیتے ہو تو پھر ہمیں لازم کا انتفاء مسلم نہیں بلکہ لازم کا نصوص قطعیہ سے وقوع ثابت ہے جس سے امکان بدرجہ اولیٰ متحقق ہے خلاصہ بحث لو کہان فیہا الخ میں ذکر کردہ حجت حجت اقناعی یہ ہے معترض کی جانب سے اس پر وارد ہونیوالے چند اعتراضات آپ کے سامنے آئے اور ان کے جوابات سامنے آئے اور اسی کے ساتھ برہان تمناع کا بیان تام ہو گیا اور بحث یہاں پر مکمل ہوگئی، اب آگے شارح آیت مذکورہ سے متعلق ایک نحوی بحث ذکر کر رہے ہیں۔

فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والایة من هذا القبيل وقد يشبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالات باخر فيقع الخبط

ترجمہ | پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلمہ کو کا مقضیٰ زمانہ ماضی میں ثانی کا منتفی ہونا ہے اول کے انتقار کے سبب تو فائدہ نہیں دیگا یہ (فرمان باری کو کان الخ) اگر دلالت کا اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا انتقار تعدد کے منتفی ہونیکے سبب ہے، ہم جواب دینگے جی ہاں یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی استعمال کیا جاتا ہے یہ (کلمہ کو) استدلال کرنیکے لئے انتقار جزا سے شرط کے انتقار پر زمانہ کی تعین پر دلالت کئے بغیر جیسے ہمارے اس قول میں لو کان العالم قدیمًا لکان غیر متغیر (اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا) اور آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض اذہان پر مشتبہ ہوا ہے دو استعمالات میں سے ایک دوسرے کے ساتھ تو خط واقع ہوا ہے۔

تشریح | اس عبارت میں شارح دو اعتراض کر کے ان کا جواب دینا چاہتے ہیں اور آخر میں شیخ ابن الحاج سے پر سخت تنقید کی ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کو ثانی (جزا) کے انتقار کیلئے اول (شرط) کے منتفی ہونیکے سبب زمانہ ماضی میں اب یہاں دو خرابی لازم آتی، دا، مقصود ہمارا تعدد کا انتقار ہے اور یہاں کلمہ کو کی وضع کے مطابق فساد کا انتقار ہوا ہے حالانکہ مقصود ثانی کا انتقار نہیں بلکہ اول کا انتقار ہے (۲) دوسری خرابی یہ لازم آتی کہ کو ثانی کے انتقار کے لئے ہے زمانہ ماضی میں اول کے منتفی ہونیکی وجہ سے زمانہ ماضی میں حالانکہ ہمارا مقصود تعدد کا مطلقاً انتقار ہے بغیر کسی زمانہ کی قید کے یہ دو خرابیاں یہاں لازم آتی ہیں جنکو ہم نے دو اعتراضوں سے تعبیر کیا ہے۔ شارح نے قلنا سے اس کا جواب دیا ہے کہ آپ کا اعتراض مسلم ہے لیکن یہ کو کے لغوی معنی ہیں مگر عرفاً اس کو دوسرے معنی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی جزا کے منتفی ہونیکے سبب انتقار شرط پر استدلال کرنیکے لئے بغیر کسی زمانہ کی تعین کے لہذا اس معنی کے اعتبار سے مذکورہ دونوں اعتراض ختم ہو گئے اصل مقصد بھی ثابت ہو گیا یعنی انتقار شرط (انتقار تعدد) اور زمانہ کی تعین بھی ختم ہو گئی تو آیت مذکورہ اسی قبیل سے ہے یعنی کو کو معنی ثانی میں استعمال کیا گیا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ بعض اذہان پر عینی ابن حاج سے پر یہ فرق واضح نہ ہو سکا تو اس نے کچھ کچھ یہاں لکھا ہے جسکو شارح نے خط سے تعبیر فرمایا ہے۔

ایک وہم کا ازالہ :- شارح کی عبارت قلنا نعم الخ سے غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارح نے کو کے جو معنی بیان کئے ہیں وہ خلاف لغت اور مخالف عرف ہے اور آیت میں کو کو معنی ثانی کیلئے استعمال کرنا خلاف قیاس ہے مگر محشی نے شرح التلخیص کے حوالہ سے یہ بات لکھی ہے کہ معنی ثانی خلاف قیاس نہیں ہے بلکہ اس کا استعمال بھی اہل معقول کے یہاں کیا جاتا ہے اور آگے چل کر صاحب شرح التلخیص نے یہ بھی لکھا ہے کہ تتبع اور تلاش کے بعد ہمیں بات ملی کہ معنی ثانی کا استعمال اول معنی کے اعتبار سے اگرچہ کم ہے مگر استعمال اس کا بھی کیا جاتا ہے اور اہل لغت استعمال ثانی کو بھی امور عرفیہ میں بطور استدلال مذکور کے پیش کرتے ہیں مثلاً بولا جاتا ہے لو کان زید فی البلد لحضر مجلسنا، تو یہاں انتقار ثانی سے انتقار اول پر استدلال کیا گیا ہے یعنی زید چونکہ ہماری مجلس میں نہیں ہے اس لئے معلوم ہوا کہ شہر میں بھی نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ استعمال ثانی بھی مستعمل ہے مگر کم۔ اور غالباً

شارح نے اسی لئے قدیستعمل کا لفظ استعمال کیا ہے۔

سوال :- خطبہ کے کیا معنی ہیں؟ **جواب :-** مجنون ہونا، ٹیڑھا ٹیڑھا چلنا، امویں بغیر بصیرت کے تصرف کرنا۔
سوال :- شیخ ابن حاجبؒ نے کیا کہا ہے کہ علامہ تقفازانی نے اتنی سخت تنقید کی ہے؟ **جواب :-** بعض نحویین نے کہا ہے کہ لو انتفاع شرط کیو جہ سے انتفاع جزا پر دلالت کرتا ہے، اس پر ابن حاجبؒ اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے اصل یہ کہ شرط سبب ہے اور جزا سبب ہے، اور ایک سبب کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں۔ جیسے روشنی ایک سبب ہے اور اس کا سبب سورج بھی ہے اور آگ بھی، تو کسی سبب کا منتفی ہونا سبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا سبب کوئی اور مذکور کے علاوہ ہو۔ لہذا حق بات یہ ہے کہ لو انتفاع جزا کیو جہ سے انتفاع شرط کیلئے ہے کیونکہ سبب کا منتفی ہونا تمام اسباب کے انتفاع کو مستلزم ہے جیسے فرمان باری لو کان فیہا آلہ الا اللہ لفسد تاکہ اندر ہے کہ یہاں انتفاع فساد سے (سبب) انتفاع تعدد پر استدلال کیا گیا ہے نہ کہ اس کے برعکس۔

سوال :- اس میں وجہ خطبہ کیا ہو گئی جبکہ ابن حاجبؒ بھی وہی بات فرما رہے ہیں جو علامہ تقفازانی نے کہی ہے؟
جواب :- ابن حاجبؒ نے لغوی معنی کا انکار کر کے یہ دوسرے معنی بیان کئے ہیں اور شارح نے معنی انتفاعی اور استدلالی کو الگ الگ بیان کیا ہے اول معنی اصل لغت کے اعتبار سے متحقق ہیں اور ثانی معنی استدلالی ہیں جو قلیل الاستعمال بھی ہیں، تو ابن حاجبؒ اس فرق کو نہیں سمجھ سکے اس لئے ان پر شارح برہم ہے۔

سوال :- کیا شارح کی تائید میں کسی اور محقق کا کلام پیش کیا جاسکتا ہے؟
جواب :- جی ہاں، کچھ مؤیدات تو ماقبل میں گزر چکے ہیں، علامہ بحر العلوم شرح مسلم الثبوت میں تحریر فرماتے ہیں:
اعلم ان لو حرف شرط موضوع لتعلق الثانی بالاول المنتفی المقدر فہ المأخوذ ویکون الثانی مساویاً للاول فی الاکتفاء فینتفی الثانی بانتفاء الاول ذل لالت علی هذا الا انتفاء الزامیۃ فمقابل الاول ملزوم والثانی لازم فانتفاء الاول یوجب انتفاء الاول اما بالعکس فلو لا انتفاء الاول لانقضاء الثانی ساقط لا یلتفت الیہ نعم قد یستعمل فیہ علم القلة ایضاً کما فی الاقیسۃ الاستثنائیۃ فواتح الرحموت ۱۳۲ - دیکھئے بحر العلوم نے بھی ابن حاجب پر تنقید کی ہے اور علامہ والی بات نقل کی ہے۔



القدیم ہذا تصویح بما علم التزاماً اذ الواجب لا یكون الا قدیماً ای لا ابتداءً لوجودہ اذ لو کان حادثاً مسبوقاً بالعدم لکان وجودہ من غیرہ ضروریاً۔

ترجمہ

(وہ اللہ) قدیم ہے، یہ تصریح ہے اس بات کی جسکو التزاماً جانا چاہیے اسلئے کہ واجب

نہیں ہوتا مگر قدیم معنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود اس کے غیر کو وجہ سے ہوتا۔

تشریح

● واجب اور قدیم مترادف ہیں یا نہیں ؟ ● تسادی کہتے ہیں ایک چیز جس پر صادق آرہی ہے دوسری چیز بھی اس پر صادق آئے مثلاً حیوان ناطق اور انسان کہ دونوں کا مصداق متحد ہے۔ ● ترادف کہتے ہیں دو لفظوں کا معنی میں متحد ہونا مثلاً قعود اور جلوس ان دونوں کے معنی میں کوئی فرق نہیں فقہاء اس کے بعد سمجھتے کہ ماتن کے قول القدیم کے بعد شارح فرماتے لہذا تصریح الہی یعنی الواجب جو گذر چکا ہے اس سے التزاماً یہ بات سمجھ میں آگئی تھی کہ اللہ قدیم ہے یعنی واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا مگر اس کے باوجود یہاں قدیم کی تصریح کر دی۔

اور واجب سے قدیم ہونا اس لئے معلوم ہو گیا تھا کہ جو ذات واجب ہوگی وہ قدیم بھی ضرور ہوگی کیونکہ قدیم کے معنی آتے ہیں جس کا وجود ہمیشہ سے ہو اور اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو کیونکہ جس چیز کے وجود کی ابتداء ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ جب وجود کی ابتداء ہوگی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ فلاں چیز پہلے نہ تھی بعد میں وجود میں آئی اور جب بعد میں وجود میں آئی تو قدیم نہیں ہو سکتی۔ بحث کا پتھور یہ نکلا کہ واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا۔ کیونکہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے۔ اذ الواجب لایکون الا قدیم۔

تنبہ: حقیقی وقع سے شارح جو بحث شروع کرنا چاہتے ہیں وہ خط کشیدہ عبارت سے تعلق رکھتی ہے اور پورے بحث کا دار و مدار اسی کشیدہ جملے سے ہے (اسکو نوٹ کر لیجئے) اور اس ربط کو ذہن میں رکھتے ورنہ بات ضبط ہو کر رہ جاتے گی۔

حق وقع فی کلام بعضهم ان الواجب والقدیم مترادفان لکنہما لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفہومین وانما الکلام فی التکاوؤ بحسب الصدق فان بعضهم علم ان القدیم اعظم من الواجب لصدقہ علی صفات الواجب بخلاف الواجب فانہ لا یصدق علیہا ولا استحالۃ فی نقد الصفات القدیمۃ وانما المستفیل تعدد الذوات القدیمۃ۔

ترجمہ

یہاں تک کہ واقع ہے ان میں سے بعض کے کلام میں کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے، دونوں مفہوموں کے درمیان تغایر کے یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صدق کے اعتبار سے تسادی میں ہے تو بعض حضرات اس بات پر ہیں کہ قدیم واجب سے عام ہے قدیم کے صادق آنے کی وجہ سے واجب کی صفات پر بخلاف واجب کے کہ واجب صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیم کے

تقدیم میں کوئی استعمال نہیں اور محال تو ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے۔

تشریح

شارح یہاں سے یہ بحث شروع کر رہے ہیں کہ واجب اور قدیم میں کیا نسبت ہے۔ تین اقوال ذکر کئے گئے ہیں۔ دل دونوں میں ترادف ہے (۲) عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے (۳) تساوی

کی نسبت ہے۔

اول کے قائل کی تصریح نہیں ملی، اور ثانی کے قائل بعض اشاعرہ ہیں، اور ثالث کے قائل حمید الدین ظہری ہیں۔ واجب چونکہ قدیم ہی ہوتا ہے اس بنا پر بعض حضرات اس کے قائل ہو گئے کہ ان دونوں میں ترادف ہے یعنی دونوں لفظ ہم معنی ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں گفتگو ترادف کے متعلق نہیں ہو رہی ہے بلکہ تساوی فی الصدق کے اعتبار سے ہو رہی ہے کیونکہ یہ بات تو یقینی ہے کہ واجب اور قدیم میں ترادف نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے اور ترادف کیلئے معنی کا اتحاد ضروری ہے کیونکہ واجب کے معنی ہیں کہ جس کا وجود خانہ زاد ہوا اور وہ کسی کا محتاج نہ ہو اور قدیم کے معنی ہیں کہ جس کے وجود کی انتہا نہ ہو، پس مکثوم ہوا کہ دونوں میں ترادف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہاں تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے یعنی بحث اس بارے میں ہے کہ کیا واجب اور قدیم میں تساوی کی نسبت ہے یا نہیں، اور دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں؟

فان بعضهم علی ان القدیم الخ۔ یہ پہلا مذہب بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب اور قدیم میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی واجب خاص اور قدیم عام ہے اسلئے کہ واجب صرف ذاتِ باری پر بولا جاتا ہے اور قدیم کا اطلاق ذات اور اس کی صفات دونوں پر ہوتا ہے۔

اعتراض:- اس مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ جب قدیم کا اطلاق صفاتِ باری پر ہوگا تو قدما کو کا تعدد لازم آئے گا جو محال ہے؟ اس کا جواب دیا کہ لا استحالۃ فی الصفات القدیمۃ یعنی اگر ذاتِ قدیم کا تعدد لازم آئے یہ محال ہے، اور صفاتِ قدیمہ کے اندر اگر تعدد لازم آئے تو یہ محال نہیں ہے۔

تنبیہ:- پہلے مذہب پر یعنی ترادف کے قول پر شارح نے تنقید کی ہے یہ محل تأمل ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ فاضل لاہوری حاشیہ خیالی میں تحریر فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قدما پر متکلمین ترادف بول کر تساوی مراد لیا کرتے تھے لہذا جن حضرات متکلمین نے واجب اور قدیم کو مترادف کہا ہے درست ہے کیونکہ ان کی مراد اتحاد مفہوم نہیں ہے بلکہ تساوی فی الصدق ہے۔ اسی وجہ سے شیخ ابو المعین نے اسلام و ایمان کو مترادف کہا ہے حالانکہ دونوں کا مفہوم متغایر ہے بلکہ ان کی مراد تساوی فی الصدق ہے لہذا مکثوم ہوا کہ شارح کا اعتراض بر محل نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالامام حمید الدین الصوریؒ ومن تبعہ تصحیحاً

الواجب الوجود لذاته، هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، بان، لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نفس بالحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر۔

ترجمہ

اور بعض متاخرین کے کلام میں جیسے امام حمید الدین نضریریؒ اور ان کے متبعین، اس بات کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات نہیں اور انھوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر وہ چیز جو قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ہوگی اس لئے کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہ ہو تو وہ فی نفسہ جائز العدم ہوگی تو پھر وہ اپنے وجود میں کسی مخصص کی محتاج ہوگی تو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ ہم حادث سے یہی مراد لیتے ہیں کہ اس کا وجود کسی دوسری چیز کی ایجاد کے ساتھ وابستہ ہو۔

تشریح

الفوائد البہیہ ص ۱۸ پر ہے کہ نضریریؒ وہ علی ابن محمد ابن علی حمید النضریری البخاری الحنفی ہیں۔ سن وفات ۶۶۷ھ ہے۔ خیر نضریریؒ اور ان کے متبعین نے یہ تصریح کی ہے کہ واجب لذاتہ اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں، ان حضرات نے اپنے اس دعویٰ کی دلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ضرور ہوگی کیونکہ اگر وہ قدیم چیز واجب نہ ہوگی تو جائز العدم ہوگی یعنی اس کا عدم جائز ہوگا جس طرح اس کا وجود ممکن ہے لہذا اب کسی مخصص کی ضرورت پیش آنی لگی جو اسکو عدم پر ترجیح دیکر وجود میں لائے اور جب ایسی بات ہے کہ اس کے لئے مرجح درکار ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے کیونکہ محدث کے معنی ہی یہ آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شئی کے ایجاد پر موقوف ہو، بہر حال اس بیگان سے یہ ثابت ہو گیا کہ جو قدیم ہے وہ واجب ہے اور ان دونوں میں تساوی کی نسبت ہے نہ کہ عیم خصوص مطلق کی جیسا کہ پہلے مذہب والوں نے کہا ہے اور واجب کا اطلاق ذات و صفات دونوں پر ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هونفس تلك الصفة۔

ترجمہ

پھر انھوں نے اعتراض کیا ہے کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور بقا ایک معنی ہیں (اور صفت بھی عرض ہونیکی وجہ سے معنی ہے) تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آیا تو انھوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسے بقا۔ سے کہ وہ نفس صفت ہے۔

تشریح

یہ اعتراض اس فریق نے اپنے مذہب پر خود کیا ہے اور خود اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ باطل ہے اور جب ہم نے صفات کو واجب لذاتہ مانا ہے تو اسکا بقار بھی ماننا ہوگا تو اب یہاں پر الگ الگ دو چیزیں ہیں (۱) صفات (۲) ان کا بقار تو اس سے قیام المعنی بالمعنی لازم آ رہا ہے کیونکہ صفت بھی معنی اور عرض ہے اور اس کا بقار بھی معنی اور عرض ہے۔ پھر محفل نے خود اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات اور بقار علیحدہ علیحدہ چیز نہیں ہیں بلکہ بقار بعینہ اسی صفت کا نام ہے یعنی بقار صفت سے زائد کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے جیسے کہا جاتا ہے وجود الوجود عینہ لیس امر از اند علیہ۔ صاحب نیراس فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کے اشکال اور جواب سخت حیرت ہے کہ ان لوگوں نے معمولی سی بات کو موضوع بحث بنالیا اور اس سلسلہ میں جو بڑی خرابیاں لازم آ رہی تھیں ان چیزوں کی طرف توجہ نہیں کی مثلاً تعدد جبار، اب آگے شارح کی سنئے!

وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتحديد والقول بإمكان الصفات ينا في قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينا في الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بمآذبه اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسياتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى۔

ترجمہ

اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ جب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور امکان صفت کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو اگر یہ حضرات یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں مسبوقیت بالعدم کے نہ ہونیکے معنی میں اور یہ حدوث ذاتی یعنی احتیاج الی ذات الواجب کے منافی نہیں ہے تو یہ اس کا قائل ہونا ہے جس کی جانب فلاسفہ گئے ہیں۔ یعنی قدم اور حدوث دونوں کا منقسم ہونا ذاتی اور زمانی کی جانب اور اس کے اندر بہت سے قواعد کو جھوٹ دینا ہے اور ان شاء اللہ عنقریب اس کی زیادہ تحقیق آ رہی ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں مذہب یعنی صفات کو واجب کہنا (کہا قالہ الہزیریؒ) اور صفات باری کو ممکن کہنا (کہا مذہب الیہ القائلون بان القدیم اعم) دونوں قول انتہائی دشوار اور مشکل ہیں اور دونوں مذہبوں پر اعتراض کے درود کے بغیر چارہ نہیں۔

علامہ ہزیریؒ کے مذہب پر جس میں صفات کو بھی واجب قرار دیا گیا ہے یہ بات لازم آتی ہے کہ واجب کے اندر تعدد ہے یعنی تعدد وجہ لازم آتا ہے اور یہ توحید کے منافی ہے، ہزیریؒ کی طرف سے اسکا جواب

دیا گیا ہے کہ صاحب: تعدد وجہ باری الصفات لازم آ رہا ہے اور یہ جائز ہے۔ تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تمہاری یہ تاویل خواہ مخواہ ہے کیونکہ وحدۃ الواجب پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اس میں ذات و صفات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور یہ نہیں کہا گیا ہے کہ تعدد وجہ باری الذات محال اور فی الصفات جائز ہے بلکہ مطلق وحدانیت کا اثبات کیا گیا ہے اس لئے آپ کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ تطویل لاطائل میں نہ پڑیے۔

والقول بامکان الصفات الخ۔ مذہب اول جس میں یہ کہا گیا تھا کہ واجب صرف ذات باری ہے، صفات واجب نہیں (بلکہ ممکن ہیں) اس مذہب پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ متکلمین کا قول ہے کہ ہر ممکن حادث ہے اور آپ کے قول کے مطابق صفات باری بھی ممکن ہیں تو انکو حادث مانتے تو حاصل یہ ہوا کہ صفات کو واجب نہ ماننے کی صورت میں ان کا حدوث لازم آتا ہے وہو محال۔

فان زعموا الخ۔ صفات کو واجب نہ کہنے والے وارد شدہ اعتراض سے بچنے کیلئے تو زمرہ ذکر اور اسکے دوسرے معنی مراد لیکر اپنی یہ بات ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ صفات ممکن ہیں۔

اجمال مذکور کی تفصیل یہ ہے کہ قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قدم زمانی (۲) قدم ذاتی (۳) حدوث ذاتی (۴) حدوث زمانی۔ قدم زمانی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اسکو قدیم بالزمان کہیں گے۔ قدم ذاتی جو غیر کا محتاج نہ ہو۔ حدوث ذاتی جو غیر کی طرقت محتاج ہو۔ حدوث زمانی جس پر عدم طاری رہ چکا ہو بالفاظ دیگر مسبوقیت بالعدم کا نام حدوث زمانی ہے۔

اب ان لوگوں کا خیال سنئے؛ فرماتے ہیں کہ ہم نے صفات کو جو قدیم کہا ہے اس سے ہماری مراد قدیم زمانی ہے یعنی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اور آپ نے جو فرمایا کہ حدوث لازم آئیگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے یعنی محتاج الی الغیر، پس صفات ذات باری کی طرقت محتاج ہیں تو صفات کا حادث ہونا لازم نہیں آیا لہذا صفات کو ممکن اور غیر واجب کہنا درست ہے لہذا اس سے شارح کا ہمارے مذہب میں غلطی اور خرابی نکالنا غلط ہے۔

شارح فرماتے ہیں فسموا قول بما ذهب الیہ الخ۔ یعنی یہ جو جواب دیا گیا ہے کہ قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں ذاتی اور زمانی، یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو فلاسفہ کا قول ہے متکلمین کے نزدیک یہ مسلک نہیں۔ لہذا فلاسفہ کی بات پر اعتماد کر کے اگر تم اپنا مذہب ثابت کر دے تو تم جانو اور تمہارا کام، مگر یہ بات یاد رکھو کہ ایسا کرسٹینی صورت میں بہت سے قواعد و مسلمات کو ترک کرنا پڑیگا اور اس کی ذمہ داری آپ کے سر ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس بحث میں کچھ باتیں رہ گئی ہیں ان کا تفصیلی بیان چلا ہی آ رہا ہے جس میں یہ بات بتائی جائیگی کہ صفات باری ممکن ہیں یا واجب؟

پورے سبق کا خلاصہ یہ نکلا کہ واجب اور قدیم میں کون سی نسبت ہے؟ بعض حضرات اشاعرہ عوم خصوص مطلق کے قائل ہوئے ہیں، ان کے مذہب پر ایک اعتراض وجواب تھا پھر علامہ مزہری آئے جو تسادی کے قائل ہیں

ان کے مذہب پر تمہاری اعتراض و جواب تھا پھر شارح نے اور آگے بڑھ کر سب کا پوسٹ مارٹم کر کے رکھ دیا، اور یہ بحث پوری ہو گئی

تنبیہ لطیف حق بات یہ ہے کہ اس کی ذات اور صفات واجب ہیں اور ذات کے اندر وجہا۔ کے تعدد محال ہے صفات کے اعتبار سے تعدد وجہا محال نہیں۔ بالفاظ دیگر تعدد معلومات کے لئے تعدد علل غلط ہے اور علت واحدہ کیلئے معلومات کا تعدد و کثرت درست ہے۔ ذات کا مرتبہ مرتبہ علیت ہے اور صفات کا مرتبہ معلولیت ہے بالفاظ دیگر تجلی اول یعنی ذات مرتبہ ظہور میں اور صفات اقدس مرتبہ ہدور میں ہیں مرتبہ ظہور میں تعدد منتفی ہے بلکہ یہ مرتبہ تو حد کو مستنزم ہے اور مرتبہ ہدور میں تعدد درست ہے۔ لہذا اس تقریر سے ذات و صفات کا واجب ہونا اور اس پر اعتراض وارد ہونا ثابت ہو گیا۔ لہذا بحث نفیس لمن یتدبر۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْقَادِرُ الْعَلِيمُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الشَّافِعُ الْمُرِيدُ لَا تَبْدَاهُ الْعَقْلُ جَازِمَةً بَأَنَّ مُحَدَّثَ الْعَالَمِ عَلَى هَذَا النِّمَاطِ السَّابِقِ وَالنِّمَاطِ الْمَحْكَمِ مَعَ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَسِّرَةِ وَالنَّفُوسِ الْمُسْتَعْسِرَةِ لَا يَكُونُ بَدْوَنَ هَذِهِ الصِّفَاتِ عَلَى أَنَّ أَصْدَادَهَا نَفَقَاتُ صُحُوبٍ تَنْزِيهِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْهَا وَابْتِغَاءً قَدْرَ سَدِّ الشَّرِّ بِهَا وَبَعْضُهَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ ثُبُوتُ الشَّرِّ عَلَيْهَا فَيُصَحِّحُ التَّنْكِفَ بِالشَّرِّ فِيهَا كَالْتَوْحِيدِ بِخِلَافِ وَجُودِ الظَّاهِنِ وَكَلَامِهِ وَمِنْ ذَلِكَ مِمَّا يَتَوَقَّفُ ثُبُوتُ الشَّرِّ عَلَيْهِ.

ترجمہ

(وہ اللہ تعالیٰ) حی ہے، قادر ہے، علیم ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، شافی ہے (چاہنے والا) مرید ہے (ارادہ کرنے والا) اسلئے کہ ہدایت عقل یقین کرتی ہے اس بات پر کہ عالم کو عجیب و غریب نمونہ اور مستحکم نظام پر بنانے والا باوجود اس کے کہ جس پر یہ عالم مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال اور مستحق نقوش یہ بغیر ان صفات کے نہیں ہو سکتا باوجود اس کے کہ ان صفات کی اصداو ایسے نفاثت رکھتا ہوں اور کئی کی چیزیں ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے اور نیز شریعت وارد ہوتی ہے ان صفات کے سلسلہ میں اور صفات میں بعض ایسی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے تو ان صفات کے متعلق شریعت سے تمسک (استدلال) درست ہے جیسے توحید بخلاف وجود صانع اور اس کے کلام اور اس کے مثل کے ان صفات میں سے کہ جن پر شریعت موقوف ہے

تشریح مصنفؒ نے یہاں خدا تعالیٰ کی سات صفات کا ذکر فرمایا ہے مگر صاحبِ بنی اس شکتے ہیں کہ شافی اور مرید مترادف ہیں اور انھوں نے ماتن کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ صفت موصوفہ کو قرآن و احادیث میں کبھی مشیت کے لفظ سے اور کبھی ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اس لئے مصنف نے دونوں لفظوں کو ذکر کر دیا۔

یہاں ماتن نے جو سات صفات ذکر فرمائی ہیں وہ یہ ہیں (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) سمیع (۵) بصیر (۶) مشیت (۷) ارادہ۔ پھر ان صفات کے اثبات پر شارح نے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

لان بداهۃ العقل جائزۃ الخ۔ یہ پہلی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کا اتنا شاندار مضبوط اور مستحکم نظام چل رہا ہے اونچے اونچے آسمان، سر بفلک پہاڑ، پھٹکتے سمندر، انسانوں کی سمیٹ، اور طرح طرح کی مصنوعات اور مخلوقات، غرض کہ مضبوط اور حسین نظام چل رہا ہے اس نظام مستحکم کو دیکھ کر عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ اسکا چلانیوالا کوئی نہ کوئی ضرور ہے مگر وہ چلانے والا ایسا ویسا نہ ہوگا بلکہ وہ ایسی ذات ہوگی جن میں تمام خوبیاں ہوں کیونکہ اچھی چیز کو دیکھ کر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کا بنانے والا کتنا ماہر اور عظیم ہوگا تو اسی طرح اس مضبوط نظام کو چلانیوالا بھی جملہ خوبیاں اور کمالات کا حامل ہوگا۔ اس میں صفت حیات بھی ہوگی اور علم و سمع و بصر اور ارادہ و قدرت سبھی کچھ ہوں گی، ورنہ اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو اتنا بڑا نظام ایک سکند بھی قائم نہیں رہ سکتا۔

علیٰ ان اضداد ہا الخ۔ یہ دوسری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو صفات مذکورہ سے متصف نہ ہوں مانا جائیگا تو لازم آئیگا کہ ان صفات کی ضد سے اس کا انصاف ہوتا کہ ارتفاح نقیضین لازم نہ آئے اور اضداد یہ ہیں موت، غجز، جہل، اندھا، بہرا اور مضطر ہونا حالانکہ ان صفات کا پایا جانا ذات باری میں محال ہے جن سے اللہ کی تشریح ضروری اور لازم ہے۔ خلاصہ کلام اگر ان صفات مذکورہ کو نہ مانا جائے تو ان کی اضداد کو ماننا ہوگا اور یہ محال ہے لہذا نہ ماننا محال ہے اور ماننا ضروری ہے وہو المطلوب۔

وايضاً قد ورد الشیخ الخ۔ یہاں سے تیسری دلیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ قرآن اور احادیث کثیرہ میں ان صفات باری کا ثبوت ہے لہذا ان صفات پر ایمان لانا اور تصدیق کرنا ضروری ہے تیسری دلیل کا بیان مکمل ہوا۔

وبعضہا ما لا یتوقف الخ۔ یہاں سے شارح دلیل ثالث پر وارد ہوئیوالے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں **اعتراض** :- آپ کی دلیل ثالث میں دو لازم آ رہے کیونکہ آپ نے صفات کو شریعت سے ثابت کیا ہے حالانکہ شریعت کا ثبوت خود صفات پر موقوف ہے۔ مثلاً ایک صفت ان میں سے لے لیجئے کہ وجود باری تعالیٰ ہے، اسی پر شریعت کا ثبوت ہے کیونکہ شریعت کو آپ اسی وقت ثابت کر سکتے ہیں جب آپ نے وجود صالح کو ثابت کر دیا ہو ورنہ وجود باری کا منکر کہہ سکتا ہے۔ میاں شریعت درایت کیا چیز ہے؟ کہاں سے نازل ہوئی جبکہ نازل کرنوالا کوئی نہیں ہے لہذا ثابت ہوا کہ ثبوت شرع وجود باری کے ثبوت پر موقوف ہے، اب اگر وجود باری کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو دو در لازم آئیگا یعنی توقف الشی علیٰ نفسه لازم آئے گا جو باطل و محال ہے فہما الجواب؟

جواب :- یہ ہے کہ صفات باری کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں جیسے مثلاً توحید ہے انکو شریعت سے ثابت کیا جاسکتا ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً وجود صالح اور اس کی حیات و ارادہ وغیرہ کیونکہ شریعت کو نازل کرنا اور رسولوں کو شرع دے کر مبعوث کرنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ مرسل کا وجود ہو وہ شریعت اور مرسل کے بارے میں علم رکھتا ہو لہذا وہ صفات

جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے انکو اگر شریعت سے ثابت کیا جائے تو در لازم آئیگا۔ اور اگر ان صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہ ہو جیسے توحید تو اگر ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کر دیا جائے اس میں کوئی فتنہ نہیں اور ہماری مراد ایسے مواقع پر وہی صفات ہوتی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے فلانرا لا شکال

لیکھ کر عرض۔

ترجمہ

اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

تشریح

اس سبق میں چند باتیں ذہن نشین رکھنی چاہئیں تاکہ سبق سمجھ میں آسکے، مصنف صفات ثبوتیہ سے فراغت کے بعد یہاں سے صفات سلبیہ کا آغاز فرما رہے ہیں جس میں پہلی صفت عرض نہ ہونا ذکر کی ہے (۲) شارح نے اس پر دو دلیلیں نقل فرمائی ہیں (۳) پھر دلیل ثانی کا ثبوت پیش کیا ہے جو دو مقدمات پر مبنی ہے (۴) پھر شارح نے ان دونوں مقدمات کو باطل کر کے دلیل کی بنیاد منہدم کی ہے (۵) درمیان میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے (۶) اشاعرہ پر نقد (۷) فلاسفہ کی ایک مسئلہ میں تردید (۸) ایک شبہ کا ازالہ، یہ ہے اس سبق کا خلاصہ۔ آپ آگے بڑھتے شارح فرماتے ہیں۔

لَا تِلْكَ لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ بَلْ يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ يَقُومُ فَيَكُونُ مَمَكَّنًا۔

ترجمہ

اس لئے کہ عرض بذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم کرے تو ہوگا وہ ممکن۔

تشریح

اللہ کے عرض نہ ہونے پر یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ کو عرض مانو گے تو چونکہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم و دائم رکھ سکے۔ لہذا اللہ تعالیٰ بھی عرض مانے جانیکی صورت میں محل مقوم کا محتاج ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الی غیر ممکن و حادث ہوتا ہے جس کا بطلان ماقبل میں مہررح ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ عرض نہیں ہو سکتا۔

وَلَا تِلْكَ يَمْتَنِعُ بَقَاؤُهُ

ترجمہ

اور اس لئے کہ عرض کی بقا امتنع ہے

تشریح

یہ اللہ کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ چونکہ عرض کی بقا اور اس کا برابر رہنا امتنع ہے اس لئے اگر اللہ کو عرض مانا جائے تو اس کی بقا بھی محال ہوگی اور یہ خود بھی محال ہے کمالا یحییٰ معلوم ہوا کہ وہ عرض نہیں ہے دوسری دلیل تام ہو گئی

وَالْإِلْكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنَى قَائِمًا بِهِ، فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى وَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّهَا قِيَامُ
الْعَرَضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ أَنَّ تَحْيِيزَهُ تَابِعٌ لَتَحْيِيزِهِ وَالْعَرَضُ لَا تَحْيِيزَ لَهُ بِذَاتِهِ حَتَّى يَتَحْيِيزَ غَيْرَهُ بِتَحْيِيزِهِ

ترجمہ

ورنہ تو ہوگی بقا را ایسے معنی جو عرض کے ساتھ قائم ہوں گے تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم
آئیگا اور یہ محال ہے اسلئے کہ کسی شے کے ساتھ عرض کے قیام کے یہ معنی ہیں کہ اس کا تجز
اس شے کے تجز کے تابع ہو اور عرض کیلئے بذات خود کوئی تجز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا غیر اسکی
تبعیت کے ساتھ متجز ہو جائے۔

تشریح

یہ دلیل ثانی کا اثبات ہے یعنی معترض سوال کرتا ہے کہ عرض کی بقا ممتنع کیوں ہے؟
تو یہاں سے اس کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عرض کی بقا تسلیم کی جائے تو
قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا کیونکہ عرض بھی ایک معنی ہے یعنی ایسی چیز ہے جو خود قائم نہیں ہوتی اور بقا
بھی ایک معنی ہے تو جب عرض کو باقی مانا جائیگا تو بقا کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئیگا یہی قیام المعنی بالمعنی
لان قیام العرض بالمعنی۔۔۔ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قیام المعنی بالمعنی محال کیوں ہے؟ تو کہتے ہیں کہ عرض
کے کسی شے کے ساتھ قائم ہونیکے معنی یہ ہیں کہ مقوم کا تجز مقوم کے تجز کے تابع ہو جائے اور چونکہ عرض
کا خود اپنا کوئی تجز نہیں ہوتا تو کوئی دوسری چیز عرض کے تجز کے تابع کس طرح ہو جائے گی اسلئے
قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

وَهَذَا مَبْنًى عَلَى أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنَى زَائِدٌ عَلَى وجودِهِ وَأَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِيَّةُ
فِي التَّحْكِيزِ -

ترجمہ

اور یہ دلیل مبنی ہے اس بات پر کہ شے کی بقا اس کے وجود پر زائد معنی ہے اور اس پر کہ
قیام اس کے معنی تجز کے اندر تابع ہونیکے ہیں۔

تشریح

یہاں سے شارح دلیل ثانی پر تنقید فرما رہے ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ تم نے جو دلیل
ثانی ذکر کی ہے اس کی بنیاد دو مقدمات پر موقوف ہے (۱) بقا وجود سے زائد چیز
ہے یعنی بقا الگ چیز ہے اور وجود الگ (۲) غیر کے ساتھ قائم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ قائم ہونیوالی
شے اس غیر کی (مقوم) تجز اور اشارہ حسیہ میں تابع ہو جائے مگر یہ دونوں مقدمے ممنوع و باطل
ہیں پس دلیل ثانی بھی کالعدم ٹھہری۔

وَالْحَقُّ اَنْ يَبْقَاَ اَسْتِمْرَارُ الْوُجُوْدِ وَعَدَمُ زَوَالِهِ وَحَقِيقَتُهُ الْوُجُوْدُ مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةُ
اِلَى الزَّمَانِ الثَّانِي۔

ترجمہ

تشریح

اور حق یہ ہے کہ بقا اور وجود کا استمرار اور اس کا عدم زوال ہے اور بقا کی حقیقت وجود ہے نسبت کرتے ہوئے دوسرے زمانہ کی طرف۔
یہاں سے شارح دلیل ثانی کے مقدمہ اولیٰ کو رد کرنا چاہتے ہیں مقدمہ اولیٰ یہ تھا کہ بقا وجود پر زائد ہے چنانچہ شارح نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ بقا وجود سے زائد نہیں بلکہ وجود جب ستم ہوا اور برابر رہتا ہو تو اسی کو بقا سے تعبیر کر دیا جاتا ہے مخفہ الفاظ میں وجود کے استمرار اور وجود کے عدم زوال کا نام بقا ہے۔ وحقیقۃً الخ سے ایک دہم کا ازالہ مقصود ہے گویا کہ معترض اعتراض کرتا ہے کہ واہ میاں، شور مچا رہے ہو کہ وجود و بقا ایک چیز ہے اور تفسیر کر رہے ہو کہ بقا استمرار وجود کو کہتے ہیں اور وجود کے عدم زوال کو کہتے ہیں حالانکہ تمہاری پہلی تفسیر سے ہماری بات ثابت ہو رہی ہے کیونکہ استمرار اور چیز ہے اور وجود اور چیز ہے یہ تعریف تو خود تمہارے خلاف جاری ہے اور دوسری تفسیر یعنی عدم زوال وجود، یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ امر عدمی ہے (کمالاً مخفی) تو امر عدمی سنی وجودی کے لئے معترف کیے بن سکتی ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بقا کی تعبیر مذکورہ دونوں جملوں کے ساتھ تسامع پر مبنی ہے ورنہ تو بقا کی حقیقت زمان ثانی میں وجود ہے تو دیکھتے بقا وجود پر زائد چیز نہ ہوتی بلکہ جب بقا کے وہ معنی مراد لئے جائیں گے جو ہم نے بتائے یعنی الوجود فی الزمان الثانی تو بقا عین وجود ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے اسی کو میں اپنے الفاظ میں یوں کہہ سکتا ہوں کہ بقا کہتے ہیں موجود اول کا دوسرے زمانہ میں وجود تو اب اشکال وارد نہ ہوگا۔

وَمَعْنٰی قَوْلِنَا وَجِدَ وَلَمْ يَبْقَ اَنَّهٗ حَقٌّ فَلَمْ يَسْتَمِرَّ وَجُوْدُهُ وَلَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِی الزَّمَانِ الثَّانِي

ترجمہ

تشریح

اور ہمارے قول وجد ولم یبق کے معنی یہ ہیں کہ وہ پیدا ہوا اور اس کا وجود مستمر نہ ہوا اور زمان ثانی میں ثابت نہ ہو سکا۔
یہاں سے شارح ایک اعتراض مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے بقا کو وجود سے زائد نہیں مانا بلکہ شئی واحد مانا ہے مگر تمام عقلا و علما اس قول کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ وَجِدَ وَلَمْ يَبْقَ (یعنی ایک چیز پائی گئی اور پھر باقی نہیں رہی) اب سوچئے کہ اگر بقا اور وجود ایک ہی چیز ہوں اور بقا وجود سے زائد تسلیم نہ کیا جائے تو اس متفق علیہ

قول میں تناقض لازم آئیگا کیوں؟ اسلئے کہ اولاً وجد میں اثبات شئی کیا گیا ہے۔ اور پھر فوراً ہی کہا جا رہا ہے کہ لم یبق، کہ وہ چیز موجود نہ رہی تو اس میں وجود کی نفی کر دی گئی اسکو یوں سمجھنا چاہئے کہ جیسے کہا جائے وجد الشئی ولم یوجد، اور یہ تناقض ہے لہذا تناقض کی خرابی سے بچنے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ بقا کو وجود سے زائد مانا جائے۔

شارح نے اس کا جواب دیا کہ ان مسئلین کی عقلوں میں وجد ولم یبق کے معنی اترے ہی نہیں۔ حضور! اس جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ شئی اس وقت موجود ہوئی اور پائی گئی (ولم یبق) مگر اس کا وجود مستمر نہیں رہا اور وہ شئی زمان ثانی میں نہیں پائی گئی یعنی وجود و حدوث شئی کا اس وقت ہوا اسلئے وجد کہا گیا اور چونکہ زمان ثانی میں موجود مستمر نہ رہی تو لم یبق کہا گیا تو اس متفق علیہ قول میں تناقض کہاں رہا؟ بالفاظ دیگر اثبات ایک زمانہ میں ہے اور نفی دوسرے زمانہ میں تو تناقض کیسے؟ کیا تناقض کے متحقق ہونے کی شرطیں یاد نہیں ہیں؟ اسلئے معترض کا اعتراض غلط ہے اور ہماری بات درست ہے کہ بقا عین وجود ہے۔

وَإِنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعَتِ كَمَا فِي صِفَاتِ الْبَارِي تَعَالَى فَانْهَاقًا سَمَتَ
بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا تَحْزِيزَ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَةِ لِتَنْزِيهِهِ تَعَالَى عَنِ التَّحْزِيزِ۔

ترجمہ

تث

(اور حق بات یہ ہے کہ) قیام وہ اختصاص ناعت ہے جیسے باری تعالیٰ کی صفات میں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تبعیت کے طریقہ پر تمیز نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کی وجہ سے تجزے سے۔ ابتک کی گفتگو مقدمہ اولیٰ کے متعلق تھی کہ بقا زائد علی الوجود ہے اب مقدمہ ثانیہ یعنی قیام بالعرض کی سمیح توضیح اور مسئلین مذکورین کے قیام بالغیر کے ذکر کردہ معنی کی تردید کر رہے ہیں۔

اولاً یہ یاد رکھئے کہ ”وان القیام الخ“ کا عطف اس بقا پر ہے جو ”واحقی ان البقا الخ“ میں ہے گویا کہ بطریق عطف بقا اور قیام دونوں ”احقی“ کی خبر واقع ہوں گے۔ ثانیاً یہ یاد رکھئے کہ اختصاص ناعت کے معنی ہیں دو چیزوں کے مابین ایسا اختصاص اور کنکشن اور تعلق پیدا ہو جائے کہ ان میں سے ایک کو نعت اور صفت اور دوسری کو منعت و موصوف کہنا درست ہو مثلاً جسم اور بیاض میں ایسا ہی تعلق ہے اسلئے کہنا صحیح ہے، الجبر و بیض سلم العایم میں مثلاً پر جو قدر ناعت ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے اب شارح کے کلام کو سمجھئے یہ کہنسا چاہتے ہیں کہ مسئلین مذکورین کا قیام الشئی بالغیر کے معنی بیان کرنا کہ وہ شئی اس غیر کے تجزے کے تابع ہو جائے یہ بالکل غلط ہے بلکہ قیام الشئی بالغیر کے صحیح معنی یہ ہیں کہ شئی قائم میں اور جسکے ساتھ وہ قائم ہے ان دونوں میں اختلاص ناعت ہو یعنی ایک دوسرے کی صفت بن سکے مثلاً صفات باری ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور قائم ہونے کی صورت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ دونوں میں اختصاص ناعت ہے اور اگر قیام کے وہ معنی

کئے جائیں جو مستدین نے بیان کئے ہیں یعنی تجزیہ میں تابع ہونا تو یہ معنی صفات باری کے سلسلہ میں غلط ہونگے کیونکہ ذات باری تجزیہ سے بالاتر ہے اور منہرہ ہے اور تم صفات کو اس کے ساتھ قائم مانتے ہو تو ظاہری بات ہے کہ صفات تجزیہ میں کیسے تابع ہونگی جبکہ وہاں تجزیہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس لئے خاموشی سے ہمارے بیان کردہ معنی تسلیم کر لو بہر حال شارح نے ان دونوں مقدموں کو باطل کر دیا جن پر دلیل ثانی کا مدار تھا۔

وَأَن انقضاء الأجسام فكل آن ومشاہدۃ بقائہا بتجدد الامثال ليس باعدمین
ذالك في الاعراض۔

ترجمہ

اور اجسام کا انتفار ہر آن میں اور اجسام کی بقا کا مشاہدہ بتجدد امثال کے ذریعہ بعید نہیں ہے اس سے (انتفار اور تجدد سے) جوارض میں ہے۔

تشریح

ذہن کو ذرا پیچھے بٹھائیے! لیس بعرض کی دلیل ثانی تھی لہذا یمتنع بقاء العرض پھر عرض کے عدم بقا کو ثابت کر نیکی لئے دو مقدمے ذکر کئے گئے تھے، شارح نے اب تک ان دونوں مقدموں کا کچا چٹھا کھولا ہے۔

اب یہاں سے لائن یمتنع الخ سے دونوں بیان کردہ دلیل کی تردید کر رہے ہیں کیونکہ بعض اشعار نے بقا عرض کو ممتنع قرار دیا ہے چنانچہ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اشاعرہ کہتے کیا ہیں؟ ان کا کہنا یہ ہے کہ عرض دو وقتوں اور زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا بلکہ منعدم اور متجدد ہوتا رہتا ہے جس طریقہ پر کہ چراغ کی بتی کی کو میں بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آگ اور روشنی ایک ہے مگر درحقیقت تیل چونکہ متجدد ہوتا رہتا ہے اور نیچے سے اوپر کو آتا رہتا ہے اس لئے وہ روشنی متجدد اور نئی ہوتی ہے پس ایسے ہی عرض کو سمجھنا چاہئے کہ وہ بھی متجدد ہوتا ہے اور کپڑے کا رنگ جو بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قائم ہے درحقیقت یہ جس کی غلطی ہے ورنہ وہ رنگ باقی نہیں رہتا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ عرض کی بقا بتجدد امثال کی وجہ سے ہے ورنہ درحقیقت اس کی بقا نہیں جیسے مثال مذکور سے سمجھایا گیا ہے۔

تو شارح نے اشاعرہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ جب تم اعراض کا وجود و بقا بتجدد امثال سے مان سکتے ہو تو اجسام کی بقا بھی بتجدد امثال سے مانو حالانکہ یہ فریقین (اشاعرہ اور حکماء) کے نزدیک باطل ہے، زیادہ سے زیادہ تم یہ کہہ سکتے ہو کہ ہم تو مشاہدہ کر رہے ہیں کہ اجسام کا وجود و بقا بغیر تجدد امثال کے ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ ہم بھی مشاہدہ کر رہے ہیں کہ عرض کا وجود اور اس کی بقا بغیر تجدد امثال کے ہے مثلاً کپڑے کا رنگ، بالوں کا رنگ وغیرہ اس کی بقا میں اور اجسام کی بقا میں جس کوئی فرق محسوس نہیں کرتا تو ترجیح بلا مرجح کیسی کہ اجسام کی بقا بقا خود بخود اور اعراض کی تجدد امثال سے یہ خلافِ ہدایت نہیں تو اور کیا ہے معلوم ہوا کہ دلیل ثانی جو

پیش کی گئی ہے غلط ہے اس لئے کہ بداهت اور مشاہدہ کے خلاف ہے۔

سوال ۱۰۰ :- اعراض کا وجود جواہر کے وجود سے اضعف و کمزور ہے اس لئے اجسام و جواہر کا تجدد بالیہ ہے نہ کہ اعراض کا۔
سوال ۱۰۱ :- اگر اجسام کے اندر تجدد مانا جائے تو جزا اور تکلیف شرعی اور قصاص وغیرہ کا سقوط لازم آئے گا کیوں کہ جرم کیا اور جسم نے اور سزا دی جائیگی دوسرے جسم کو جو تجدد امثال کی وجہ سے محسوس ہو رہا ہے اور یہ و ما ربنا شک بظلام للعین کے منافی ہے۔

جواب ۱۰۰ :- اجسام اور اعراض دونوں کے قیام کے متعلق فیصلہ کرنیوالی چیز جس ہے اور جس جسم و عرض کے محسوس ہونے میں کچھ تفاوت محسوس نہیں کرتی تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ اعراض کی بقا بھی تجدد امثال کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اعراض میں ویسی ہی بقا ہے جیسے اجسام کے اندر ہے۔

نعم تسکھم فی قیام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطوئها اليسر بتمام اذ ليس ههنا شئ هو حركة و آخر هو سرعة او بطوئ بل ههنا حركة مخصوصة تسلي بالنسبة الى بعض الحركات سريعة و بالنسبة الى البعض بطيئة۔

ترجمہ ہاں فلاسفہ کا استدلال قیام العرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور بطور کے ذریعہ تام نہیں ہے اس لئے کہ نہیں ہے کوئی ایک چیز کہ وہ حرکت ہو اور دوسری چیز کہ وہ سرعت یا بطور ہو بلکہ یہاں ایک حرکت مخصوصہ ہے جس کا بعض حرکات کی جانب نسبت کرتے ہوئے سریع نام رکھا جاتا ہے اور بعض کی جانب نسبت کرتے ہوئے بطی۔

تشریح فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ہو سکتا ہے، دلیل یہ دیتے ہیں کہ کبھی حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور بطور (سست رفتاری) اور سرعت بھی اعراض ہیں اور یہ دونوں عرض حرکت کے ساتھ اس طریقہ پر قائم ہیں کہ حرکت کبھی آہستہ اور کبھی تیز ہوتی ہے لہذا معلوم ہو کہ قیام العرض بالعرض جائز و ثابت ہے۔

علامہ نفقارانی نے فلاسفہ کے اس قول کی تردید فرمائی اور انکی دلیل کا ابطال کیا۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ فلاسفہ کو مندرجہ بالا امثال سے غلط فہمی ہوئی جس کی بنا پر وہ قیام العرض بالعرض کے قائل ہوئے، غلط فہمی یہ ہوئی کہ انھوں نے حرکت کو سرعت و بطور سے علیحدہ سمجھ لیا جس کی بنا پر کہنے لگے کہ یہ دونوں حرکت کے ساتھ قائم ہیں حالانکہ یہ بات غلط ہے دراصل سرعت اور بطور حرکت سے علیحدہ چیز نہیں ہیں بلکہ حرکت کو بعض مخصوص حالت میں سریع اور بعض مخصوص حالت میں بطی کہہ دیا جاتا ہے۔ چنانچہ جب حرکت تیز ہوتی ہے سریع کہلاتی ہے اور جب آہستہ ہوتی ہے تو بطی کہلاتی ہے یعنی وہی حرکت جب اس سے کم رفتار کی جانب لحاظ کی جائے سریع ہوتی ہے اور اگر اس سے تیز

رفار حرکت کی جانب دیکھا جائے تو وہی بطی کہلانگی مثلاً موٹر کی رفتار ہے اگر اسکو تانگہ اور بیل گاڑی کے لحاظ سے دیکھیں تو سریع کہلانگی اور ہوائی جہاز کی حرکت کے لحاظ سے دیکھیں تو بطی کہلانگی۔

وبہذا تبیین ان لیست السرعة والبطوء نوعین مختلفین من الحركة اذا لانواع الحقیقة لا تختلف بالاضافات۔

ترجمہ

تشریح

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ سرعت اور بطور حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں اس لئے کہ انواع حقیقیہ اضافات کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتیں۔

یہ ہماری ماقبل میں ذکر کردہ آٹھویں بحث ہے جس میں شارح ایک مسئلہ کو منفع کرنا چاہتے ہیں اولاً تین باتیں ذہن نشین رکھئے۔ (۱) یہاں شارح کے کلام میں مسامحت ہے کیونکہ سرعت اور بطور بولا ہے اور مراد حرکت سریع و حرکت بطیہ ہے (۲) نوع اس کلمی کو کہتے ہیں جو ایسے افراد پر ماہو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقت متفق ہو جیسے انسان، افراد کثیرہ پر بولا جاتا ہے مگر سب کی حقیقت متحدہ ہے اور اگر کلمی ایسے افراد کثیرہ پر ماہو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں تو اس کو جنس کہتے ہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نوع کے تحت میں افراد متفقہ حقیقت ہیں اور جنس کے تحت میں افراد مختلفہ حقائق ہیں، بالفاظ دیگر نوع کے تحت میں جزئیات ہیں جنکی ماہیت متحد ہوتی ہے اور جنس کے تحت میں انواع کثیرہ ہیں اور انواع کی حقیقتیں مختلف ہوتی ہیں (۳) جس چیز پر نوع حقیقی کی تفریق صادق آئیگی تو اسکی حقیقت میں جو تبدیلی آئیگی اس کی صورت یہ ہوگی کہ جنس علی حالہ باقی رہے اور فصل بدل جائے تو اب نوع کی ماہیت بدل جائیگی جیسے مثلاً انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے جب تک جنس اور فصل برقرار ہیں تو اس نوع میں کوئی اختلاف نہ ہوگا یہ علی حالہ انسان کی حد تام رہے گی اور اگر جنس جوں کی توں رہے اور فصل بدل جائے مثلاً حیوان مفترس، تو اب یہ شیر کی ماہیت ہوگئی یعنی نوع بدل گئی، معلوم ہوا کہ نوع حقیقی کے اندر اختلاف اور تبدیلی فصول کے بدلنے سے ہوتی ہے، محض اضافات سے نوع حقیقی میں تبدیلی نہیں آئے گی مثلاً آپ انسان کو گھوڑے کی جانب نسبت و اضافت کرتے ہوئے دیکھیں اور سوچیں یا ہاتھی کی جانب مگر انسان بہر حال انسان ہی رہے گا بندر یا چھوڑ وغیرہ نہیں بنے گا۔

جب یہ تینوں باتیں ذہن نشین ہوگئیں تو اب شارح کے کلام کا مطلب سمجھئے فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کو غلط فہمی ہوئی اور انھوں نے حرکت سریعہ اور بطیہ کو حرکت کی دو مختلف نوع سمجھ لیا اور حرکت کو انکی جنس سمجھا اور جنس کے تحت میں جو انواع ہوگئی تو انکی حقیقتوں کا مختلف ہونا ضروری ہے اور ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ حقیقت کا اختلاف فصول سے ہوتا ہے اضافات و نسبت سے نہیں ہوتا حالانکہ حرکت سریعہ اور

حرکت بطبیۃ میں فقط اضافت کا اختلاف ہے یعنی اسی حرکت کو بیل گاڑی کی حرکت کی طرف دیکھتے ہوئے سرلیجہ اور اسی کو ہوائی جہاز کی حرکت کی جانب اضافت کرتے ہوئے بطبیۃ کہہ دیا جاتا ہے تو معلوم ہوگا کہ یہاں حرکت کے سرلیجہ اور بطبیۃ ہونے میں جو اختلاف ہے وہ باعتبار اضافت و لحاظ ہے نہ کہ فصول کے بدلنے سے اور ماقبل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ اضافت کی وجہ سے انوار کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ فصول کے بدلنے سے ہوا کرتا ہے لہذا اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا کہ حرکت سرلیجہ اور بطبیۃ کو جن فصول نے حرکت کی دو متباہن نوع کہا ہے وہ غلط ہے۔

تنبیہ: آخر شارح نے تمام دلائل کو ادھیڑ کر رکھ دیا ہے۔ کیا شارح الہٰذا کو عرض کہنا چاہتے ہیں؟ نہیں یہ بات نہیں بلکہ حضرت شارح ایسی کچی اور غلط بات کیسے سوچ سکتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ کا وجود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس کا عرض نہ ہونا بدیہی چیز ہے اس پر ایسی کچی دلیلیں پیش کرنیکی کیا ضرورت ہے جس میں محتدل خود بخود جلتے، الفصاف کی بات یہ ہے کہ بعض اشاعرہ کا عرض کی بقار کو تجدد امثال کے ذریعہ ماننا خلاف حس بھی ہے اور خلاف ہدایت بھی معلوم ہوتا ہے جس پر شاید کوئی عاقل کان نہ دھر سکے۔ واللہ اعلم بالصواب

وَلَا جِسْمَ لَنَا مِثْرُكَ وَمُتَحَيِّزٌ وَذَلِكَ أَمَارَةُ الْحُدُوثِ۔

اور (اللہ تعالیٰ) جسم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدو کی علامت ہے۔

ترجمہ

تشریح

یہاں سے صفات سلبیہ میں سے دوسری صفت کا ذکر ہے کہ وہ جسم نہیں۔
 ذلیل۔ چونکہ جسم جو اہر فردہ سے مرکب ہے اور مرکب ہونا حادث ہونکی علامت ہے کیونکہ مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہے، اسی طرح جسم متحیز ہوتا ہے یعنی کسی جگہ ممکن ہوتا ہے، اور متحیز ہونا بھی حدو کی علامت ہے کیونکہ متحیز اپنے محل کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج ممکن اور حادث کے خواص میں سے ہے لہذا اللہ تبارک و تعالیٰ جسم نہیں ہو سکتا ورنہ اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئیگا اور یہ وجوب کے منافی ہے۔

اور اللہ تعالیٰ جو ہر نہیں ہے۔

ترجمہ

وَلَا جَوْهَرَ۔

تشریح

یہ اللہ تعالیٰ کی تیسری صفت سلبیہ کا بیان ہے کہ وہ جو ہر نہیں ہے۔ اب آگے شارح اسکی شرح کریں گے۔ اس سبق میں شارح کے کلام میں پانچ پُرزے ہیں۔ (۱) متکین کے نزدیک جو ہر نہ ہونکی وجہ (۲) فلاسفہ کے نزدیک جو ہر ہونکی وجہ (۳) جسم و جو ہر کی تعریف میں اگر ایسا تغیر کر دیا جائے کہ جس کا اطلاق اللہ پر متنع نہ ہو پھر بھی اللہ کو جسم و جو ہر کیوں نہیں کہہ سکتے اس پر تین دلیلوں کا ذکر

۴) ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب (۵) ایک دوسرا جواب نقل کر کے اس کی تردید۔ اس اجمالی خاکہ کو ذہن نشین رکھتے اور عبارت دیکھتے جائیے !

أَمَّا عِنْدَنَا فَلَنَا اسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى وَهُوَ مُتَحَكِّزٌ وَجُزْءٌ مِنَ الْجِسْمِ
وَاللَّهُ تَعَالَى مُتَعَالٍ عَنِ ذَٰلِكَ۔

ترجمہ

تشریح

بہر حال ہمارے نزدیک پس اسلئے کہ جوہر جزر لا یتجزی کا نام ہے اور وہ متیز ہوتا ہے اور جسم کا جزر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے عالیشان ہے۔
یہ ہمارے ذکر کردہ اجمالی خاکہ کے مطابق پہلا پڑزہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جوہر کی تعریف جزر لا یتجزی سے کی جاتی ہے اور جزر لا یتجزی جسم کا جزر ہوتا ہے،
اور متیز ہوتا ہے اور ماقبل میں ذکر کردہ صفت سلبیہ کے تحت معلوم ہو چکا ہے کہ متیز ہونا حدوث کی علامت ہے اور جسم ماننے کی صورت میں جو خرابی تھی وہ جزر جسم ماننے کی صورت میں بھی لازم آئیگی اس لئے کہ جزر ماننے کے مخالف نہیں ہو کرتا۔ الجزء لا یخالف الجملة ہایہ صلیلاً، الجزء لا یخالف الكل ہایہ صلیلاً ۴۴ اصول مسلم ہے (و ذکرناہ فی المسکلمات الفقہیۃ) لہذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

وَأَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلَا نَهْمُ وَأَنْ جَعَلُوهُ اسْمًا لِلْمَوْجُودِ لَا فِي مَوْضُوعٍ مَجْرَدًا كَانَ
أَوْ مُتَحَكِّزًا لَكُنْهُمْ جَعَلُوهُ مِنْ أَقْسَامِ الْمُمْكِنِ وَارَادُوا بِهِ الْمَاهِيَةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِي
إِذَا وَجَدَتْ كَانَتْ لَا فِي مَوْضُوعٍ۔

ترجمہ

اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک پس اسلئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر کو ایسے موجود کا نام قرار دیا ہے جو بغیر محل کے ہو مجرد ہو یا متیز لیکن انھوں نے جوہر کو ممکن کی اقسام میں سے شمار کیا ہے اور انھوں نے جوہر سے اس ماہیت ممکنہ کو مراد لیا ہے کہ وہ جب پائی جائے تو بغیر کسی موضوع کے پائی جائے۔

تشریح

یہ دوسرا پڑزہ ہے یعنی فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ جوہر کیوں نہیں ہے، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فلاسفہ جوہر کی تعریف اس طریقہ پر کرتے ہیں ”الموجود لا فی موضوع“
یعنی جو چیز موجود ہو اگر بغیر موضوع یعنی محل مقوم کے بغیر ہو وہ جوہر ہے خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے ان

کے نزدیک عقول عشرہ اور نفوس کہ یہ مادہ ہے اور جہت سے اور مکان سے مجرد ہیں مادہ متخیز ہو جیسے جسم اور ہیولی اور صورت کہ یہ اگرچہ متخیز ہیں مگر محل مقوم کے محتاج نہیں ہیں جوہر کے مقابلہ میں انھوں نے عرض کی یہ تعریف کی ہے "الموجود فی موضوع"۔ خیر تو فلاسفہ نے جوہر کی جو تعریف کی ہے اس سے بادی النظر میں تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جوہر کہنا درست ہونا چاہئے کیونکہ تعریف میں "الموجود فی موضوع" کا لفظ آیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کسی محل مقوم کی طرف محتاج نہ ہونا ظاہر ہے۔ تو بظاہر تعریف میں ایسی کوئی خرابی معلوم نہیں ہوتی جو اللہ پر اطلاق جوہر کے جواز سے مانع ہو، مگر تعریف مذکور پر غور کرنے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس تعریف کی رُو سے کہ اللہ تعالیٰ پر اطلاق جوہر غلط ہے، کیسے غلط ہونا دو طریقوں سے سمجھ میں آتا ہے (۱) لکنہم جعلوہ الخ۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے جوہر کو ممکن کی قسم میں سے شمار کیا ہے اور شروع سے تقسیم یوں کی ہے کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں واجب اور ممکن پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں جوہر اور عرض اس تقسیم سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک جوہر ممکن کی قسم ہے لہذا اگر خدا پاک کو جوہر کہو گے تو ممکن تسلیم کرنا ہوگا حالانکہ واجب ہے (کما مر)

(۲) و اراد واجب الخ۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ جوہر وہ مابہت ممکنہ ہے جو بغیر محل کے موجود ہو اور عرض وہ مابہت ممکنہ ہے جو کسی محل میں موجود ہو۔ دراصل اس تعریف سے فلاسفہ کا مقصود یہ ہے کہ ممکنات کا وجود انکی مابہت سے علیحدہ اور زائد چیز ہے اور چونکہ ان کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ ذات باری کا وجود اس کی مابہت سے علیحدہ چیز نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ذات باری عین مابہت ہے بہر حال اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر ممکن ہے اور جب جوہر ممکن ہے تو جوہر کی تعریف ذات باری پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ وہ ممکن نہیں ہے بلکہ واجب ہے اس لئے فریقین کے نزدیک اس کا جوہر نہ ہونا ثابت ہو گیا ہے۔

وَأَمَّا إِذَا أُسْرِدَ بِهِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِهِ وَالْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ فَانْبِأَ عَمَّا يَتَّبِعُ أَطْلَاقَهُمَا عَلَى الصَّانِعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وُجُودِ الشَّرْعِ بِذَلِكَ مَعَ تَبَادُلِ الْفَهْمِ إِلَى الْمَرْكِبِ وَالْمُتَحَيِّنِ وَذَوَابِ الْمَجَسَّمَةِ وَالنَّصَارَى إِلَى أَطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّذِي يَجِبُ تَنْزِيهِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْهُ۔

ترجمہ

اور بہر حال جب ارادہ کیا جائے ان دونوں سے (جسم و جوہر سے) قائم بذاتہ اور موجود لا فی موضوع کا (یہ لف و نشر مرتب ہے) تو متنع ہے ان دونوں کا اطلاق صانع پر شریعت کے دائرہ ہونے کی وجہ سے جسم و جوہر کے اطلاق کی جانب اس پر (اللہ پر) ایسے معنی کے ساتھ جس سے اللہ کی تنزیہ واجب ہے۔

تشریح

یہ سبق کا تیسرا پرزہ ہے، ادلایہاں یہ سمجھ لیجئے کہ بہا کی ضمیر کا مرجع جسم و جوہر ہیں جس کو ہم نے ترجمہ میں بین القوسین ظاہر کر دیا ہے۔ القائم بذاتہ اور الموجود لانی موضوع میں لف و نشر مرتب ہے یعنی پہلا جملہ جسم کی تعریف ہے اور دوسرا جوہر کی، اب مطلب سمجھئے کہ جن حضرات نے جسم کی تعریف کی ہے القائم بذاتہ کے ساتھ یعنی جسم اسکو کہا جاتا ہے جو قائم بالذات ہو اور اس تعریف کے لحاظ سے وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ قائم بالذات ہے کسی محل کا محتاج نہیں ہے اسی طرح بعض لوگوں نے جوہر کی تعریف الموجود لانی موضوع سے کرتے ہوئے باری تعالیٰ کو جوہر کہا ہے، یعنی وہ جسم سے مراد مرکب و متیز نہیں لیتے (جیسے اکثر کرامیہ) بلکہ نہت قائم بالذات مراد لیتے ہیں اور اسی طرح بقول امام رازی بعض فلاسفہ جوہر سے مراد الموجود لانی موضوع لیکر اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر کرتے ہیں یعنی ممکن کے معنی کا ارادہ کئے بغیر سمجھتے اس میں کوئی تباہت نہیں رہتی تو ایسی صورت میں کیا یہ اطلاق درست ہے؟ شارح نے فرمایا کہ درست نہیں کیوں؟ تو اس پر شارح تین دلیل بیان فرما رہے ہیں، پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ اس صورت میں معنی تو درست ہیں جس سے بظاہر کوئی خرابی محسوس نہیں ہوتی مگر چونکہ ذات باری پر ان دونوں کے اطلاق میں ترک ادب اور سوراہ ادب ہے اس بنا پر یہ اطلاق ناجائز ہے۔

من جہتہ عدم الذی چونکہ قرآن کریم احادیث شریفہ اور اقوال ائمہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے انھیں اسماء کا اطلاق جائز ہے جن کا شریعت میں ورود ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا، وَذُرُّوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْ اَسْمَائِہَا اور جسم و جوہر ایسے اسماء ہیں جو شریعت میں وارد نہیں ہوتے تو اس بنا پر ان کا اطلاق کرنے میں سوراہی ہے جو جائز نہیں ہے۔ یہ پہلی دلیل کا حاصل ہے مع تبادل الفہم الخ سے دلیل ثانی کا ذکر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب جسم اور جوہر بولا جاتا ہے تو ذہن کا تبادلہ مرکب اور متیز کی طرف ہوتا ہے یعنی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ جس کیلئے یہ جسم و جوہر بولے جا رہے ہیں وہ مرکب اور متیز ہو گا کسی کا ذہن القائم بذاتہ اور الموجود لانی موضوع کی طرف نہیں جاتا اور اس تبادلہ ذہن الی المركب و المتیز کی وجہ سے شان باری میں سوراہی ہو گی کیونکہ وہ جسم نہیں وہ جوہر نہیں اس بنا پر اس کے لئے جسم و جوہر کا اطلاق درست نہیں ہے۔ و ذہاب المجتہد الخ۔ یہاں سے تیسری دلیل کا آغاز ہے۔ ذہاب مہدر کا عطف تبادل الفہم پر ہے گویا یہ مجرور ہے اور مع کا مضاف الیہ ہے، المجتہد سین کے کسرہ کے ساتھ ہے، یہ جماعت اس بات کی قائل ہے کہ جیسے ہمارا تمہارا جسم ہے ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا بھی جسم ہے، اور نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر ہے اور اس کے تین اجزاء ہیں اب ابن روح القدس تمام اہل حق کا عقیدہ ہے کہ مجسمہ اور نصاریٰ نے جو باتیں ذکر کی ہیں ان سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ضروری اور اشد ضروری ہے لہذا اگر ہم اور آپ اللہ تعالیٰ کو جسم اور جوہر کہنے لگیں (خواہ القائم بذاتہ اور الموجود لانی موضوع کے لحاظ سے ہی کیوں نہ ہو) تو مجتہد اور نصاریٰ کی موافقت لازم آئے گی کہ وہ بھی اسکو جسم و جوہر کہتے ہیں اور ہم بھی، تو انکی موافقت سے بچنے کیلئے اور انکی مخالفت کی غرض سے اللہ تعالیٰ

کے لئے جسم و جوہر کا اطلاق مطلقاً درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔
تنبیہ:۔ ہم نے جو تقریر کی ہے تو ہم ذہاب المجتہد کا عطف تبادر پر کیا ہے اور اسکو دلیل ثالث قرار دیا ہے۔ الجواہر البیہ ص ۲۸۴ اور رمضان افندی ص ۱۸۱ میں اسکو ایک اعتراض مقدر کا جواب شمار کیا ہے نیز شرح عقائد کے حاشیہ میں بھی اسکو سوال مقدر کا جواب شمار کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ اس پر جسم و جوہر کا اطلاق ناجائز کہتے ہو حالانکہ مجتہد اور رضاعی اس پر ان کا اطلاق کرتے ہیں ؟ تو اس کا جواب دیا: وذہاب المجتہد۔ اس پر صاحب نبراس فرماتے ہیں ومن العجائب ما ذکر بعض المحشین ان قولہ الخ یعنی صاحب نبراس کو اس بات پر سخت تعجب ہے کہ اس عبارت کو اعتراض مقدر کا جواب کیسے قرار دیا گیا اور اس قول کو وہ عقل و فہم سے بعید تر سمجھ رہے ہیں بعض نسخوں میں ذہاب کے بجائے ذہب ہے، نبراس میں بھی ماہی کا صیغہ ہے۔

فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجد والواجب والقديم ومخوذ لك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من ادلة الشرع۔

ترجمہ | پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیسے صحیح ہے موجود اور واجب اور قدیم اور اس کے مثل کا اطلاق ان الفاظ میں سے جنکے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی ہم کہیں گے کہ اجماع کی وجہ سے اور وہ ادلہ شرع میں سے ہے۔

تشریح | یہ چوتھا پڑھ ہے، معترض کہتا ہے میاں! آپ نے ابھی ابھی یہ فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ پر جسم و جوہر کا اطلاق اس لئے درست نہیں کہ شریعت سے ثابت نہیں ہے۔ تو جب بات یوں ہی ہے تو پھر اللہ کے لئے جو ہم لفظ موجود اور واجب اور قدیم اور خلد وغیرہ کا اطلاق کرتے ہو یہ کون سی شریعت میں آیا ہے یعنی یہ بھی تو شریعت سے ثابت نہیں مگر آپ انکا اطلاق باری تعالیٰ کیلئے کرتے ہو اور اس کو جائز کہتے ہو؟ قلنا سے جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شریعت سے ثابت نہیں غلط ہے بلکہ انکا قدیم واجب اور موجود اطلاق شریعت سے ثابت ہے اور شریعت کے تین بلکہ چار دلائل ہیں جن میں سے ایک اجماع بھی ہے ان تینوں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے پس معلوم ہوا کہ یہ شریعت سے ثابت ہے لہذا اطلاق درست اور اعتراض غلط ہے۔

وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب و اذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغته فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة ان من

لغۃً اُخریٰ وما یُلازم معناه وَفِیہ نظرٌ۔

ترجمہ

اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادف ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شریعت وارد ہوگی کسی زبان میں کسی اسم کے اطلاق کے سلسلہ میں تو یہ اجازت ہے اس لفظ کے اطلاق کی جو اس کے مرادف ہو اسی لغت سے ہو یا دوسری لغت سے اور جو اسکے معنی کو لازم ہو اور اس میں نظر ہے۔

تشیہ

یہ پانچواں پُرزہ ہے۔ یعنی اعتراض مذکور کا صحیح جواب تو وہ ہے جو شارحؒ نے پیش کیا ہے یعنی قلت بالاجتماع جس پر نہ کوئی اعتراض ہے اور نہ اس میں کوئی خرابی ہے۔ یہاں سے شلج بعض حضرات کا دیا ہوا ایک داغدار جواب نقل فرما کر اس پر نقد کرینگے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم تو باہم مترادف ہیں اور رہا موجود تو وہ واجب کیلئے لازم ہے کیونکہ جو واجب ہوگا وہ لامحالہ موجود بھی ہوگا ورنہ اسے واجب کہنا ہی درست نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ واجب کے لئے موجود لازم ہے تو جب پہلے اسماء ثلاثہ کا مترادف اور آخر الذکر کا لازم ہونا ثابت ہو گیا تو قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی لغت اور زبان میں ایک اسم بولا جائے اور شریعت اسکو جائز قرار دے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس زبان کا کوئی اس کا مترادف لفظ یا دوسری زبان کا کوئی ہم معنی لفظ اور اسی طریقہ سے وہ لفظ جو جائز و مستعمل لفظ کا لازم ہو تو گویا شریعت کی جانب سے ان سب کے استعمال کی اجازت ہوگی۔ جب اصول یہ مقرر ہوا تو قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ذات باری کے لئے لفظ اللہ کا اطلاق ہوا ہے اور واجب اور قدیم چونکہ اس کے مترادف ہیں لہذا قاعدہ مذکورہ کی بنا پر ان کا بھی اطلاق جائز ہوگا اور موجود چونکہ واجب کے لئے لازم ہے تو اس لزوم کو دیکھتے ہوئے کہا جائیگا کہ جب واجب کا اطلاق درست ہے جو کہ ملزم ہے تو لازم (موجود) کا اطلاق بھی درست ہوگا اور لفظ خدا کا اطلاق بھی ذات باری کے لئے درست ہے کیونکہ یہ واجب کا مترادف ہے اسلئے کہ خدا کی اصل ہے خود آ (یعنی خود آئندہ) جو اسم فاعل قیاسی ہے تشریت استعمال کیوجہ سے واؤ حذف ہو کر خدا ہو گیا۔ یہ ہے اس جواب کا حاصل مگر شارح کی نظر میں اس کے اندر کچھ خامیاں ہیں اس لئے وہ فرماتے ہیں وَفِیہ نظرٌ صاحب نبراسؒ نے دو خرابیاں ذکر فرمائی ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ اس جواب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف ہیں، یہ غلط ہے اس بنا پر کہ ان میں مترادف نہیں ہے کیونکہ مترادف کے معنی ہیں دو لفظوں کے معنی کا ایک ہونا (اتحاد معنی اللفظین) اور یہاں تینوں الفاظ میں مترادف نہیں ہے بلکہ سب کے معانی جدا جدا ہیں چنانچہ اللہ جزئی حقیقی ہے جو ذات باری کا علم ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں کہ جس میں عقل متخیر ہو جائے وغیرہ جو بیضادی میں مذکور ہیں اور قدیم کے معنی ہیں مالا اول لوجودہ اور واجب کے معنی ہیں مایمتنع عدمہ تو معلوم ہوا کہ معانی

میں اختلاف ہے اسلئے ترادف کا قول غلط ہے البتہ مصداق تینوں کا ایک ہے اور یہ علیحدہ بات ہے چونکہ اسکو تسادی کہتے ہیں نہ کہ ترادف، یہ ایک خرابی کا بیان تام ہوا۔

دوسری خرابی۔ اگر دو لفظ مترادف بھی ہوں تب بھی ضروری نہیں کہ ایک کی جگہ دوسرے لفظ کو استعمال کر لیا جائے مثلاً عاقل عالم کامرادف ہے لیکن اللہ تعالیٰ پر عاقل کا اطلاق نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ عاقل عقل سے ماخوذ ہے جس کے معنی قید کے ہیں کیونکہ بہر حال استعمال عاقل موہم ہے اور لازم کا حال بھی یہی ہے یعنی جہاں ملزوم کا استعمال درست ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا استعمال بھی درست ہو جیسے اللہ تعالیٰ خالق کل شیء اور جب وہ ہر چیز کا خالق ہے تو خنزیر کا بھی خالق ہے (وہ بظاہر) لیکن یہاں ملزوم کا اطلاق درست ہے اور لازم کا اطلاق درست نہیں ہے۔

تنبیہ: مشہور قول تو یہی ہے کہ اسماء الہی توفیقی ہیں لیکن بہر حال مسئلہ محققین کے درمیان مختلف فیہ ہے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو نام کسی بھی زبان میں علم کے درجہ میں ہے اس کا اطلاق تو جائز ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے خدا، اور جو نام اس کی صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں اس میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اور کرامیہ کا کہنا ہے کہ جس صفت کے ساتھ الصفات باری پر عقل دال ہو اگرچہ وہ نام شرع میں وارد نہ ہو تب بھی اس کا اطلاق درست ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو اسماء شرعیہ کے مرادف ہوں ان کا اطلاق جائز ہے مگر جو نام کفار کی زبان کا ہو اس کا استعمال موہم ہو سکی وجہ سے درست نہیں (جیسے بھگوان، پرما تماد وغیرہ) قاضی ابوبکر باقلانی نے کہا ہے کہ جو لفظ اس کی صفت کے ترجمانی کرے اور موہم نقص نہ ہو اس کا استعمال درست ہے مگر بعض حضرات نے اس پر بھی یہ شرط لگائی ہے کہ موہم نہ ہونا کافی نہیں بلکہ عظمت و کبریائی کو ظاہر کرنا ہونا چاہئے۔ امام اکرمین نے اس میں توقف کیا ہے، امام غزالی نے فرمایا جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا استعمال جائز نہیں اور جو صفات پر دلالت کرے وہ درست ہے شیخ ابوالحسن اشعری نے فرمایا کہ اذن شارع ضروری ہے ورنہ استعمال درست نہ ہوگا، اور شرح مواقف میں اسی کو مختار کہا ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔ (محمد یوسف عفری)

وَلَا مَصَوِّرَ اِذِیْ صُوِّرَتْ وَشَکْلِیْ مِثْلَ صُوْرَةِ الْاِنْسَانِ اَوْ فِیْهِ لَانْ تِلْكَ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَسِطَةِ الْکِمِیَّاتِ وَ الْکِیْفِیَّاتِ وَ اِحَاطَةِ الْحُدُودِ وَ النِّهَایَاتِ

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) مصوّر نہیں ہے یعنی صورت و شکل والا جیسے انسان یا گھوڑے کی صورت اسلئے کہ یہ اجسام کے خواص میں سے ہے جو اجسام کو حاصل ہوتی ہے کمیات و کیفیات کے واسطہ سے اور حدود و انتہائیات کے گھیرنے سے۔

تشریح

اور چوتھی صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ وہ مصوّر نہیں ہے۔ مصوّر باب تفصیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور شکل کا صورتہ بر عطف عطفت تفسیری ہے یعنی جس طرح انسان اور فرس وغیرہ کی صورتیں ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان جملہ اشکال و صورتوں سے بری اور منزہ ہے مگر عقل سے پیدل، بے وقوفی کے سوا فرقہ مجسمہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صورت انسانوں جیسی صورت ہے اور غالباً ان کو ان اللہ تعالیٰ خلق آدم علی صورتہ، او کما قال جیسی احادیث سے وہم ہوا ہو گا مگر یہ وہم باطل ہے۔

شعر

نہ جاظا ہر رستی پر اگر کچھ عقل و دانش ہے : چمکتا جو نظر آتا ہے سب سونا نہیں ہوتا
ان احادیث کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جو صورت پسند تھی اس پر انسان کی تخلیق فرمائی
وہ مطلب سمجھنا جو مجسمہ نے سمجھا ہے خلاف عقل و نقل ہے۔ فرمان باری ہے کیسے کے مسئلہ شئی۔
شارح نے ولا مصوّر کی دلیل عقلی یہ پیش فرمائی ہے کہ یاد رکھو، صورتیں اور شکلیں جسم کے خواص میں سے ہیں، اور جسم میں اس طریقہ پہ پائی جاتی ہیں کہ جب جسم میں کمیات یعنی طول و عرض و عمق پائے جاتے ہیں اور کیفیات یعنی رنگ اور سیدھے ٹیڑھے پن کا وجود ہوتا ہے اسی طریقہ پر جب جسم کو کوئی حد و نہایت گھیرتی ہے تو ان اشیاء ثلاثہ کے موجود ہونے پر جسم میں صورت اور شکل پائی جاتی ہے اور یہ اقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے تو جسم کے خواص بھی اس کے اندر نہیں پائے جاتیں گے۔

نتیجہ :- صاحب نبراسؒ نے لکھا ہے کہ حد و نہایت (جو شرح میں مذکور ہیں) میں بعض لوگوں نے فرق کیا ہے اور حد کی تعریف اس طور پر کی ہے کہ جو محدود سے خارج ہو اور نہایت اس کو کہا جاتا ہے جو محدود میں داخل ہو پھر آگے اپنا پسندیدہ قول پیش کیا ہے کہ والظاهر انہما متزاد فان او متساویان واللہ اعلم بالصواب۔

ولا محدود ای ذی حد و نہایت۔ ترجمہ اور نہ وہ محدود ہے یعنی حد و نہایت والا۔

تشریح

عبارت کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نہ کوئی حد ہے نہ انتہا بلکہ وہ بے حدود ہے نہایت ہے۔ اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس کی تعریف حقیقی ممکن نہیں جب کہ حد کے معنی تعریف کے لئے جائیں (شرح سلم میں ہم بسط سے اس پر کلام کر چکے ہیں)
سوال :- نہایت کسے کہتے ہیں؟ جواب :- النہایتہ ہی ما بہ یسیر الشیء اذ النکیتہ الی حیث لا یوجد و ساءلہ شئی منہ یعنی کمیت والی چیز جب اس مقام تک پہنچ جائے کہ آگے اس کا وجود نہ ہو تو یہی اس کی نہایت کہلائے گی۔

ولامعدود ای ذی عدد و کثرت یعنی لیسر محلاً للکمیات المتصلة کالمقادیر ولا المنفصلة کالاعداد وهو ظاهر

ترجمہ

اور وہ نہ معدود ہے یعنی عدد اور کثرت والا یعنی وہ کمیات متصلہ جیسے مقادیر کا محل نہیں ہے اور نہ منفصلہ کا جیسے اعداد اور یہ ظاہر ہے۔

تشریح

عبارت کا مخفیہ مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ ذی عدد ہے اور نہ ذی کثرت یعنی نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ اس کی جزئیات ہیں نیز نہ اس کے شرکاء ہیں، اس مخفیہ کی تفصیل شارح نے یعنی سے فرمائی کہ اصل میں کمیات کی دو قسمیں ہیں (۱) کم متصل (۲) کم منفصل، اول کی مثال مقادیر اور دوسری کی مثال اعداد ہیں۔ اور وہ ان دونوں میں سے کسی کا محل نہیں ہے مقادیر کا محل تو اس لئے نہیں کہ یہ تو اجسام کے خواص میں سے ہے اور اعداد کا محل اس لئے نہیں کہ وہ واجب ہے جس کا نہ کوئی جز بہوتا اور نہ جزئی اور نہ شریک پھر کس اعتبار سے اسکو اعداد کا محل قرار دیا جائے۔ شارح کے کلام میں لیسر محلاً للکمیات المتصلة اسکو ماتن کے پہلے قول لا مصور ولا محدود کی تفسیر پر محمول کرنا مناسب ہے اور قول شارح ولا المنفصلة کالاعداد اسکو لامعدود کی تفسیر شمار کیا جائے۔

سوال۔ بظاہر معدود کے معنی یہ ہیں کہ اسکو گنا نہیں جاتا یعنی عدد کے ساتھ اس کا تعلق نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عدد کے ساتھ اس کا تعلق ہے کیونکہ وہ واحد ہے اکیلا ہے اور واحد عدد ہے تکلیف یصح النفی؟
جواب۔ اگر آپ معدود کو اس معنی پر محمول کرینگے تب بھی نفی درست ہے کیونکہ محقق قول کے مطابق واحد عدد ہی نہیں۔ ہم نے الکلام المنظم فی توضیح مافی السؤل میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

ولا متبعض ولا متجزی ای ذی العاجز و اجزاء ولا متکرب منها المنافی کل ذلك من الاحتیاج المنافی للوجوب فمالہ اجزاء لیستی باعتبار تألفہ منها متکرباً وباعتبار اغلالہ الیہا متبعضاً ومتجزیاً ولا متناً لان ذلك من صفات المقادیر والاعداد۔

ترجمہ

اور (اللہ تعالیٰ) متبعض اور متجزی نہیں یعنی حصے اور اجزاء والا نہیں ہے) اور نہ ان سے مرکب ہے بوجہ اسکے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر وہ احتیاج ہے جو وجوب کے منافی ہے اس لئے کہ وہ چیز جس کے اجزاء ہوں ان سے مرکب ہونے کے اعتبار سے اسکو متکرب کہا جاتا ہے اور ان کی جانب مغل ہونیکے اعتبار سے متبعض اور متجزی (کہا جاتا ہے) اور نہ وہ متناہی ہے اس لئے کہ یہ مقادیر اور اعداد کی صفات میں سے ہے۔

تشریح

یہاں پر چار صفات سلبیہ کا ذکر ہے اول تینوں کا مال ایک ہے اور چوتھی صفت متناہی نہ ہونا ہے اول تینوں کی وجہ یہ ہے کہ متبعض اور متجزی اور مرکب میں اجزاء کی طرف احتیاج ہوتی ہے کیونکہ جو چیز ذی بعض اور ذی اجزاء ہوگی وہ اجزاء کی طرف محتاج ہوگی اور اسی طریقہ پر جو مرکب ہوگا وہ بھی اجزاء کی طرف محتاج ہوگا اور یہ بات ماقبل میں طے ہو چکی ہے کہ احتیاج و وجوب کے منافی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا واجب ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس میں کسی قسم کی احتیاج نہیں ہوگی لہذا نہ وہ متبعض و متجزی ہو سکتا ہے اور نہ مرکب۔

فہما لہ اجزاء اللہ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر کسی چیز کے اجزاء ہوں جن سے مل کر وہ بنی ہو تو اس کو مرکب کہا جاتا ہے اور جب وہ چیز ان اجزاء کی طرف مغل ہو تو اسکو متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہے کیونکہ متناہی ہونا مقدار اور اعداد کے خواص میں سے ہے اور ابھی (لامعدود کے ذیل میں) ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ مقدار و اعداد کا محل نہیں ہے لہذا وہ متناہی بھی نہیں ہو سکتا۔

تنبہ

میں، ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ مقدار و اعداد کا محل نہیں ہے لہذا وہ متناہی بھی نہیں ہو سکتا۔
تنبہ:۔ انخال کہتے ہیں تفریق کے وقت میں اجزاء کی فرقت کو بعض حضرات العاض اور اجزاء کو متحد سمجھتے ہیں اور بعض حضرات نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، جب جسم شئی کا اپنے اجزاء ترکیبیہ کی جانب انخال ہو تو یہ متجزی ہے اور وہ ٹکڑے اجزاء ہیں جیسے جسم کا انخال اپنے خواہر فردہ کی جانب اور اگر انخال اپنے اجزاء ترکیبیہ کی جانب نہ ہو تو یہ متبعض ہے جیسے کسی شے کا انخال ہو اور ٹکڑے خواہر فردہ نہ ہوں بلکہ جسم ہی کی صورت میں ہوں تو یہ متبعض ہے کیونکہ مغل الیہ اجزاء ترکیبیہ نہیں ہیں کما لا یخفی۔ ان دونوں کے درمیان فرق کرنیکی صورت میں غیر متبعض کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اس کے افراد نہیں ہیں اور غیر متجزی کے معنی ہوں گے کہ اس کے اجزاء نہیں ہیں یعنی نہ اسکو کلی کہا جاسکتا ہے اور نہ کل۔

وَلَا يُوصَفُ بِالْمَاهِيَةِ اَي الْمَجَانِسَةِ لِلاَشْيَاءِ لِانْ مَعْنَى قَوْلِنَا مَا هُوَ مِنْ اَيْ جَنْسٍ هُوَ
وَالْمَجَانِسَةُ تَوْجِبُ التَّمَايِزَ عَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُضُولٍ مَقُومَةٍ فَيُلْزَمُ التَّرَكِيبُ۔

ترجمہ

اور وہ ماہیت کے ساتھ مقصوف نہیں ہوتا یعنی اشیاء کے ہم جنس ہونیکے ساتھ اس لئے کہ ہمارے قول ماہیہ کے معنی ہیں من ائی جنس ہو (یعنی وہ کسی جنس سے ہے) اور مجانست واجب کرتی ہے اپنے ہم جنسوں سے ممتاز ہونے کو فضول مقومہ کے ساتھ تو ترکیب لازم آئے گی۔

تشریح

اللہ رب العزت ماہیت کے ساتھ مقصوف نہیں ہے، ماہیت کے معنی مجانس اور ہم جنس ہونا، تو گویا اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں ہے اور نہ کوئی چیز اس کی ہم جنس ہے

اور وجہ موصوف بالماہیت نہ ہونیکی یہ ہے کہ جب ہم بولتے ہیں کہ ماہیہ یعنی وہ کیا چیز ہے تو سوال کا مفہوم یہ

ہوتا ہے کہ یہ چیز کس جنس سے تعلق رکھتی ہے یعنی اس کے مجانس کیا چیز میں ہیں اور یہ مسلم اصول ہے کہ کل ماہو جنس فصل یعنی جن اشیاء کے لئے جنس ہوگی اس کے لئے فہل ہونا بھی ضروری ہے تو اللہ تعالیٰ موصوف بالماہیۃ اس بنا پر نہیں کہ جب اس کو موصوف بالماہیۃ مانیں گے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ ماہو سے اس کے بار میں سوال کیا جائے جس کا منشاء یہ ہوگا کہ اس کی مجانسات اور مشابہات کیا ہیں؟ تو جب اس کے لئے جنس کا ثبوت ہو گیا تو ضروری ہے کہ اس جنس سے اس کو ممتاز و علیحدہ کر نیکی کے لئے فصل لائی جائے تو اللہ تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ مرکب نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ موصوف بالماہیۃ نہیں ہے۔

تنبیہ: جنس اور فصل ذاتیات میں سے ہیں اور شئی اپنی ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے گویا ذات کو اس کی ذاتیات ہی کے ذریعہ قیام ملتا ہے تو جنس کی طرح فصل بھی ذات میں دخیل ہے اس لئے اس کو مقوم بھی کہا جاسکتا ہے اسی لئے شارح نے فصول مقومہ کہا ہے۔

وَلَا بِالْكَفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبَرُودَةِ وَالرُّطُوبَةِ وَالْيَبُوسَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ وَتَوَالِجِ الْمَزَاجِ وَالْتَرْكِيبِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) نہ کیفیت کے ساتھ متصف ہے یعنی رنگ اور مزہ اور بو اور گرمی اور ٹھنڈک اور تری اور خشکی اور اس کے علاوہ کے ساتھ ان اوصاف میں سے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع میں سے ہیں۔

تشریح: یعنی اللہ تعالیٰ کیفیات کے ساتھ متصف نہیں ہے مثلاً ذی لون ہونا مزے اور بو والا ہونا، گرم ٹھنڈا تر اور خشک ہونا وغیرہ یہ اشیاء ذات باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور سیھی سادی دلیل یہ ہے کہ مندرجہ اشیاء وجوب کے منافی ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ میں ان کا تحقق نہیں ہو سکتا اور منافی وجوب ہونی کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجسام کے توابع ہیں اور انکی صفات ہیں اسی طریقہ پر یہ اشیاء جہاں بھی ہوں گی وہاں ترکیب ضروری ہوگی اور ظاہر سی بات ہے کہ جسم ہونا اور کسی قسم کا مزاج ہونا ترکیب کے بعد ہوتا ہے اور ترکیب اللہ میں نہیں ہے لہذا ترکیب کے توابع و لوازمات بھی ذات باری کے لئے ثابت نہیں کئے جاسکتے۔

وَلَا يُمْكِنُ فِي مَكَانٍ لِأَنَّ التَّمَكَّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْوذِ بَعْدٍ فِي بَعْدٍ آخِرُ مَتَوَلَّمٍ أَوْ مُتَحَقِّقٍ لِيَتَوَلَّمَهُ الْمَكَانُ وَالْبَعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ اِمْتِدَادِ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ أَوْ بِنَفْسِهِ عَنِ الْقَائِلِينَ بِوُجُودِ الْخَلَاعِ

وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُنْزَعًا عَنِ الْمَقْدَارِ وَالْمَقْدَارُ لَا سَتْلَزَامَ التَّجْزِئِ فَإِنْ قِيلَ الْجَوْهَرُ الْفَرْعُ مُتَحِيزٌ وَلَا بَعْدَ فِيهِ وَالْأَلْكَانُ مُتَجَزِّيًا قُلْنَا الْمَتَمَكِّنُ أَحْصَى مِنَ الْمُتَحِيزِينَ لِأَنَّ الْحِيزَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمَتَوِّجُّ الَّذِي يَشْغَلُهُ شَيْءٌ مُّمْتَدٌّ مَا ذَكَرَ دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ التَّمَكِّنِ فِي الْمَكَانِ وَإِمَّا الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ التَّحِيزِ فَهُوَ أَنَّهُ لَا يُتَحِيزُ نِهَا مَا فِي الْأَزَلِّ فَيَلْزِمُ قَدَمُ التَّحِيزِ أَوْ غَيْرُ مِمْتَدٍّ أَوْ لَا فَيَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَإَيْضًا إِمَّا أَنْ يَسَاوِيَ الْحِيزُ أَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُونُ مُتَنَاهِيًّا أَوْ يَزِيدُ عَلَيْهِ فَيَكُونُ مُتَحِيزًا وَإِذَا الْمُرْتَبِعُ فِي مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِي جِهَةٍ لَا أَعْلَى وَلَا أَسْفَلَ وَلَا غَيْرَهُمَا لِأَنَّهَا أَمَّا أَحَدُ وَدَوَاطِرُهَا لِلْإِمْكِنَةِ أَوْ لِنَفْسِهَا أَلَا مَكْنَةً بِاعْتِبَارِ عَرُوضِ الْإِضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ -

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لئے کہ تمکن مراد ہے ایک بُعد کے دوسرے بُعد کے اندر سرایت کرنے سے وہ (دوسرے بُعد) متوہم ہو (عند المتکلمین) یا متحقق ہو (عند الفلاسفہ) یہ جہزات اس بعد زمانی کا نام مکان رکھتے ہیں اور بعد مراد ہے اس امتداد سے جو جسم کے ساتھ قائم ہے یا بذات خود قائم ہے ان لوگوں کے نزدیک جو ظار کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے منزہ ہے اس کے متلزم ہونے کی وجہ سے تجزی کو پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جو ہر فرد متجز ہے حالانکہ اس میں بعد نہیں ہے ورنہ تو وہ متجزی ہوتا ہم کہیں گے کہ متمکن متجز سے اخذ ہے اس لئے کہ چیز وہ فراغ متوہم ہے جسکو کوئی شے پُر کرے ممتد ہو وہ یا غیر ممتد تو جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ دلیل ہے (اللہ کے) کسی مکان میں متمکن نہ ہونے پر اور ہر حال عدم تجزی کی دلیل پس وہ یہ ہے کہ اگر وہ متجز ہو تو وہ یا تو ازل میں متجز ہوگا تو چیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں (یعنی ازل میں متجز نہ ہوگا) تو وہ محل حوادث ہوگا اور نیز (اللہ تعالیٰ) یا تو چیز کے مساوی ہوگا یا چیز سے کم ہوگا تو وہ متناہی ہوگا یا چیز سے زائد ہوگا تو وہ متجزی ہوگا اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو وہ کسی جہت میں نہ ہوگا نہ اوپر کی جہت میں اور نہ پستی کی اور نہ ان دونوں کے غیر میں اس لئے کہ جہات یا تو امکان کی حدود و اطراف ہیں یا نفس امکان ہیں اضافت کے عارض ہونے کے اعتبار سے دوسری شے کی جانب (محاذ کرتے ہوئے) یہاں اصل مسئلہ سے پہلے اور تشریح عبارت سے پہلے پانچ بطور مقدمات کے سمجھ لینی چاہئیں ۱) تمکن اور تجزی کا فرق ۲) بعد کی تعریف ۳) مقدار کی تعریف ۴) جہات کیا ہیں ۵) ظار کی تعریف (تفصیل مقدمہ اولیٰ) تمکن اور تجزی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اول خاص اور ثانی عام ہے تمکن یہ ہے کہ کوئی مت شے کسی ظار یا فراغ کو پُر کر دے اور تجزی میں پُر کرنے والی شے کا ممتد ہونا ضروری نہیں ہے لہذا معلوم ہوگا کہ جو ہر فرد چونکہ غیر ممتد ہے تو اس میں تجزی تو ہوگا اور تمکن نہ ہوگا اور جسم کے تمکن کے اوپر بھی تجزی کا اطلاق ہوگا، اور جو چیز اس فراغ کو بھرتی ہے اسکو متمکن اور متجز کہا جاتا ہے تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگی کہ جیسے تمکن اور تجزی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ایسے ہی متمکن اور متجز میں بھی یہی نسبت ہے

اور مکان اور چیز میں بھی یہی نسبت ہے جسم کے اوپر بھی متمکن اور متجز دو ذوں صادق ہیں اور جو ہر فرد پر متجز صادق ہے لیکن متمکن صادق نہیں ہے۔

(تفصیل مقدمہ ثانیہ) جسم خواہ اجزاء لای تجزئی سے مرکب ہو (کما قلنا) اور صورت جسمیہ سے (کما قال الحکماء) بہر دو صورت جسم کے اندر ایک امتداد ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور یہ امتداد جسم کی حقیقت سے زائد چیز ہوتی ہے (امتداد طول و عرض و عمق ہے) اور اس امتداد کے زائد ہونے کی علامت یہ ہے کہ ایک موم کا ٹکڑا لے لیجئے اور اس کو مدور یعنی گول کر دیجئے تو موم جسم ہوا اور گول ہونا امتداد ہے جو ایک حالت پر باقی نہیں رہتا بلکہ بدلتا رہتا ہے چنانچہ جب گول موم کو آپ مربع یعنی چوکور کر دیں گے تو پہلا امتداد ختم ہو جائیگا اس امتداد کو عرض کہا گیا ہے اور اس کے بہت سارے نام ہیں اسکو جسم تعلیمی اور بعد مادی اور بعد عرضی کہتے ہیں اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگی کہ جسم تعلیمی وغیرہ عرض ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ جسم کے اندر اس امتداد کو فلاسفہ اور متکلمین دو ذوں تسلیم کرتے ہیں، فرض صرف اتنا ہے کہ فلاسفہ اس کو بعد متحقق مانتے ہیں اور متکلمین اس بعد کو بعد متوہم کہتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک جسم اجزاء لای تجزئی سے مرکب ہے تو جسم کا جو اتصال مشاہد ہے یعنی اس کا جز اہوا محسوس ہونا۔ یہ قطعی چیز نہیں بلکہ ایک امر مہوم ہے اسی لئے متکلمین اس بعد کو بعد متوہم سے تعبیر کرتے ہیں اور فلاسفہ جو ہر فردہ سے ترکیب نہیں مانتے بلکہ سیوئی اور صورت سے مانتے ہیں اس لئے جسم میں محسوس ہونی والا امتداد متحقق ہے نہ کہ متوہم۔

(تفصیل مفہک مہم ثالثہ) مقدار وہی امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اسی کو کبھی مقدار سے کبھی بعد سے کبھی بعد مادی سے اور کبھی بعد عرضی سے اور کبھی جسم تعلیمی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(تفصیل مقدمہ رابعہ) جہات جو معروف ہیں وہ چھ ہیں (۱) فوق (۲) تحت (۳) شرق (۴) غرب (۵) عین (۶) شمال۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ جہت اصلی صرف دو ہیں۔ فوق اور تحت اور اس کے علاوہ جو جہات ہیں وہ انسان کی کیفیت اور حالت کے بدلنے سے متغیر ہوتی رہتی ہے، نیز جہت کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ اسکا مستقبل وجود ہے اور متکلمین اسکو نہیں مانتے فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جہت کی طرف باقاعدہ اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے اور ظاہر سی بات ہے کہ موجود ہی کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاسکتا ہے لہذا معلوم ہو کہ جہت موجود ہے۔

متکلمین فلاسفہ کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جہت کی تعریف وہ نہیں جو تم نے ذکر کی ہے بلکہ جہت نفس الکنہ کا نام ہے یعنی مکان اور جہت دو ذوں دو چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں اور مستقل اسماء کی تجویز نسبت کی وجہ سے ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ متکلمین کہتے ہیں کہ نفس مکان ہی جہت ہے۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مکان ہی کا نام جہت ہے تو پھر جہت کے علیہ علیہ نام کیوں تجویز ہوئے؟ فلاسفہ کہتے ہیں کہ یہ تجویز اسماء بتلا ہی ہے کہ جہت مکان سے علیہ کوئی چیز ہے یعنی مکان کے حدود اور اطراف، متکلمین

کی جانب سے شبہ مذکور کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ جہات کے مستقل اسماء ہیں مگر یہ اسماء امور نسبہ میں سے ہیں کوئی مستقل چیز نہیں ہے مثلاً آسمان زمین کے مقابلہ میں بلند ہے اور فلک اول فلک ثانی کے مقابلہ میں نیچے ہے۔ خلاصہ کلام اگر امور نسبہ کا لحاظ نہ ہوتا تو جہات مکان سے الگ کسی اور نام سے موسوم نہ ہوتی۔ خلاصہ کلام جہات متکلیں کے نزدیک نفس امکانہ ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک اطراف امکانہ ہیں۔

(تفصیل مفہوم خامشہ) خلاصہ سے مراد وہ جگہ ہے جسکو کوئی چیز مشغول نہ کر رہی ہو پھر اس میں عقلاء کے درمیان اختلاف ہے کہ عالم میں خلاصہ کا وجود ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں افلاطون اور اسکے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ خلاصہ کا وجود ہے نیز متکلیں بھی اسی کے قائل ہیں مگر افلاطون کے نزدیک وہ خلاصہ ایسا جو ہر ہے جو بالفعل موجود ہے اور متکلیں کے نزدیک وہ محض وہی چیز ہے اور اکثر حضرات خلاصہ کے قائل نہیں ہیں، اسی کے ضمن میں مکان کی تعریف سمجھ لیجئے اگرچہ ممکن کے ضمن میں کئی ایسے اس کا بیان گزر چکا ہے، مکان کی تعریف میں بھی مختلف اقوال ہیں ہم یہاں صرف تین قول نقل کرتے ہیں۔

افلاطون مکان کی تعریف منقول ہے کہ وہ اس بُعد مجرد کا نام ہے جس میں بطریق تداخل جسم نفوذ کرتا ہے اور اگر جسم اس میں نفوذ نہ کرے تو خلاصہ رہ جائیگا۔ مثلاً حوض میں ایک بُعد ہے جسکو حوض کے اطراف نے گھیر رکھا ہے اور اس بُعد میں جب پانی نہ ہو تو اس میں ہوا بھری رہتی ہے اور جب پانی بھر دیا جائے تو ہوا نکل جاتی ہے اور اس جگہ کو پانی پر کر دیتا ہے پس اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ بُعد علیٰ حالہ قائم ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اور نہ وہ حوض سے ہٹ کر کہیں گیا ہے اس بنا پر وہ جو ہر مجرد عن المادہ کہلانیکا مستحق ہے اور اسی بُعد کو بُعد جوہری اور بُعد مجرد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

متکلیں فرماتے ہیں کہ مکان بُعد مہیوم کا نام ہے مثال مذکور میں متکلیں حوض کے اندر پائے جانوالے بُعد کو متوہم اور وہی قرار دیتے ہیں اور افلاطون اسکو بُعد محقق کہتا ہے اور شاید وجہ یہاں بھی وہی ہے جو ممکن کے اندر بُعد کے محقق اور متوہم ہونیکے متعلق ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ مکان اس جسم کا باطنی حصہ ہے جو شئی ممکن سے تماس کئے ہوئے ہے، یہ شاید وہی تعریف ہے جو فلاسفہ کے یہاں مشہور ہے یعنی جسم حاوی ہے کیونکہ پانی کو محیط ہے اور پانی محوی ہے کیونکہ پیالہ اسکو حاوی ہے پیالہ (یعنی جسم حاوی) کی سطح باطن پیالے کا اندرونی حصہ ہے اسی کا نام مکان ہے اور یہ اندرونی حصہ پانی کے اوپر والے حصہ سے ملا ہوا ہے۔ جب یہ پانچوں مقدمات ذہن نشین ہو گئے، تو اب سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ کسی جگہ میں ممکن نہیں ہے۔ کیوں؟ اسلئے کہ ممکن کہتے ہیں کہ ایک بُعد دوسرے بُعد میں سرایت کر جائے وہ بُعد محقق ہو یا متوہم جسکو مکان کہا جاتا ہے اور بُعد وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جو حضرات خلاصہ کے وجود کے قائل ہیں وہاں بُعد بغیر جسم کے خود بخود قائم ہے۔

باقی تفصیل مقدمات میں گزر چکی ہیں خلاصہ یہ ہوا کہ ممکن کے اندر ایک بُعد کا دوسرے میں تداخل

فَإِنَّ قِيلَ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ الخ یہ گزشتہ تقریر پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ اس لئے متمکن نہیں کہ اس میں امتداد نہیں ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ چیز متمکن نہیں ہوتی تو ہمیں آپ کے اس قاعدہ پر اعتراض ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ متمکن نہیں ہو سکتی؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو ہر فرد (جزو یا تجزی) متجز ہوتا ہے مگر اس کے باوجود وہ بعد سے خالی ہے کیونکہ اگر اس میں بعد یا نو گے تو اس کا متجزی ہونا لازم آئیگا کیونکہ ہر بعد متجزی ہوتا ہے اس بنا پر جو ہر فرد میں بعد نہیں ہوتا مگر وہ متجز نہ پس معلوم ہوا کہ یہ بات غلط ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ متمکن نہیں ہو سکتا، یہ ہوا اعتراض۔

قلنا المتمكن الخ :- یہاں سے اعتراض مذکور کا جواب ہے، عجیب کہتا ہے، میاں سائل صاحب تم نے بنیادی غلطی کر دی کہ تمخیز اور تمکن میں فرق نہیں کیا اور دونوں کو ایک سمجھ لیا حالانکہ ان دونوں میں عوم خصوص مطلق کی نسبت ہے یہی حال تمکن اور تمخیز عام ہے اور تمکن خاص ہے۔ تمکن وہ ہے جس میں امتداد ہولعنی مکان و چیز کو پر کرنیوالی چیز اگر ممتد ہے اور مقدار والی چیز نہ تو اسکو صرف تمکن کہتے ہیں اور تمخیز دونوں کو عام ہے خواہ پُر کرنیوالی چیز ممتد ہو جیسے جسم یا غیر ممتد ہو جیسے جوہر فرد کہ وہ تمخیز ہے لیکن تمکن نہیں ہے تو ہم نے جو یہاں دلیل پیش کی ہے وہ باری تعالیٰ کے تمکن نہ ہونے پر دلیل ہے جس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اور مقدمات کے اندر اس کی مزید توضیح گذر چکی ہے۔

واما الدلیل علی عدم التحیز الخ اب تک جو دلیل بیان کی گئی تھی وہ عدم ممکن کی دلیل تھی یہاں سے باری تعالیٰ کے عدم تحیز پر دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو متخیز مانا جائیگا تو یا تو وہ ازل سے متخیز ہوگا یا ازل سے متخیز نہ ہوگا پہلی صورت میں حیز کا قدیم ہونا لازم آئیگا جو باطل و محال ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے معلوم ہو کہ اس کا متخیز ہونا بھی باطل ہے وہو المقصود۔

وَإِصْنًا أَمَّا أَنْ، یساوی الخ۔ ان یساوی کامر جمع ذات باری ہے اور الحجز مفعول بہ ہونکی وجہ سے منصوب ہے یہ باری تعالیٰ کے متجز نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اسکو متجز مانا جائے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو باری تعالیٰ چیز سے کم ہو گا یا برابر یا زیادہ اور تینوں صورتیں باطل ہیں لہذا عدم تجز ثابت ہے پہلی دونوں صورتوں میں اس کا متناہی ہونا لازم آئیگا جس کا بطلان ظاہر ہے اور آخر کی صورت میں اس کا متجزی ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے۔

وَاِذَا الْمَوْئِدُ فِي مَكَانٍ الْخِيَمٰۤىۤا سَہ سے شارحؒ ایک نئی بحث کا آغاز کر رہے ہیں اور وہ مسئلہ جہات باری کا

مسئلہ ہے یعنی کیا اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہات فلاسفہ کے نزدیک امکانہ کی حدود و اطراف ہیں اور تکلمین کے نزدیک نفس امکانہ جہات ہیں، تو جب باری تعالیٰ کا مکان سے تعلق ہی نہیں تو متعلقات مکان سے بھی اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا لہٰذا وہ کسی جہت میں بھی نہ ہوگا نہ اوپر کی جانب میں اور نہ نیچے اور نہ کسی جہت میں۔ اس کی مزید تفصیل مقدمات میں گذر چکی ہے۔ اور باعتبار عروہ و الاضافۃ الخ فیہ کا خلاصہ بھی وہیں گذر چکا ہے یعنی جب جہات نفس امکانہ ہیں تو پھر انکو مستقل ناموں سے موسوم کیا گیا ہے مزید تفصیل کیلئے مقدمات کا ملاحظہ فرمائیے!

تنبیہ:۔ حافظ ابن الجوزی "تلبیس ابلیس" ص ۲۵ پر تحریر فرماتے ہیں کہ فرقہ جمہیہ کی بارہ شاخوں میں سے ایک شاخ فرقہ ملترقہ ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔

فائدہ: تعجب ہے کہ اس گمراہ فرقہ کا یہ اعتقاد اکثر عوام اہل سنت میں پھیل گیا اور یہ لوگ بھی کہنے لگے کہ خدا ہر جگہ موجود ہے شاید اس کا سبب یہ ہوا ہوگا کہ محکمہ عدالت و قضاء میں قسم لینے کا یہ طریقہ تھا کہ خدا کو حاضر و ناظر جان کر قسم کھاؤ یا گواہی دو تو عوام اپنی بے علمی سے یہ سمجھ گئے کہ خدا حاضر ہے حالانکہ قاضی کا مطلب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ عالم و ناظر ہے اور یہی عربی محاورہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ تمھکو دیکھتا ہے اور علم و بصیرت ہے یہ یاد کر کے سچی قسم کھا لیں گے عوام نے اپنی سمجھ سے حاضر کے یہ معنی لگائے جیسے آپس میں بولا کرتے ہیں لہٰذا علماء پر فرض ہے کہ وہ غلطی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت و اعتقاد حق کو اول بیان کیا کریں تاکہ آمزہ انکی نصیحت سچے ایمان والوں کو مفید ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ ہوا الموفق، انتہی ص ۱۷۷۔

قلبتے:۔ جو حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضر ناظر سمجھتے ہیں انھیں ایمان داری کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کر لینا چاہئے کہ یہ کون سی نص سے ثابت ہے ایمان داری کے ساتھ غور کرنے پر منفی پہلو کے سوا کوئی چارہ نہ ہوگا واللہ یهدی من یشاء الخی ص ۱۷۸ مستقیم۔

تنبیہ:۔ خدا تعالیٰ کی صفات و افعال کے متعلق یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ لفظوں قرآن و حدیث میں جو الفاظ حق تعالیٰ کی صفات کے بیان کر نیکے لئے اختیار کئے جاتے ہیں ان میں اکثر وہ ہیں جن کا مخلوق کی صفات پر بھی استعمال ہوا ہے مثلاً خدا کو حی، سمیع، بصیر، متکلم کہا گیا ہے اور ان پر بھی یہ الفاظ اطلاق کئے جاتے ہیں۔ تو ان دونوں مواقع میں استعمال کی حیثیت بالکل جداگانہ ہیں کسی مخلوق کو سمیع و بصیر کہنے کا یہ مطلب ہے کہ اس کے پاس دیکھنے والی آنکھ اور سننے والے کان موجود ہیں اب اس میں دو چیزیں ہوتیں، ایک وہ آلہ جسے آنکھ کہتے ہیں اور جو دیکھنے کا مبداء اور ذریعہ بنتا ہے دوسرے اس کا نتیجہ اور غرض و غایت (دیکھنا) یعنی وہ خواص علم جو رویت بصری سے حاصل ہوا مخلوق کو جب بصیر کہا گیا تو یہ مبداء اور غایت دونوں مغبر ہوتیں اور دونوں کی کیفیات ہم نے محکوم کر لیں لیکن یہی لفظ جب خدا کی نسبت استعمال کیا گیا تو یقیناً وہ مبادی اور کیفیات جسمانیہ مراد نہیں ہو سکتیں جو مخلوق کے خواص میں سے ہیں اور جن سے خداوند قدوس قطعاً منزہ ہے البتہ یہ اعتقاد

رکھنا ہوگا کہ البصر (دیکھنے) کا مبداء اس کی ذات اقدس میں موجود ہے اور اس کا نتیجہ یعنی وہ علم جو توحید سے حاصل ہو سکتا ہے اسکو بدرجہ کمال حاصل ہے آگے یہ کہ وہ مبداء کیسا ہے اور دیکھنے کی کیا کیفیت ہے تو بجز اس کے کہ اس کا دیکھنا مخلوق کی طرح مخلوق کی طرح نہیں ہم اور کیا کہہ سکتے ہیں لیکن کمشلہ شیء و هو السميع البصير نہ صرف سمع و بصر بلکہ اس کی تمام صفات کو اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ صفت باعتبار اپنے اصل و مبداء وغایت کے ثابت ہے مگر اسکی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی اور نہ شرائع سماویہ نے اس کا مکلف بنایا ہے کہ آدمی اسی طرح کی ماوراء عقل حقائق میں غوص کر کے پریشان ہو، استوار علی العرش کو بھی اسی قاعدہ سے سمجھ لو عرش کے معنی تخت اور بلند مقام کے ہیں، استوار کا ترجمہ اکثر محققین نے استقرار و تمکن سے کیا ہے گویا یہ لفظ تخت حکومت پر اس طرح قابض ہونے کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کا کوئی حصہ اور گوشہ حیطة لغزو و اقتدار سے باہر نہ رہے اور نہ قبضہ و تسلط میں کسی کی مزاحمت اور گڑبڑی پائی جلتے سب کام اور انتظام برابر ہوا دینا میں بادشاہوں کی تخت نشینی کا ایک تو مبداء اور ظاہری صورت ہوتی ہے اور ایک حقیقت یا غرض وغایت یعنی ملک پر پورا تسلط و اقتدار اور لغزو و تصرف کی قدرت حاصل ہونا حق تعالیٰ کے استوار علی العرش، میں یہ حقیقت اور غرض وغایت بدرجہ کمال موجود ہے یعنی آسمان و زمین (کل علویات و سفلیات) کو پیدا کرنے کے بعد ان پر کامل قبضہ و اقتدار اور ہر قسم کے مالکانہ و شہنشاہانہ تصرفات کا حق بے روک ٹوک اسی کو حاصل ہے، استوار علی العرش کا مبداء اور ظاہری صورت اس کے متعلق وہی عقیدہ رکھنا چاہئے جو ہم سمع و بصر وغیرہ صفات کے متعلق کہہ چکے ہیں کہ اس کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی جس میں صفات مخلوقین اور سمات حدوث کا ذرا شبہ ہو پھر کیسی ہے؟ اس کا باب وہی ہے

ابے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم
وزہر چہ گفتہ اند شنیدیم و خواندہ ایم
منزل تمام گشت و بیایان رسید عمر
ماہچنان در اول وصف تو ماندہ ایم
لیکن کمشلہ شیء۔ قاضی بیضاوی کا فرمان یہاں ذہن نشین رہنا چاہئے، فرماتے ہیں واسماء اللہ تعالیٰ
انما تؤخذ باعتبار الغیبات التي هي افعال دون المبادی التي تكون الانعالات (بیضاوی)

و لا یجری علیہ زمانٌ لا الزمان عندنا عبارة عن متجدد دئیقد سربہ متجدد آخر
وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة واللہ تعالیٰ منزہ عن ذلك۔

ترجمہ اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا سہلے کہ زمان ہمارے نزدیک مراد ہے اس متجدد سے جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ لگایا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مراد ہے حرکت کی مقدار سے

اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

تشریح

یہی باری عز اسم کی صفات سلبیہ میں سے ایک صفت ہے کہ اس پر زمان جاری نہیں ہوتا۔
سوال :- زمان کے جاری نہ ہونیکا کیا مطلب؟ **جواب** :- یعنی وہ زمانی نہیں ہے یعنی جیسے مکانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر مکان کے وجود نہ ہو سکے اسی طرح زمانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر زمانہ کے وجود نہ ہو سکے اور جیسے ذات باری زمانی نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفات بھی زمانی نہیں ہے۔

سوال :- کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گا اور اب بھی موجود ہے یہاں تو زمانہ پایا جا رہا ہے، بالفاظ دیگر باری تعالیٰ کا زمان سے تعلق ظاہر ہے۔

جواب :- اس کا مطلب یہ نہیں کہ زمانہ اس پر جاری و منطبق ہے یا وہ زمانی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بغیر زمان کے ساتھ اس تعلق کے جو زمانیات کا زمانہ کے ساتھ ہوتا ہے، زمانہ کے ساتھ مقارن ہے۔ اب رہی یہ بات کہ وہ زمانی کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب ملے گا زمان کی تعریف کے ملاحظہ کرنے سے متکلیں نے زمان کی تعریف یہ کی ہے ہو عبارة عن متجدد یقترن بہ متجدد آخر۔ یعنی زمانہ اس متجدد کا نام ہے جس سے دوسری متجدد چیز کا اندازہ لگایا جاسکے۔ متجدد اس چیز کو کہتے ہیں جو ایک حالت پر قائم نہ رہتی ہو بلکہ اس میں انقلاب ہوتا رہتا ہو دوسرے لفظوں میں زمان کی تعریف کر سکتے ہیں کہ زمان اس متغیر شئی کا نام ہے جس سے کوئی متغیر چیز معلوم کی جائے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ دنیا میں بہت سی اشیاء اور افعال ہیں جو مجہول اور نامعلوم ہیں اور بعض معلوم ہیں تو جو متغیر اور متجدد چیز معلوم ہے اس کا نام زمانہ ہے اور اسی سے مجہول متجدد کا اندازہ اور علم حاصل کیا جاتا ہے مثلاً آپ کو معلوم ہے کہ خالدہ صرف کو دہلی سے آیا ہے یہ ایک متجدد چیز ہے اور آپ کو معلوم ہے، اور اس کا معلوم ہونا ظاہر ہے اور متجدد ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ خالدہ ہمیشہ ہی سے دہلی سے نہیں آ رہا ہے۔ خیر آپ کو معلوم ہے کہ خالدہ صرف کو آیا تھا اور یہ آپ کو معلوم نہیں کہ کلو دہلی کب گیا تو آپ کسی سے پوچھا کہ: متی ذہب کلو الی دہلی؟ اس نے آپ کو جواب دیا یوم جار خالدہ من دہلی، یعنی جس دن خالدہ دہلی سے آیا اسی دن کلو دہلی گیا ہے، تو مجھے خالدہ کا دن یہ زمانہ ہے جو معلوم ہے اور ذہاب کلو کا دن متجدد مجہول ہے اول سے ثانی کا اندازہ لگایا گیا اور معلوم کر لیا کہ کلو کا جانا کب ہوا ایسے ہی زید کا مرنا مثلاً آپ کو اس کا علم نہیں کہ کب مر اور یہ متجدد بھی ہے تو آپ کسی سے معلوم کیا کہ کب مر تو بتایا گیا جمعہ کے روز، رمضان میں۔ اس کا آپ کو علم ہے جس سے مجہول متجدد کا علم ہو گیا ہے۔

فلاسفہ نے زمانہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ہو عبارة عن مقدار الحركة یعنی زمانہ فلک اعظم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے، سات آسمان ہیں جو قرآن سے ثابت ہیں فلاسفہ نے دو اور مانے ہیں، فلک ہشتم جسکو عرف شرع میں کرسی کہا جاتا ہے اور فلک ہنم جسکو عرف شرع میں عرش کہتے ہیں اسی کا نام فلک اعظم اور فلک الافلاک ہے چنانچہ زمانہ کی تعریف میں حرکت کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور وہ مضاف الیہ فلک الافلاک ہے جب یہ دونوں تعریف ملاحظہ کر لی گئی تو اب معلوم ہو گا کہ باری تعالیٰ زمانی کیوں نہیں؟

تو جواب ظاہر ہے کہ زمان کی جو نسی تعریف بھی مراد لی جائے یہ وجوب کے منافی ہے اس لئے وہ زمانی نہیں

ہو سکتا اگر متکلمین کی تعریف کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہو سکتا اس لئے کہ زمان کی تعریف متجددات اور محدثات کیلئے ہے (کما یظهر من التعریف) اور ظاہری بات ہے کہ باری تعالیٰ تجدید اور حدوث سے منزہ ہے تو زمان کی تعریف باری تعالیٰ پر صادق نہیں آ سکتی اور نہ اس پر زمانہ جاری ہو سکتا ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر حکماء کی تعریف کے لحاظ سے دیکھیں تو بھی وہ زمانی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا محل ہو جس کا لازمی نتیجہ تغیر و تبدل ہے لہذا معلوم ہوگا کہ باری تعالیٰ کا زمانہ بے تعلق نہیں ہے خلاصہ پوری بحث کا یہ نکلا کہ حکماء اور متکلمین کی زمان کی تعریف اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ یوں کہہ دیا جائے کہ ذات باری پر زمانہ کا جریان ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ مَا ذَكَرْنَا فِي التَّنْزِيهَاتِ بَعْضُهُمَا يُغْنِي عَنْ الْبَعْضِ إِلَّا أَنْ حَاولَ الْقَفْصِيلَ وَالتَّوَضُّعِ قَضَاءُ لِحَقِّ الْوَاجِبِ فِي بَابِ التَّنْزِيهِ، وَرَدًّا عَلَى الْمَشَبْهَةِ وَالْمَجْسَمَةِ وَسَائِرِ فِرَاقِ الضَّلَالِ وَالطَّغْيَانِ بِابْلِغٍ وَجِبٍ وَأَوْصَدَ فَلَمْ يَبَالِ بِتَكْرِيرِ الْأَلْفَاظِ الْمُرَادِفَةِ وَالتَّصْوِیْحِ بِمَا عَلِمَ بِطَرِيقِ الْأَلْتِزَامِ۔

ترجمہ

اور جان تو کہ جن صفات کو مصنفؒ نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستغنی کر دیتی ہیں مگر تحقیق مصنفؒ نے ارادہ کیا تفصیل اور توضیح کا باب تنزیہ میں حق واجب کو پورا کرنے کی غرض سے اور فرقہ مشبہ اور مجسمہ اور ضلال و سرکشی کے تمام فرقوں پر مبلغ اور نوکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے نواخوں نے الفاظ مترادفہ کے تکرار کی پرواہ نہیں کی (اور پرواہ نہیں کی) اس صفت کو صراحتہً بیان کرنے کی جسکو التزام کے طریقہ پر جان لیا گیا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ نے جن صفات سلبیہ کا ذکر کیا ہے ان میں حشو و تکرار معلوم ہوتا ہے کیونکہ متبعض و متجزی مترادف ہیں تو جب لامتبعض کہہ دیا تو لامتجزی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح جب کہا گیا ”لیس بعرض ولا جسم“ تو اسی سے معلوم ہو گیا کہ وہ غیر مصور اور غیر محدود ہے اور غیر متبعض اور غیر متجزی اور غیر مرکب ہے اس لئے کہ لا الجسم سے بطریق التزام ان سب کی نفی ہو گئی تو پھر مصنفؒ نے ان سب کو مکرر کیوں بیان کیا ہے؟

تو شارح نے جواب دیا کہ یہ حشو نہیں ہے بلکہ کسی مقصد کے تحت مصنف نے ایسا کیا ہے۔ کیا مقصد؟

(۱) یہاں تفصیل و توضیح مقصود ہے تاکہ باب تنزیہ میں جو حق واجب ہوتا ہے اسکو پورا پورا یاد دیا جائے (۲) فرقہ ضالہ پر خصوصاً فرقہ مشبہ اور مجسمہ پر صاف صاف اور کھلے لفظوں میں رد کرنا تھا جب مقصد مصنفؒ کا یہ ہے تو انھوں نے الفاظ مترادفہ کو ذکر کیا اور جن صفات کا علم بطریق التزام پہلے ہو چکا تھا اس پر کفار نہیں کیا بلکہ لکھ کر ذکر دیا

تنبیہ:۔ ماذکرہ میں ما اسم موصول ہے جس سے مراد صفات ہیں اورہ کا مرتب آ ہے۔ تنزیہات یعنی صفات سلبیہ کا بیان، ان کو تنزیہات سے اس لئے بغیر کیا کہ اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے۔ لکن الواجب: واجب سے مراد حق واجب بھی ہو سکتا ہے اس وقت میں موصوف کی اضافت صفت کی جانب ہوگی اور واجب سے مراد واجب تعالیٰ بھی ہو سکتا ہے یعنی واجب تعالیٰ کا جو حق ہے اسکو پورا کر نیکی عرض سے ایسا کیا گیا ہے۔

ثم ان مبني التنزيه، عما ذكرنا على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائعتي الحدود والالكان على ما اشرفنا اليه، لا على ما ذهب اليه، المشايخ۔

ترجمہ: پھر تحقیق کہ مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ (صفات مذکورہ) وجوب الوجود کے منافی ہیں اس وجہ سے کہ ان میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ کہ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب مشائخ گئے ہیں۔

تشریح: مثل مشہور ہے کہ اپنی چھاچھ کو کون کھٹی کہتا ہے، یعنی سب کو اپنی چھاچھ میٹھی اور دوسروں کی میٹھی کھٹی لگتی ہے۔ تو شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ میری چھاچھ میٹھی ہے اور مشائخ کی کھٹی مشائخ سے مشائخ ما ترید یہ مراد ہیں یعنی صفات سلبیہ کے بیان میں جو دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں وہ تو درست ہیں اور مشائخ نے جو دلائل بیان کئے ہیں وہ سب ضعیف و کمزور ہیں التفات کے قابل نہیں ہیں اور یہ واضح ہے کہ ہم نے مدار تنزیہ اس پر رکھا ہے کہ یہ صفات وجوب کے منافی ہیں کیونکہ جہاں یہ صفات ہوں گی وہاں حدوث و امکان ہوگا جو وجوب کے منافی ہے۔

مشائخ نے ان صفات سلبیہ پر کیا دلیل ذکر کی ہیں انکو بھی شارح اجمالاً ذکر کر کے پھر انکی تردید کرے گا۔

من ان معنی العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه۔

ترجمہ: یعنی یہ کہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے ما یمتنع بقاؤ کے ہیں (یعنی جسکی بقا امتنع ہو) یہ شارح نے اللہ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل نقل کی ہے۔ لیس بعرض کے تحت ہم اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔ مشائخ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عرض نہیں ہے اس بناء پر کہ لغت میں عرض اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کا وجود اور بقا امتنع نہ ہو اور وہ ایک حالت پر قائم نہ ہو چنانچہ اہل عرب بولتے ہیں ”ہذا امر عارض“ یعنی یہ ایسا امر ہے جس کا مستقل وجود اور قیام نہیں اسی طریقہ پر کہتے ہیں ”ہذه الصفة عارضة“ یہ صفت اصلی نہیں ہے اس کا وجود استغالی نہیں ہے، جب عرض کی تعریف یہ ہے تو جب

اللہ کو عرض قرار دیکر کہیں گے کہ عرض ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود مستقل نہیں (تعالیٰ اللہ عن ذلک علوً اکبراً) لہذا اللہ کو عرض قرار دینا قطعی غلط ہے (یہ ہوا مشائخ کا طرز استدلال) اس استدلال کی خامی ماقبل میں بیان کی جا چکی ہے۔ نیز اس کے اندر یہ بھی خرابی ہے کہ نزاع عرض کے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ اس کے مفہوم اصطلاحی میں ہے کہ اس کے اعتبار سے اللہ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

وَمَعْنَى الْجَوْهَرِ مَا يَتَرَكِبُ عَنْ غَيْرِهِ **ترجمہ** اور جوہر کے معنی یہ ہیں کہ اس سے اس کا غیر مرکب ہو

تشریح یہاں سے شارح ”لیس بجوہر“ پر مشائخ کی دلیل بیان کر رہے ہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بنیاد پر جوہر نہیں کہ جوہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے ملکر کوئی دوسری چیز بنے تو ایسی صورت میں اللہ کا دوسری چیز کا جز نہ بننا لازم آئیگا اور یہ وجوب کے منافی ہے، لیکن مشائخ نے جوہر کی جو تعریف کی ہے وہ محل تامل ہے اس لئے کہ جوہر تو قائم بالذات کو کہتے ہیں خواہ وہ مرکب ہو یا غیر مرکب۔ نیز جوہر کا وجود ترکیب سے مجرد ہو کر بھی ہو سکتا ہے لہذا دلیل مذکور میں خامی ہے۔

وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكِبُ هُوَ عَنْ غَيْرِهِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِمْ هَذَا أَجْسَمٌ مِنْ ذَلِكَ۔

ترجمہ اور جسم کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو، ان کے اس قول کی دلیل سے کہ یہ اس سے اجسم ہے۔

تشریح یہ مشائخ کی وہ دلیل ہے جو انھوں نے ”لیس بجسم“ پر پیش فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم ماننا غلط ہے کیونکہ جسم اسکو کہتے ہیں جو دوسری چیزوں سے ملکر بنے، اور اس بات کی دلیل کہ جسم وہ ہے جو اپنے غیر سے مرکب ہو یہ ہے کہ بولا جاتا ہے هَذَا أَجْسَمٌ مِنْ ذَلِكَ یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے زیادہ ہوں اور اس کا حجم دوسرے کے حجم سے زیادہ ہو۔ بہر حال اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جائے تو اس کا مرکب ہونا لازم آئیگا کیونکہ یہی جسم کی حقیقت ہے اور اگر جوہر مانا جائے جزو جسم ہونا لازم آئیگا اور دونوں وجوب کے منافی ہیں اس استدلال میں یہ خامی ہے کہ جسم کے لغوی معنی بھی مایقوم بنفسہ کے ہیں نہ کہ وہ جو مشائخ نے بیان کئے ہیں۔

وَأَنَّ الْوَاجِبَ لَوْ تَرَكِبَ فَاجْزَأُ، أَمَّا أَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزِمُ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ
أَوْ لَا فَيَلْزِمُ النِّقْضُ وَالْحَدُوثُ، وَإيضاً أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى جَمِيعِ الصُّوَرِ وَالْأَشْكَالِ وَالْمَقَادِيرِ

وَالْكَيفِيَّاتُ فَيَلْزِمُ اجْتِمَاعُ الْأَضْدَادِ أَوْ عَلَيَّ بَعْضُهَا وَهِيَ مُسْتَوِيَّةٌ الْأَقْدَامُ فِي إِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ وَفِي عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَيْهِ فَيَقْتَضِي إِلَى مَخْصَصٍ وَيَدْخُلُ تَحْتَ قَدْرَةِ الْغَيْرِ فَيَكُونُ حَادِثًا بِخِلَافِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقَدْرَةِ فَانْهَكَ صِفَاتُ كَمَالٍ تَدُلُّ الْمُحْدَثَاتُ عَلَى ثُبُوتِهَا وَأَضْدَادُهَا صِفَاتُ نَقْصَانٍ لِادِلَّةِ لَهَا عَلَى ثُبُوتِهَا۔

ترجمہ

اور واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا تو کمال کی صفت سے متصف ہوں گے تو واجب کا تعدد لازم آئیگا یا نہیں (یعنی کمال کی صفت سے متصف نہ ہوں گے) تو نقص اور حدوث لازم آئیگا اور نیز واجب یا تو تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقادیر و کیفیات پر ہوگا تو اضداد کا اجتماع لازم آئیگا یا بعض پر ہوگا حالانکہ یہ تمام صفات برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور ان پر محدثات کی دلالت نہ ہونے میں تو وہ کسی بعض کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہوگا تو وہ حادث ہوگا بخلاف علم و قدرت کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دال ہیں اور انکی اضداد صفات نقصان ہیں جن کے ثبوت پر محدثات کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح مشائخ کی وہ دلیل بیان فرماتے ہیں جو انھوں نے واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر، اور مہو نہ ہونے پر اور مقادیر و کیفیات کا محل نہ ہونے پر بیان کی ہے، مرکب ہونے پر جو دلیل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ کو مرکب مانا جائے تو اب دو صورتیں ہیں یا تو اس کے تمام اجزاء کمال کی صفات سے متصف ہوں گے یا نہ ہوں گے اول صورت میں تعدد و جوار لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں شان باری کا نقص لازم آتا ہے اور حدوث لازم آتا ہے جو واجب کے منافی ہے اس دلیل میں یہ خرابی ہے کہ معترض کہہ سکتا ہے کہ صفات سے القیات اجزاء کا خاصہ نہیں بلکہ مجموعہ کا خاصہ ہے لہذا دلیل باطل ہوگئی فنتہ بر۔

پھر آگے تین تنزیہات کی دلیلیں ذکر کی ہیں (۱) یعنی وہ ذی شکل و صورت نہیں (۲) اس کے لئے کوئی مقدار نہیں (۳) اور کوئی کیفیت نہیں، کیوں؟ اس لئے کہ اسکو تمام صورتوں اور شکلوں پر مانو گے یا بعض پر، پہلی صورت میں ظاہر ہے کہ اجتماع اضداد لازم آتا ہے، اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اور اگر کوئی مرجح و مخصص مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آتا ہے اور یہ ساری صورتیں باطل ہیں لہذا اسکو ان صفات سے متصف ماننا بھی باطل ہوگا۔

او علی بعضہا وھو مستویۃ الاقدام فی افادۃ المدح والنقص۔ یعنی اگر باری تعالیٰ کو تمام صورتوں پر نہ مانا جائے بلکہ بعض پر مانا جائے ایسے ہی بعض مقادیر و کیفیات پر مانا جائے تو اگر چہ اب اجتماع اضداد

خرابی تو لازم نہیں آئیگی مگر یہ خرابی لازم آئیگی کہ صفات کمال مفید درج ہونے میں اور صفات نقصان مفید نقص و عیب ہونے میں مساوی ہیں تو مخصوص کی ضرورت پیش آئے گی تو پھر واجب غیر کی (مخصوص کی) قدرت کے تحت داخل ہو کر حادث ہو گا اور یہ محال ہے۔

سوال :- یہ کیوں جائز نہیں کہ یوں کہا جائے کہ تحت قدرۃ الغیر داخل ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ محدثات و مصنوعات خود ان صفات بردال ہیں تو مخصوص کی حاجت نہیں رہی۔ **جواب :-** مصنوعات و محدثات صانع کے وجود پر تو دال ہیں لیکن یہ کہنا کہ اس کی ساری صفات پر بھی دال ہیں، یہ غلط ہے بلکہ یہی کہنا پڑے گا کہ مخصوص کی ضرورت پیش آئے گی اور پھر مذکورہ خرابی لازم آئے گی۔

سوال :- مستویۃ الاقدام کیا ہے؟ **جواب :-** اصل تو مستویۃ ہے، اسی لئے شرح کا کہنا ہے کہ اولیٰ یہ تھا کہ شارح لفظ اقدام کو حذف کر دیتے مگر شارح نے استعارہ سے کام لیکر اپنے کلام میں تحصیل بلاغت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا اضافہ کر دیا۔ مستویۃ الاقدام دراصل اس جماعت کو کہتے ہیں جو میدان قتال میں صف بہ صف کھڑی ہو اس وقت ان کے قدم سیدھے اور آپس میں مساوی ہوتے ہیں تو یہاں اس کو استعمال کیا ہے اور مراد فقط مستویۃ ہے۔

پھر اعتراض وارد ہوا کہ جب بات یہی ہے کہ اسکو بعض صفات پر ماننا مخصوص کی احتیاج کو مستلزم ہے تو پھر آپ نے علم و قدرت (جو جملہ صفات میں سے بعض ہیں) کے ساتھ اسکو کیسے متصف مانا یہاں پر بھی تو مخصوص کی ضرورت پیش آئے گی۔ **جواب :-** یہاں مخصوص کی حاجت نہیں اس لئے کہ وجود محدثات خود دال ہے کہ مجھ کو بنانے والا بہت علم رکھنے والا اور بڑی قدرت والا ہے اور انکی اضداد یعنی جہل و عجز کے ثبوت پر محدثات کی کوئی دلالت نہیں ہے بخلاف مثل العلم والقدرۃ سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، اس دلیل میں یہ کوتاہی ہے کہ معترض کہہ سکتا ہے کہ مخصوص نو ذوات خداوندی ہے لہذا اب غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم نہیں آئیگا تو پھر حادث بھی لازم نہیں آئیگا۔

لَا نَهَا تَمْسُكَاتٌ ضَعِيفَةٌ تُوْهِنُ عَقَائِدَ الطَّالِبِينَ وَتَوْسَعُ هَجَالَ الطَّاعِنِينَ زَعَمَ مَنْهُمْ
أَنَّ تِلْكَ الْمَطَالِبَ الْعَالِيَةَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى أَمْثَالِ هَذِهِ الشَّيْءِ الْوَاهِيَةِ۔

ترجمہ :- (تنزیہ کی بنیاد مشائخ کی مذکورہ دلیلوں پر نہیں ہے) اسلئے کہ یہ کمزور دلیلیں ہیں جو طالبین کے عقائد کو ضعیف کرتی ہیں اور طعنہ زنیوں کے راستوں کو وسیع کرتی ہے انکی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ مطالب عالیہ ان کمزور شبہات کے مثلوں پر مبنی ہیں۔

تشریح :- یہ عبارت لاعلیٰ ماذہب الیہ المشائخ کی دلیل ہے یعنی تنزیہات مذکورہ کی جو دلیلیں

ہم نے ذکر کی ہیں وہ دلائل صحیح ہیں اور جو دلائل مشائخ نے ذکر کئے ہیں جن کا تفصیلی ذکر ابھی گذرا ہے وہ دلائل درست نہیں اور ان پر تنزیہات کی بنیاد رکھنا درست نہیں کیونکہ یہ ایسے دلائل ہیں جو انتہائی کمزور ہیں (جن کی کمیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جا چکا ہے) جسکی وجہ سے اس بات کا خطہ ہے وہ طلباء اور معتقدین کے عقائد میں زلزلہ پیدا کر کے انکو کمزور کر دیں اور طعنہ زن کیلئے راہ مطاعن کھل جائے اور اسی کے ساتھ اس کا بھی اندیشہ ہے کہ یہ سوچائے کہ اتنے بلند پایہ مضامین اور اعلیٰ تنزیہات کی بنیاد ایسے کمزور اور فاسد دلائل پر قائم کی گئی ہے۔ ان سب خرابیوں کی وجہ سے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل پختہ ہیں جنکو ہم تنزیہات کے تحت میں ذکر کر چکے ہیں۔

تنبیہ: شارح نے مشائخ کی دلیلوں کو کس انداز میں ضعیف کیا ہے وہ آپ نے دیکھ لیا اور سن لیا اب تھوڑی سی ہماری بھی سنئے شارح نے جن خرابیوں کا تذکرہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مشائخ ماتریدیہ کا مقصد بال کی کھال نکالنا نہیں ہے بلکہ عوام کو سمجھانا مقصود ہے کہ عوام کو سیدھی سیدھی باتیں اور دلیلیں سمجھادی جائیں اسلئے ان حضرات نے افادات پر اکتفا کیا ہے اور دلائل اقناعیہ پیش کر نیک التزام کرتے ہیں لیکن مشائخ اشعریہ جیسے امام رازیؒ، آندیؒ اور قاضی عہدؒ اور خود شارح اور سید سندؒ ان حضرات کو تدقیق میں ید طولیٰ حاصل ہے اور یہ حضرات بال کی کھال نکالنے کی عادی ہیں اور انصاف کی بات یہ ہے کہ ماتریدیہ کی باتیں عوام کیلئے مفید ہیں اور شاعرہ کا کلام بدقیق کیلئے نفع بخش ہے اس لئے کسی ایک فریق کا دوسرے فریق کو غلط کہنا غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ مقصد دونوں کا متحد ہے مخاطبین کے احوال کی رعایت سے اسلوب بیان بدلا ہوا ہے۔

وَاحْتِجَ الْمُخَالَفَ بِالنُّصُوجِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَالْجَسْمِيَةِ وَالصُّوَرِ وَالْجَوَارِحِ وَبِأَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فِي ضِلَالٍ بَدَانٍ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مُتَصِلًا بِالْآخَرِ مِمَّا سَالَتْهُ أَوْ مُفَصَّلًا عَنْهُ مِمَّا بَيَّنَّا فِي الْجِهَةِ وَاللَّهِ تَعَالَى لَيْسَ كَالْأَوْجَادِ وَلَا مَجْلًا لِلْعَالَمِ فَيَكُونُ مَبَايِنًا لِلْعَالَمِ فِي جِهَةٍ فَيَتَمَيَّزُ فَيَكُونُ جَسْمًا أَوْ جُزْءًا جِسْمٍ مَصُورًا مُتَنَاهِيًا

ترجمہ: اور استدلال کیا ہے فریق مخالف نے ان نصوص ظاہرہ سے جو جہت اور صحت اور صورت و جوارح کے متعلق وارد ہیں اور (اس طرح استدلال کیا ہے) کہ ہر دو موجود جنکو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہو اس سے ملا ہوا ہو یا اس سے الگ ہو اس سے جہت کے اندر مبائن ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نہ عالم کیلئے حال ہے (حلول کر نیوالا) اور نہ محل تو وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہوگا تو وہ متمیز ہوگا پھر وہ جسم ہوگا یا جسم کا جزر جو مصور متناہی ہوگا۔

تشریح

اس عبارت کو ماقبل کے ساتھ گہرا ربط ہے، اس طریقہ پر کہ شارح نے فرمایا تھا کہ وقوسع مجال الطاعنین الخ اس عبارت میں مخالفین کا تذکرہ آ رہا ہے اس مناسبت سے شارح نے مخالفین کے چند دلائل واہیہ کو ذکر کر دیا۔ چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ فرقہ ضالہ یعنی مجسمہ اور مشبہ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت، جمیت، صورت اور جوارح یعنی اعضاء ثابت کرتے ہیں اور ان کے اثبات پر قرآن و حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ذوجہت ہونے پر وہ ان جیسی آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَقَرَّ، اسی طرح حدیث میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت سے پوچھا کہ اَیْنَ اللہ؟ تو اس نے جواب دیا: فی السَّمَاءِ۔ اور جمیت پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں مَنیَ اَنَسَانِیْ یَمْشِیْ اَیْتُ مَا هُمْ وَ لَقَدْ یَاہُ حَدِیثٌ قَدْسِیْ ہِے حَسْ مِیْنِ بَارِیْ تَعَالٰی اِسْے اِیَّانِ کِی اِطْلَاعِ دے رِہے ہِے اُور اِیَّانِ بَیْعِرِ جِسْمِ کِے نَا مَمْکِنِ ہِے اِسی لَے فِرْقَہُ ضَالَّہُ جَمِیْتِ بَارِیْ کَا قَائِلِ ہِے۔ صُورَتِ بَارِیْ بِرِزَائِ اللہِ خَلَقِ اَدَمَ عَلٰی صُورَتِہِ جِیسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اعضاء کے اثبات کیلئے یَا اَللّٰہُ عَلٰی الْجَمَاعَۃِ، اور قَلْبِ الْمُؤْمِنِیْنَ بَیْنَ اَصْبَعِیْنِ مِّنْ اَصْبَاعِ الرَّحْمٰنِ جِیسی احادیث پیش کرتے ہیں وَ بَانَ کُلُّ مَوْجُوْدٍ فِیْہِ فَرْصَاۃٌ۔ یہاں سے شارح مخالفین کی دلیل عقلی نقل فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دو موجود فرض کرو مثلاً اللہ اور عالم، تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان دونوں میں اتصال اور دونوں ملے ہوئے ہوں گے ۲، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک موجود دوسرے سے منفصل ہو اور دونوں کی جہتیں مباحث اور جدا جدا ہوں، پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ اس میں یا تو باری تعالیٰ کا حال ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ باری تعالیٰ نہ تو عالم میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ عالم اللہ کے اندر حلول کئے ہوئے ہے تو نہ وہ حال ہے اور نہ محل ہے تو لامحالہ شکل ثانی متعین ہو گئی یعنی اللہ تعالیٰ عالم سے منفصل ہے اور اس سے دوسری جہت میں ہے اور وہ جہت جہت علویہ جیسا کہ بعض نفوس سے اس کی تائید ہوتی ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے اور جب جہت میں ہے تو لازمی بات ہے کہ وہ متیخ بھی ہو گا کیونکہ جو چیز کسی جہت میں ہوتی ہے وہ متیخ بھی ہوتی ہے تو جب اس کا متیخ ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا جسم یا جزر جسم ہونا بھی ثابت ہو گیا، اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہوتی ہے وہ مصور بھی ہوتی ہے اور تمنا ہی بھی اس لئے کہ ہر جسم تمنا ہی ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مذکورہ دو دلیلوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ باری تعالیٰ فی الجہت ہے مجسم و مصور ہے اور تمنا ہی اور متیخ بھی ہے یہ مخالفین کے دلائل کا تفصیلی بیان ہوا اب جواب دیجئے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ وَہُمْ مَحْضٌ وَحَكْمٌ عَلٰی غَیْرِ الْمَحْسُوسِ بِاَحْکَامِ الْمَحْسُوسِ وَالْاَدَلَّةُ

القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف إشاراً للطريق الأسلم أو يؤول بنا ويولات صميحاً على ما اختاره المتأخرون وعلماً لمطاعين الجاهلين وجد بالضعف القاصرين سلوكاً للسبيل الأحكم۔

ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کے احکام کا حکم لگانے اور ادلہ قطعیہ قائم نہیں تنزیہات پر تو واجب ہے کہ نصوص کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ تھا محفوظ راستہ کو اختیار کرتے ہوئے یا نصوص کی تاویل کر لی جائے تاویلات صحیحہ کے ساتھ جیسا کہ متأخرین نے اختیار کیا ہے جاہلوں کے طعنوں کو دور کر نیکی غرض سے اور قاصرین (ضعفاء مسلمین) کا بازو پکڑ نیکی غرض سے اور مضبوط راستہ پر چلنے کی غرض سے۔

تشریح

یہاں سے شارح مذکورہ دلائل کی خبر لے رہے ہیں دوسری دلیل جسکو بان کھل موجود دین الہیے ذکر کیا تھا اس کا یہ جواب دیا کہ یہ کہنا کہ دو موجود یا ماس اور متلاقی ہوں گے یا منفصل ہوں گے یہ بھی اور خیالی باتیں ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں اور محسوس پر غیر محسوس کو قیاس کرنا ہے حالانکہ غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے یہ دلیل عقلی باطل ہے کیونکہ باب عقائد میں وہمات کا اعتبار نہیں پہلی دلیل کا جواب والدلالة القطعية قائمة الخ سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلائل قطعیہ یقیناً تنزیہات پر موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہے کہ باری تعالیٰ واجب الوجود ہے اور مذکورہ ساری خرافات وجوب کے منافی ہیں۔

لہذا اب ضروری ہوا کہ جن نصوص سے انھوں نے استدلال کیا ہے انہیں دو راستوں میں سے کوئی ایک اختیار کریں (۱) پہلا طریقہ یہ ہے کہ سلف صاحبین اور تابعین کے طریقہ کے مطابق ان نصوص کے علم کو اللہ کے سپرد کر دیں۔ (۲) اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علماء متأخرین کے طریقہ کے مطابق ان میں صحیح تاویلات کر لی جائیں۔ پہلے طریقہ کا حاصل یہ ہے کہ ان نصوص سے جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا ایمان ہے یعنی ہم یہ تو جانتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں آیا ہے کہ اس کا ہاتھ ہے اور وجہ اور استوار علی العرش وغیرہ ثابت ہیں مگر کیسے؟ کیفیت اس کی کیا ہے؟ حقیقت اور کمنہ کیا ہے؟ اسکو ہم نہیں جانتے مگر اتنی بات متعین ہے کہ اس کا ہاتھ دھیرہ وغیرہ ہم جیسا نہیں ہے لیکن مثلاً شئی یہ وہ طریقہ ہے جسکو صحابہؓ اور تابعینؓ تبع تابعینؓ نے اپنایا اور یہی صاف اور سیدھا راستہ ہے اسی میں امن و سلامتی ہے اسی لئے اسکو طریق اسلم کہا ہے۔ اور دوسرا طریقہ متأخرین کا ہے جب انھوں نے دیکھا کہ فتنے پھیلنے شروع ہو گئے اور مشہور اور مجتہد نے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا اور آیات کے ظاہری معنیٰ مراد لیکر لوگوں کو بہکا کر شروع کر دیا تو انھوں نے آیات کی صحیح تاویلات کرنے کو ضروری سمجھا تاکہ ان جاہلوں کی تردید ہو سکے اور کم علم والوں کا بازو پکڑ کر راہ راست پر لایا جاسکے یہی مضبوط اور قوی راستہ ہے۔

وَلَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ لَا يُمَاثِلُهُ إِلَّا إِذَا أُسْرِيَ بِالْمُمَاثَلَةِ الْإِتِّحَادُ فِي الْحَقِيقَةِ فَنَظَاهِرٌ
وَأَمَّا إِذَا أُسْرِيَ بِهِمَا كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ بِحَيْثُ يَسُدُّ أَحَدُهُمَا مَسَدَ الْآخَرِ أَيْ يَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا لِمَا يَصْلُحُ لَهُ الْآخَرُ فَلَا تَشْبَهُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ لَا يَسُدُّ تَعَالَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَوْصَاءِ
فَانْوَصَفَهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ أَجَلٌ وَعَلَى مَقَامِ الْمَخْلُوقِ لِحَيْثُ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُمَا۔

ترجمہ

اور اس کے کوئی چیز مشابہ نہیں ہے یعنی اس کا کوئی مائل نہیں ہے، ہر حال جب مائلت اتحاد
فی الحقیقت مراد ہو تو ظاہر ہے اور جب مائلت سے دو چیزوں کا اس طریقہ پر ہونا مراد لیا جائے کہ
ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقامی کر سکے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھے جس کی
دوسرا رکھتا ہے (تو یہ اصلے ممنوع ہے) کہ موجودات میں سے کوئی شئی اس کے کسی اوصاف میں اسکی قائم مقامی
نہیں کر سکتی اصلے کہ اوصاف یعنی علم و قدرت وغیرہ اوپنے اور اعلیٰ ہیں ان صفات سے جو مخلوقات میں ہیں
اس طریقہ پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

تشریح

اللہ تعالیٰ کی صفات سلبیہ میں سے یہ بھی ایک صفت ہے کہ کوئی چیز اسکے مشابہ اور مائل نہیں ہے، کیوں؟
تو بتلایا کہ مائلت کی دو تعریف کی گئی ہیں جس تعریف کے اعتبار سے بھی آپ دیکھیں تو اچھو کوئی
اس کا مائل نہیں ملے گا، مائلت کی پہلی تعریف اتحاد فی الماہیت ہے۔ بالفاظ دیگر دو چیزوں کے درمیان
اتحاد نوعی کو مائلت کہتے ہیں۔ اتحاد فی النوع کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں تمام ذاتیات میں شریک ہوں ان میں
فرق و امتیاز صرف عوارض اور تشخصات کے ذریعہ ہو مثلاً آدمی جیسے زید اور خالد کہ ان کے درمیان اتحاد
نوعی ہے یعنی دونوں کی ذاتیات متحد ہیں اور ان کے درمیان فرق و امتیاز تشخصات کی وجہ سے کیا جاتا ہے کہ زید
کی ناک نقشہ اور چہرہ مہرہ علیحدہ ہے اور خالد کا الگ ہے تو ان عوارض کے ذریعہ وہ باہم ممتاز ہوتے ہیں ورنہ ذات
کے اعتبار سے متحد ہیں اور ذاتیات جنس و فصل ہیں یعنی حیوان ناطق، اسکے اندر دونوں برابر کے شریک ہیں
کچھ کمی بیشی نہیں ہے لہذا اس تعریف کے اعتبار سے اگر آپ کسی کو اللہ کے مشابہ اور مائل نہیں تو اس کا
مطلب یہ ہو گا کہ باری تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہیں اور یہ امر محال و باطل ہے کیونکہ وہ تو کسی ماہیت کے
ساتھ ہی متصف نہیں ہے چہ جائیکہ اس کا کوئی کسی ماہیت میں شریک ہو کر عوارض کے ذریعہ سے اس سے ممتاز
ہوں کیونکہ اس صورت میں تقدیر و مجاہد بھی لازم آئے گا کی لا یتخیل۔

یہ بات چونکہ بالکل واضح تھی کہ کوئی اللہ کا ذاتیات میں شریک ہو اسی وجہ سے شارح نے اس پر وَهُوَ
ظاہر فرمایا ہے۔

تنبیہ: شئی بسیط کی نہ کوئی جنس ہوتی ہے اور نہ فصل جیسے وجود شئی بسیط ہے نہ اس کی کوئی جنس ہے
اور نہ فصل ایسے ہی ذات باری بسیط ہے نہ اسکی کوئی جنس ہے اور نہ فصل ہے جب یہ بات ہے تو ظاہر ہے کہ

کوئی اس کا ذاتی شریک کب ہو سکتا ہے کہ پھر عوارض کے ذریعہ اسکو ممتاز کرنیکی نوبت آئے۔ فافہم۔
 (۲) مماثلت کی دوسری تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ایک دوسری کی نیابت اور قائم مقامی کر کے یعنی ان میں سے ایک چیز کے اندر جو صلاحیت ہو وہ دوسری کے اندر بھی ہو اس معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے جب کہا جائیگا کہ باری تعالیٰ خلق کے مماثل ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ جن چیزوں کی صلاحیت رکھتا ہے ان اوصاف سے مخلوق بھی متصف ہے حالانکہ یہ بالکل امر باطل ہے کہ مخلوق کسی بھی صفت کے اندر خالق کی نیابت اور قائم مقامی کرے کیونکہ باری تعالیٰ کی صفات خواہ علم ہو یا قدرت یا کوئی اور صفت ان میں اور صفات مخلوق میں کوئی مناسبت بالکل نہیں ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کی صفات اکمل و اشرف اجل و اعلیٰ ہیں اور انکے مقابلہ میں صفات خلق ناقص کمر اور حقیر و ذلیل ہیں بلکہ ان کے مقابلہ میں کوئی حقیقت ہی انکی نہیں ہے لہذا یہ بات معلوم ہوگئی کہ صفات باری کو مخلوق کی صفات کے مماثل قرار دینا اور باری تعالیٰ کو خلق کے مماثل قرار دینا بالکل باطل اور غلط ہے۔ اب اصل بحث پوری ہوگئی شارح آگے کچھ اعتراضات و جوابات سے تعرض کر رہے ہیں فرماتے ہیں :

قَالَ فِي الْبَدَايَةِ اِنَّ الْعِلْمَ مِمَّا مَوْجُودٌ وَعَرَضٌ وَعِلْمٌ مُحَدَّثٌ وَجَائِزُ الْوُجُودِ وَيَتَجَدَّدُ فِي كُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ اثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلَّهِ تَعَالَى لَكَانَ مَوْجُودًا وَصِفَةً قَدِيمَةً وَوَاجِبَ الْوُجُودِ وَدَائِمًا مِنَ الْاَزَلِ اِلَى الْاَبَدِ فَلَا يَمِثُلُ عِلْمُ الْخَلْقِ بَوَاجِبٍ مِنَ الْوُجُودِ هَذَا كَلَامُهُ۔

ترجمہ

بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث ہے اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانہ میں بطریق تجدّد آتا ہے تو اگر ہم علم کو اللہ کی صفت بنا کر ثابت کریں تو وہ موجود ہوگا اور صفت قدیمہ ہوگی اور واجب الوجود ہوگا اور ازل سے ابد تک دائمی ہوگا تو (علم باری) علم خلق کے کسی بھی اعتبار سے مماثل نہ ہوگا یہ ہے ان کا کلام۔

تشریح

شارح نے ابھی اپنے کلام میں کہا تھا "بحیث لا مناسبتہ بینہما" اس پر صاحب بدایہ کے قول سے اپنے قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں کتاب کا نام ہے بدایہ اور اس کے مصنف ہیں علامہ زاہد نور الدین احمد بن محمود البخاری، جن کا مشہور علمی دنیا میں امام صابونی سے ہے یہ حنفی ہیں پیائش اور وفات بخاری میں ہوئی، صابون بناتے تھے یلیحی تھے اس لئے صابونی کہلاتے ہیں انکی کتاب کا نام ہے "البدایہ من الکفایہ" جو انھوں نے اپنی کتاب "الکفایہ فی الہدایہ" کا اختصار کیا ہے، انکی وفات ۸۵۵ھ میں ہے کتاب ہذا میں ایک اور جگہ پر بھی ان کا ذکر آچکا ہے۔

اب صاحب بدایہ کے کلام کا حاصل سمجھئے، فرماتے ہیں کہ خالق و مخلوق کے علم میں ذرہ برابر بھی مناسبت نہیں ہے کیونکہ ہمارا علم ایسا موجود ہے جو عرض ہے اور علم حادث ہے اور بقول اشاعرہ کہ اعراض کی بقا

متنع ہے تو اس کی بقا بطریق تجدد و امثال ہے اور باری تعالیٰ کا علم ایسا موجود ہے کہ جس کا قیام واجب الوجود کے ساتھ ہے اور علم بھی واجب ہے، ازلی اور ابدی ہے تو دیکھئے کہ خلق و حق کے علم میں ذرہ برابر بھی مناسبت نہیں ہے چنانچہ ہمارا علم موجود ہے مگر فانی، باری تعالیٰ کا علم ازلی و ابدی، خیر صاحب بدائیہ کے قول سے شارح نے اپنے کلام کو مؤید کر دیا۔ علم محدث بعض حضرات نے کہلے ہے کہ یہ علم ہے یعنی سبک العین و سکون اللام مگر صاحب نہ اس رقمطراز ہیں۔ وغایۃ ما یقال فی توجیہہ ان العلم بفتحین و محدث عطف تفسیدی - یعنی زیادہ جھنجھٹ میں نہ پڑ کر یہ قول السب معلوم ہوتا ہے کہ علم بفتحین ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ جو چیز اس بات پر دال ہو کہ اس کا کوئی خالق ہے وہ علم ہے اور چونکہ دال علی الخالق ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہے لہذا کلام لفظ یعنی محدث علم کی تفسیر ہوگا قائل فیہ۔

ولقد صرح بان المماثلۃ عندنا انما یثبت بالاشتراك فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفا فی وصف انتفت المماثلۃ

ترجمہ اور انھوں نے تصریح کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف کے اندر مشترک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر دو چیزیں کسی وصف کے اندر مختلف ہو جائیں تو مماثلت منقفی ہو جاتی ہے۔

تشریح اس عبارت کے اندر شارح صاحب بدائیہ کے دو قولوں میں تعارض پیش کرنا چاہتے ہیں یعنی ابھی ان کا ایک قول یہ گذرا ہے فلا یماثل علم الخلق بوجه من الوجوہ یعنی علم خلق اور علم حق کسی طرح کی بھی مماثلت نہیں ہے یعنی نہ من بعض الوجوہ اور نہ من جمیع الوجوہ اس سے بطریق التزام یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ اگر کسی وجہ سے بھی دو چیزوں کے درمیان مساوات پائی جائے تو اسکو بھی مماثلت کہا جاتا ہے بالفاظ دیگر مماثلت کے لئے مساوات من جمیع الوجوہ ضروری نہیں ہے اور خود صاحب بدائیہ نے دوسرے مقام پر تصریح کی ہے کہ مماثلت اس وقت ثابت ہوگی جبکہ دو چیزیں فی جمیع الادھات مشترک ہوں اور اگر کسی ایک وصف میں بھی دونوں کا اختلاف ہو گیا تو مماثلت ختم ہو جائے گی۔ تو ان کے پہلے قول سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ من بعض الوجوہ مساوات کافی ہے اور دوسرے مصرح قول سے یہ ثابت ہوگا کہ من جمیع الوجوہ مساوات درکار ہے اور یہی تعارض قولین ہے اسی تعارض کو دکھانا شارح کا مقصد ہے۔

وقال الشیخ ابوالمعین فی التبیہۃ انا نجد اهل اللغة لا یمتنعون من القول بان زیداً مثل لعمر و فی الفقہ اذا کان یساویہ فیہ و یسد مسدداً فی ذلک الباب وان کانت بلیغاً مخالفاً بوجوہ کشیدۃ۔

ترجمہ

اور شیخ ابو المعینؒ نے تبصرہ میں فرمایا ہے کہ ہم پاتے ہیں اہل لغت کو کہ وہ یہ کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے جبکہ زید فقہ میں عمرو کے مساوی ہو اور اس باب میں اسکی قائم مقامی کر سکے اگرچہ ان دونوں کے درمیان وجوہ کثیرہ کے اعتبار سے مخالفت ہو۔

تشریح

یہاں سے شارح تبصرۃ الادلہ کے حوالہ سے صاحب بدایہؒ کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابو المعینؒ تبصرۃ الادلہ میں فرماتے ہیں کہ اہل لغت کی جانب سے اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر زید و عمرو میں فقہی مناسبت اور مساوات پائی جائے اور ایک دوسرے کا باب علم میں مثلاً فقہ و افتاء وغیرہ میں قائم مقام ہو سکے تو کہا جاسکتا ہے کہ زید مثلاً عمرو فی الفقہ یعنی زید و عمرو کے مماثل ہے، تو یہاں پر ضروری نہیں کہ زید علم و فضل کے علاوہ دیگر وجوہ مثلاً اخلاقیات اور روحانیات کے سلسلہ میں بھی عمرو کے مساوی ہو بلکہ بعض وجوہ (فقہ) میں اشتراک کے اعتبار سے دونوں کو مماثل کہا گیا ہے چنانچہ اہل لغت نے اسکی تصریح بھی کی ہے اور اس استعمال کو جائز بھی قرار دیا ہے معلوم ہوا کہ صاحب بدایہؒ کا قول ثانی مخدوش ہے۔

وما یقولہ الاشعری من انہ لا مماثلة الا بالمساواة من جمیع الوجوہ فاسدٌ لانّ النبی علیہ السلام قال الحنطة بالحنطة مثلاً بمثلٍ واراد الاستواء فی الکیل لا غیر وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة۔

ترجمہ

اور وہ بات کہ اشعریہ جس کے قائل ہیں معنی یہ کہ مماثلت نہیں ہوتی مگر من جمیع الوجوہ مساوات کے ساتھ فاسد ہے اسلئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل (الحديث) اور مراد استواء فی الکیل ہے نہ کہ کچھ اگرچہ وزن متفاوت ہو جائے اور دونوں کا عدد متفاوت ہو اور سختی اور نرمی متفاوت ہو۔

تشریح

بعض نسخوں میں ”وما یقولہ الاشعری“ ہے، نہ اس میں وما یقولہ الاشعریۃ ہے اور یہی مناسب ہے یہ بھی صاحب تبصرۃ الادلہ کا کلام ہے اسکا کلام ما قبل میں گذر چکا ہے کہ مساوات من جمیع الوجوہ مماثلت کیلئے ضروری نہیں ہے، تو ان پر اعتراض کیا گیا کہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ مماثلت کے لئے مساوات من جمیع الوجوہ ضروری ہے تو شیخ ابو المعینؒ نے جواب دیا کہ اشاعرہ کا یہ کہنا باطل و فاسد ہے ایک اس دلیل جو ہم اہل لغت کا اجماع اسکے خلاف نقل کر چکے ہیں۔ دوسرے اسوجہ سے باطل ہے کہ حدیث پاک سے اس کا بطلان واضح ہے مثلاً یہ حدیث الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل الخ جس کو مختلف مقامات پر آپ پڑھ چکے ہیں یہاں صرف کیل کے اعتبار سے مساوات ملحوظ ہے اگرچہ دونوں

میں فرق ہو جاتے یا دونوں کی تعداد میں فرق ہو یا بعض گہوں لمبے اور بعض چھوٹے ہوں یا بعض سخت اور بعض نرم ہوں ان میں مساوات ملحوظ نہیں ہے حدیث سے یہ بات واضح طور ثابت ہوتی ہے کہ مماثلت میں مساوات من جمیع الوجوہ ضروری نہیں اگر بعض وجوہ سے مساوات ہو تو بھی مماثلت ہے تو اب تک کی گفتگو کا حاصل یہ نکلا کہ شارح نے صاحب بدایہ کے کلام میں تعارض دکھلایا ہے پھر ان کے قول ثانی کے غلط ہونے پر تبصرۃ الادلہ کا حوالہ دیا ہے، حوالہ ہی میں اشاعرہ کی بھی تردید ہو گئی۔

تنبیہ: یہاں جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ روایت اختصاراً ذکر کی گئی ہے اور پوری روایت اس طرح ہے: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والملح بالملح مثلاً بمثل الخ رواہ مسلم۔

نہ اس میں بحوالہ ملا علی قاری لکھا ہے کہ یہ روایت بالمعنی ہے، اور ابو سعید خدری کی روایت کا اختصار ہے اور پوری حدیث اس طرح ہے الذہب بالذہب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل یذا بید فمن زاد واستزاد فقد اربی فیہ الاخذ والمعطى سواء رواہ مسلم۔
حالانکہ مسلم ہی کی روایت میں اور ابن ماجہ میں الحنطة بالحنطة مصرح ہے تو ملا علی قاری کا اس کو روایت بالمعنی تسمیح پر مبنی ہے۔

والظاہر انہ لا مخالفة لان مراد الاشعری المساواة من جمیع الوجوہ فیما بہ المماثلة کالکلیل مثلاً وعلوہذا ینبغی ان یعمل کلام صاحب البدایہ ایضاً والا فاشترک الشیئین فی جمیع الاوصاف ومساواتہما من جمیع الوجوہ یرفع التعداد فکیف یتصور التماثل۔

ترجمہ: اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے اس لئے کہ اشعری کی مراد مساوات من جمیع الوجوہ ہے اس وصف میں جس میں مماثلت ہے جیسے مثلاً کلیل ہے اور مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام کو بھی اسی پر محمول کر لیا جائے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور من جمیع الوجوہ ان دونوں کی برابری تعداد ہی کو ختم کر دیجی تو تماثل کیسے متصور ہوگا۔

تشریح: یہاں سے شارح ایک توجیہ پیش کر رہے ہیں جس سے صاحب بدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض نیز اشاعرہ کے قول اور لغت و حدیث کے درمیان کا تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ جن لوگوں نے من جمیع الوجوہ مساوات کو ضروری قرار دیا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں مساوات مطلوب ہے اس وصف میں من جمیع الوجوہ مساوات ہو مثلاً کلیل میں مساوات جہاں مطلوب ہے تو اس

مساوات کیلی میں ذرہ برابر فرق نہ آنے پاتے، اسی طرح جہاں فقہی مساوات مطلوب ہے تو ان دونوں میں فقہی ایسی مساوات ہو کہ ایک دوسرے کی کما حقہ نیابت کر سکے اس پر کچھ فرق نہ آنے پاتے۔ جب یہاں اس تاویل کی گنجائش ہے تو تعارض کے ختم کرنے کے لئے اس توجہ کو اختیار کر لینا چاہئے تاکہ تعارض رفع ہو جائے اور جب اس توجہ سے اشاعرہ اور لغت اور حدیث کے درمیان کا تعارض ختم ہو سکتا ہے تو صاحب بدایہ کے قول ثانی میں بھی یہی توجہ اختیار کی جائیگی تاکہ ان کے دونوں قولوں کے درمیان سے تعارض رفع ہو جائے اور اگر یہ توجہ نہ کی جائے تو پھر دنیا میں دو چیزوں کے درمیان تماثل ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ جب مماثلت کیلئے من جمیع الوجوہ و فی جمیع الاوصاف مساوات کو ضروری قرار دیا جائے تو یہاں تماثل نہ ہوگا بلکہ اتحاد محض ہوگا اور تماثل کیلئے نقد و ضروری ہے مثلاً آپ کہیں کہ زید خالہ کے مماثل ہے اور مماثلت سے من جمیع الوجوہ مساوات اور فی جمیع الاوصاف اشتراک مراد ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کا جو نام ہے وہی خالہ کا بھی ہو اور باپ بھی دونوں کا ایک ہو اور رنگ اور چہرہ مہرہ اور قد و قامت بھی ایک ہو اور ساری چیزیں ایک ہوں تو پھر خالہ خالہ نہیں بلکہ زید ہی ہوگا تماثل ہی نہیں اس لئے ضروری ہے کہ توجہ مذکور اختیار کر لی جائے جس سے تعارض مذکور بھی رفع ہو جائیگا اور مماثلت کا وجود بھی ہوگا۔

وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقَدَرَتِهِ شَيْءٌ لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعِزَّ عَنْ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ إِلَى مَخْصَصٍ مَعَ أَنَّ النُّصُوصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُومِ الْعِلْمِ وَشُمُولِ الْقُدْرَةِ فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْفَلَسَفَةُ مِنْ أَنَّ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى الْكَثْرِ مِنْ وَاحِدٍ وَالْهَرِيَّةُ إِنَّهَا لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَالنِّظَامُ أَنَّهَا لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقَهْمِ وَالْبَلْخَى أَنَّهَا لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ وَعَامَّةِ الْمُعْتَزِّلَةِ أَنَّهَا لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْسِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ -

ترجمہ

اور اس کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے اس لئے کہ بعض سے جہل اور بعض سے عجز نقص ہے اور کسی مخصص کی جانب احتیاج باوجودیکہ نصوص قطعیہ ناطق ہیں علم کے عموم اور قدرت کے شمول میں تو وہ ہر چیز کو جاننے والا اور ہر چیز پر قادر ہے ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ جزئیات کو نہیں جانتا اور ایک سے زیادہ پر قدرت نہیں رکھتا (اور ایسی بات بھی نہیں ہے جیسے دہریہ گمان کرتے ہیں کہ) وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا (اور نہ ایسی بات ہے جیسے نظام کا خیال ہے) کہ وہ جہل و قبح کے خلق پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جیسے بلخی کا خیال ہے) کہ وہ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جو عامۃ المعتزلہ کا خیال ہے)

کہ وہ نفس مقدور العبد پر قادر نہیں ہے۔

تشبیہ

یہاں سے مصنف صفت سلبیہ میں سے آخری صفت بیان فرماتے ہیں کہ کوئی چیز اس کے علم سے خارج نہیں ہے، اسی طرح اس کی قدرت سے بھی کوئی چیز خارج نہیں۔ حضرت شارح نے اس دعویٰ پر تین دلیل قائم فرمائی ہیں۔ (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض چیزوں کو جانے اور بعض کو نہ جانے یہ نقصان دہ ہے جس سے باری تعالیٰ کی شان منزہ ہے (۲) اگر وہ بعض کو جانے اور بعض کو نہ جانے اور بعض چیزوں پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو یہ سوال پیدا ہو گا کہ کس پر قدرت ہے اور کس پر نہیں ہے کن کن چیزوں کو جانتا ہے اور کن کو نہیں جانتا تو اس تخصیص کیلئے کسی شخص اور مرجع کی حاجت پیش آئے گی تو اس کا غیر کی قدرت کے تحت میں داخل ہونا لازم آئے گا جس کا بطلان ماقبل میں گزر چکا ہے۔ (۳) دلائل قطعیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اس کی قدرت تمام اشیاء کو حاوی ہے فہو بكل شئ عليم، وعلیٰ کل شئ قدير۔

شارح نے پہلی دلیل ”لان الجہل“ الخ سے اور دوسری دلیل ”واقفاً الخ“ سے اور تیسری دلیل ”مع ان النصوص الخ“ سے بیان فرمائی ہے اب آگے شارح کچھ اقوال باطلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

لاکما یزعم الفلاسۃ من انہ الذی یہاں سے فلاسفہ کی تردید ہے فلاسفہ کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے مثلاً زید و عمرو وغیرہ کا البتہ جزئیات مجردہ مثلاً عقول وغیرہ کا وہ علم رکھتا ہے فلاسفہ نے اپنے اس باطل دعویٰ پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے۔ (۱) اگر اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم ہو تو چونکہ وہ متغیر اور مخصوص اشکال و تہویر میں متبدل ہوتی رہتی ہیں اور انکی طرف اشارہ حسیہ بھی کیا جاتا ہے تو جب اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں کا علم نہ ہوگا تو اس کی طرف بھی اشارہ حسیہ کرنا ممکن ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ مجردات کی طرف اشارہ حسیہ نہیں کیا جاسکتا اسلئے اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے۔ (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم ہوگا تو چونکہ جزئیات میں بہت تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں کہ وہ بھی ہوتی ہیں اور کبھی نہیں، کبھی یہاں تو کبھی وہاں۔ اسلئے لازم آئے گا کہ عالم یعنی ذات باری کے علم میں بھی تغیر پیدا ہو جائے کیونکہ معلوم کے تغیر سے عالم کے علم میں بھی تغیر ہو کر تا ہے اور تغیر علم خداوندی محال و ممکن ہے۔ لہذا جزئیات کا علم بھی باری تعالیٰ کے لئے محال ہوگا، ان دونوں دلیلوں کو مد نظر رکھتے ہوئے فلاسفہ اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔

اسی طریقہ پر ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ باری عز اسمہ ایک چیز سے زیادہ چیز پر قدرت نہیں رکھتا اور مقدور علیہ عقل اول ہے اور دیگر تمام اشیاء غیر مقدور علیہ ہیں دلیل یہ ہے کہ الواحد لا یصد مرعہ الا الواحد۔ ایک چیز سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے اور چونکہ جسم مرکب ہوتا ہے اور مشکل علی اکثر ہے اس لئے باری تعالیٰ سے جسم کا صدور نہیں ہو سکتا بلکہ عقل اول کا صدور ہوا ہے اس لئے کہ یہ مجرد ہے اور اللہ تعالیٰ جب عقل اول

کو پیدا کر چکا بس۔ اب اس کا کام ختم پھر عقل اول نے ثانی کا وراثتی نے ثالث کو دس تک پیدا کیا اور عقلِ عاشق سارا کام دے رہی ہے۔

فقیر کی نظر کو تاہ میں یہ قاعدہ کہ الواحد لا یصد رعد۔ الا الواحد غلط کیا بلکہ حماقت پر مبنی ہے، ایک انسان بیک وقت کئی کام انجام دیتا ہے دو سائیکل بھی چلاتا ہے گھنٹی بھی بجاتا ہے اور بریک بھی لگاتا ہے وغیرہ۔

تنبیہ۔ حضرت مجدد ثانیؒ کی مکتوبات میں فرماتے ہیں کہ فلاسفہ نے اپنی سفاہت سے ایجاب اور اضطراری کو کمال سمجھا اور حق تعالیٰ شانہ کو ایسا بیکار اور معطل خیال کیا کہ اس سے سوائے ایک مضمون کے ہندو درجائے نہ رکھا اور وہ بھی بالایجاب والا اضطرار اور تمام حوادث کو عقل فعال کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ جس کا وجود سوائے ان کے تخیل اور توہم کے کہیں ثابت نہیں۔ فلاسفہ کو مناسب تھا کہ حوادث اور اضطرار کے وقت عقل فعال سے التجار کرتے اور خداوند الجلال اسے دے کہ ان کے زعم میں حوادث کا تعلق خدائے ذوالجلال کی طرف رجوع نہ کرتے۔

کے زعم میں حوادث کا تعلق خدائے ذوالجلال سے نہیں بلکہ عقل فعال سے ہے خدا تعالیٰ تو ان کے نزدیک فاعل بالایجاب ہے مصائب اور آلام کے دفع کرنیکی اس کو قدرت اور اختیار نہیں دو چیزیں اس فرقہ کی خصوصیات سے ہیں اول احکام منزلہ اور اخبارِ مرسکہ کی تکذیب اور انکار اس فرقہ کا خاص شعار ہے دوم یہ کہ اس فرقہ نے اپنے مطالب واپس کے ثابت کرنے میں جس قدر تلبیس اور تلمع سے کام لیا ہے اس کی نظیر نہیں اور جس درجہ انکو اپنے مقلوب اور موبوم اور خیال و مقاصد کے ثابت کرنے میں غلط لایا ہے وہ کسی سفیہ اور نادان کو بھی نہیں ہوا اور علیٰ ہذا اس فرقہ کے تمام منسحق اور مستظلم دلائل محض لایعنی اور لا طائل ہیں۔

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفسطیس کل آں ہم سفسطہ باشد کہ حکم کل حکم اکثرست

والدھریتہ انداء لا یعلم ذاتہا الا۔ دہر ایک فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ سارا نظام خود بخود چل رہا ہے اسکا نہ کوئی مالک و خالق ہے اور نہ کوئی باگ ڈور سنبھالنے والا، مگر ان میں سے بعض اس بات کے بھی قائل نہیں کہ صانع عالم تو ہے مگر دہر اس کا شریک اور معاون ہے یہاں دہر یہ سے یہی دوسرا گروہ مراد ہے۔ اس کا عقیدہ یہ ہے کہ ذات باری کو اپنی ذات کا علم نہیں ہو کہ علم عالم اور معلوم کے درمیان پائی جانوالی نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں کے درمیان نسبت ہوتی ہے ان میں تغائر ہوتا ہے تو اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو گا تو ضروری ہے کہ یہاں پر نسبت پائی جائے اور مغائرت بھی مگر ظاہر سی بات ہے کہ باری تعالیٰ اور ذات باری دونوں میں کوئی تغائر نہیں دونوں تقدیں تو علم کی تعریف یہاں پر صادق نہیں آرہی ہے اسلئے انھوں نے کہا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر علم کی یہی تعریف کی جائے جو یہاں کی گئی ہے تب بھی عالم و معلوم کی مغائرت علم حصولی کا خاصہ ہے نہ کہ علم حصولی کا باری تعالیٰ کا علم حصولی اور ذاتی ہے انسان کو بھی اپنے نفس کا علم حصولی ہے اگرچہ حادث ہے وہاں بھی مغائرت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تغائر اعتباری کافی ہے۔

والنظام ان لا یقدر علی خلق الجہل والقبح۔ نظام معتزلی کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل و قبح کے خلق

پر قادر نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ جہالت اور برائی کو پیدا نہیں کر سکتا اس کا استدلال یہ ہے کہ دیکھو! شر کو پیدا کرنے کی وہی صورتیں ہیں یا تو بوقت خلق معلوم ہو گا کہ یہ شر ہے یا معلوم نہ ہو گا اگر اول صورت ہو تو یہ نہایت خراب اور غلط بات ہے کہ برائی کو جانتے ہوئے بھی اسی شی کو پیدا کر دیا اور اگر شکل ثانی ہے تو یہ جہالت ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ و تقدس ضروری ہے اس لئے ضروری ہے کہ باری تعالیٰ کی عظمت و جلالت کو مد نظر رکھتے ہوئے اسے خالق شر قرار دینے کی جرأت بے جا نہ کی جائے۔

تنبیہ ۱: — معمار ایک مکان بناتا ہے اس میں مختلف روم اور کمرے بناتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایک کوٹہ میں بیت الخلاء بھی تعمیر کرتا ہے۔ دنیا کا کون انسان ہے جو بیت الخلاء کی تعمیر کو برا کہتا ہو کون ہے جو معمار کو کوستا ہو اور اسے مطعون قرار دیتا ہو، اسی طریق پر شر کو سمجھنا چاہئے مثلاً خنزیر، اس کو کیوں پیدا کیا، کیا ضرورت تھی؟ بس اس کی ضرورت یہ سمجھئے کہ خالقیت کا کمال دکھانا ہے اپنی برتری اور فوقیت کا مظاہرہ مقصود ہے کہ دیکھ لو ایک طرف اگر ہم نے اپنے پہاڑ بلند آسمان اور پُر شور دریا پیدا کئے، عظیم القدر اور وسیع الاشیا کا خلق کیا دوسری طرف ذلیل اور حقیر تر چیزوں کو پیدا کرنے پر بھی ہمیں قدرت ہے دیکھو اور چشمِ عبرت سے دیکھو تو دوسری نشانیوں میں غور کر کے ربوبیت کبریٰ کو سمجھو اور مانو۔ مگر اس مقام پر بطور خاص یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ خواہ مخواہ اور بلا ضرورت: ات عز وجل کی طرف شرکی نسبت نہ کی جائے نہ عقلاً اور نہ نقلاً کیونکہ اس سے شانِ اقدس میں گستاخی اور بے ادبی ہوتی ہے جو کسی طرح درست نہیں اور اس چیز کا تذکرہ بھی میں سمجھتا ہوں کہ بے محل نہ ہو گا کہ ایسی باتوں کو خاص سے عوام کے سامنے نہیں چھیڑنا چاہئے کہ اس سے ذہابِ ایمان اور شکوک و شبہات میں پڑ جانے کا شدید خطرہ ہے۔

تنبیہ ۲: — نظامِ معتزلہ کا امام ہے اور ان کا مقتدا ہے نام اس کا ابراہیم ابن سيار ہے اور معتزلہ کے کلام میں فلسفہ کو مٹانے میں یہی ان کا پیشوا ہے۔ سن وفات ۳۲۳ھ۔ کذا فی الاعلام للزکلی ص ۳۳

والبلخی الخوانساری لا یقدر علیہ۔ بلخی کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مثل مقدور العبد پر قدرت نہیں ہے اس لئے کہ بندہ جو کام کرتا ہے یا تو طاعت ہے یا معصیت ہے یا عیث، اور تینوں کام اس کی شان کے منافی ہیں، جواب اس کا یہ ہے کہ بندہ ان کاموں کو کرتا ہے تو یہ کیفیات مذکورہ معرضِ ظہور میں آتی ہیں اور جب اللہ تعالیٰ کی جانب انکی نسبت ہو تو چونکہ اس کے افعال محلل بالا غرض نہیں ہیں بلکہ وہ اغراض و دواعی سے منزہ ہے اس لئے مثل معتذر عبد بدون اغراض کا اس سے حد و ممکن ہے۔

تنبیہ ۳: — یہ بلخی ابوالقاسم بلخی ہیں جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں یعنی عبداللہ ابن احمد بن منصور الکعبی البلخی آخر آسانی ابوالقاسم معتزلہ کے ائمہ میں سے ہے اور ان کے ایک فرقہ کا رئیس ہے جو کعبیہ کہلاتا ہے ولادت ۳۲۳ھ، وفات ۳۱۹ھ کذا فی الاعلام للزکلی ص ۶۵

وعامة المعتزلة ان لا یقدر علیہ الخ :- عامة المعتزلة کا یہ عقیدہ ہے کہ جس فعل پر بندہ کو قدرت ہے

بعینہ اسی فعل پر اللہ کو قدرت نہیں ہے مثلاً حرکت زید، زید کی قدرت کے تحت داخل ہے تو اگر اس کو اللہ کی قدرت کے تحت بھی داخل مانا جائیگا تو تین صورتیں ہونگی (۱) زید اور باری تعالیٰ دونوں قادرین کا ارادہ اسی شیئی کے ساتھ دالستہ ہوا، ایک کا مثبت پہلو میں اور ایک کا منفی پہلو میں تو یا تو دونوں ہوں یا ایک بھی نہ ہو، یا ایک ہو اور ایک نہ ہو۔ اور تینوں صورتیں باطل ہیں پہلی صورت میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے کہ زید ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہے اور ساکن بھی اور دوسری صورت میں ارتفاع ضدین ہے اور تیسری صورت میں ایک کی قدرت لازم آتی ہے اور دوسرے کا بخر، تو فعل واحد و قادرین کی زیر قدرت داخل نہ ہوگا۔

جواب :- بندہ کی قدرت کے تحت وہ فعل بطریق کسب اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت بطریق خلق ہے۔
جواب :- تاثیر باری تعالیٰ قوی ہے اور بندہ کی ضعیف ہے۔ تو اگر بندہ کی قدرت قدرت الہی کے مقابل کام نہ کر سکے تو یہ بندہ سے انتفاع قدرت کو مستلزم نہیں ہے، اس مذہب میں اور بلخی کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ اول میں مقدور بطریق نوع مراد ہے اور ثانی میں بطریق جزئی مراد ہے لہذا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ان دونوں کے درمیان فرق سمجھ میں نہیں آیا قلب فہم پر مبنی ہے۔

مسئلہ امکان کذب اور بریلیوں کا پچھا چٹھا

اولاً یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ قدرت کا تعلق فقط ممکنات سے ہوتا ہے محالات و واجبات قدرت کے ساتھ متعلق نہیں ہیں لہذا اگر وہ ممکنات پر قادر نہ ہو تو اس سے کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اور شمول قدرت پر بھی کوئی حرج نہ آئے گا۔

سوال :- آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو فنا کرنے پر قادر نہیں ہے ؟
جواب :- قدرت کو ناقص اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ مقدور میں اثر قبول کرنیکی صلاحیت ہو مگر فاعل کسی وجہ سے اثر نہ کر سکتا ہو شجر اور حجر اور دیگر جمادات اگر فوراً آفتاب سے منور نہ ہوں تو آفتاب کا کیا قصور ہے، آفتاب کی تنویر تو شیشہ اور توے سب پر یکساں واقع ہوتی ہے مگر جب آئینہ پر اس کی تنویر واقع ہوتی ہے تو جگہ لگتا ہے توے میں یہ بات نہیں اس لئے کہ اس میں روشن ہونیکی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ یہی حال ممکنات کا ہے کہ وہ قدرت کے اثر کو قبول کرتی ہیں اور واجبات و محالات اثر کو قبول کرنیکی اہلیت و قابلیت نہیں رکھتے۔

جواب :- محل تاثیر کا موثر سے منفصل اور جدا ہونا ضروری ہے ایک شیئی خود اپنے اندر کوئی تاثیر نہیں کر سکتی کیونکہ ایک ہی شیئی کا قابل اور فاعل ہونا عقلاً محال ہے۔
 آفتاب دوسروں کو منور کرتا ہے اس کی شعاعیں زمین کے ہر گوشہ کو روشن کرتی ہیں مگر وہ شعاعیں آفتاب کو روشن نہیں کرتیں۔

کیا خدا کو جھوٹ پر قدرت ہے؟

کیا علماء دیوبند خدا کو قادر علی الکذب کہتے ہیں؟

جواب: (ان دھرم علو کل شیء قریر اور کذب و جھوٹ بھی شئی میں لاشی نہیں ہیں تو پھر قدرت ظاہر ہے۔

سوال: تو پھر رضا خانی لوگ اس سے کیوں انکار کرتے ہیں؟ **جواب:** انہیں سے پوچھئے؟

سوال: کیا علماء دیوبند خدا کو جھوٹا کہتے ہیں؟ **جواب:** لا حول ولا قوة الا باللہ العزیز

سوال: تو کیا امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے؟ **جواب:** نہیں، امکان وقوع کو مستلزم نہیں اور وقوع کا تحقق نہیں تو یہ امکان کذب تنزیہ باری کے منافی نہیں ہے۔

سوال: کیا اس کے کچھ شواہد پیش کئے جاسکتے ہیں؟ **جواب:** جی ہاں۔ جیسے آدمی زنا پر قدرت رکھتا ہے سینا دیکھنے پر بھی قدرت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وقوع بھی اس کا ہو جائے تو معلوم ہو کہ امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہوتا۔

سوال: تو کیا اس سے خدا کا جھوٹا ہونا لازم نہیں آئیگا؟ **جواب:** نہیں۔ قدرت بدون ارتکاب و مباشرت اتصاف کو مقتضی نہیں ہے۔ مثلاً آدمی کو محض زنا پر قدرت یا اکل نجاست وغیرہ پر قدرت کی وجہ سے زانی اور آکل نجاست نہیں کہا جائیگا۔ اور لا الہ الا اللہ کا قضیہ ہونا شریک باری اور واجب الوجود کا کلی ہونا اس کے سمجھنے میں معین ثابت ہوگا۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



اور اللہ کیلئے صفات ہیں

ترجمہ

وَلَمْ يَكُنْ لَهَا صِفَاتٌ

تشریح: شارح کی عبارت سے پیشتر یہاں دس باتیں بطور تمہید و تنقیح مسئلہ عرض کر دینا ضروری سمجھا ہوں۔ (۱) لہ صفات کے اندر لہ خبر مقدم ہے اور صفات مبتدا و مؤخر ہے اور تقدیم خبر کی جہاں

اور وجوہات ہیں ان میں سے فائدہ تخصیص بھی ہے "لان التقدیم مآحقہ التاخیل یفید الاختصاص" اصول مسلم ہے۔ حالانکہ صفات غیر اللہ کی بھی ہیں پھر بھی صفات کو اللہ کیلئے خاص کرنا اسوجہ سے ہے کہ غیر کی صفات باری تعالیٰ کی صفات کے مقابلہ میں نہ ہونیکے درجہ میں ہیں (کمالا یحییٰ)

(۲) فصوص قطعیہ سے الشریکیت صفات کثیرہ کا ثبوت ہے ان میں کچھ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ صفات افعالیہ، صفات ذاتی اشاعہ کے نزدیک سات اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔
(۱) حیات (۲) علم (۳) ارادہ (۴) قدرت (۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام (۸) تکوین۔ اشاعہ نے مؤخرہ الذکر کا انکار کیا ہے ان آٹھوں صفات پر تفصیلی گفتگو عنقریب آپ کے سامنے آ رہی ہے۔ ان آٹھ کے علاوہ سب صفات افعال ہیں مثلاً احوال امانت ترزین وغیرہ۔

(۳) موصوف اور صفت میں ترادف کا کوئی قائل نہیں یعنی اللہ اور علم و قدرت و حیات میں ترادف نہیں بلکہ سب کا مفہوم متغایر ہے ورنہ حمل درست نہ ہوتا حالانکہ بالاتفاق حمل درست ہے۔

(۴) اہل سنت و الجماعت نے باب عقائد میں قرآن و حدیث کی روشنی میں جو کچھ کہا ہے وہی قابل تقلید ہے نہ یہاں فلاسفہ کے اتباع کی گنجائش ہے اور نہ صوفیہ کے وہان کی اور نہ معتزلہ کی خرافات کی یہی انسان کا کمال ہے کہ طریقت و سلوک کی لائن جہاں مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہو وہیں محققین اہلسنت و الجماعت کا دامن نہیں چھوٹنا چاہئے۔ حضرت مجدد الف ثانی نے مکتوبات میں اس بات پر بہت زور دیا ہے۔
(۵) فلاسفہ نے صفات الہی کا بالکل انکار کر دیا ہے اور ان احمقوں نے اسی کو کمال سمجھا۔

اور صفات کے قائل ہونی کو منافی توحید سمجھا اور معتزلہ نے صفات کا انکار تو نہیں کیا مگر صفات کو عین ذات قرار دیا یعنی کہا کہ وہ عالم ہے مگر اس میں صفت علم نہیں ہے بلکہ اپنی ذات ہی کی وجہ سے وہ عالم ہے اور یوں ہی جملہ صفات کے متعلق کہتے ہیں تو فلاسفہ اور معتزلہ کے قول کا مابہ الامتیاز واضح ہو گیا اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ فلاسفہ کا انکار صفات کفر ہے اور ان کا یہ عقیدہ ان چار عقیدوں میں سے ایک ہے جنکی وجہ سے انکی تکفیر کی گئی ہے دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ معاد جسمانی کا انکار کر کے معاد روحانی کے قائل ہیں، تیسرا عقیدہ یہ ہے کہ نبوت مکتب ہے اور جو تھا عقیدہ یہ ہے کہ علم باری کا تعلق جزئیات کے ساتھ نہیں ہے، ورنہ ذات باری کے اندر تغیر لازم آئے گا۔

(۶) بالکل صفات کا انکار کر نیوالے فلاسفہ متقدمین ہیں اور متأخرین فلاسفہ جو مسلمانوں کی فہرست میں شمار کئے گئے ہیں جیسے ابن سینا اور فارابی انھوں نے بالکل علم کا انکار نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ وہ صرف کلیات کو جانتا ہے جزئیات کو نہیں جانتا۔

(۷) بار بار یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ باری تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے۔ کرامیہ ایک فرقہ ہے وہ اللہ کو محل حوادث مانتا ہے اور حافظ ابن تیمیہ بھی یہاں جوک گئے ہیں جیسے دیگر مسائل میں انھوں نے سٹھو کر کھائی ہے اور جمہور سے اختلاف کر بیٹھے ہیں جیسے کیا رنگی تین طلاق کے مسئلہ میں نیز مناجات بعد از طہارۃ المکتوبہ کے بدعت کہنے میں اور ان کے جملہ زلات کو مبرہن کر نیوالے ان کے تلمیذ رشید حافظ ابن قیم ہیں

جو اندھا دھند استاذ کی تقلید کرتے ہیں۔

(۸) اشاعرہ کی تحقیق یہ ہے کہ جیسے ذات باری اور اسکی صفات میں تزاوت نہیں ہو سکتا اسی طرح صفات عین ذات نہیں ہو سکتیں بلکہ صفات کا وجود ذات کے مفہوم سے زیادہ ہے تقفل کے اعتبار سے بھی اور وجود خارجی کے اعتبار سے بھی، وہ دوسری بات ہے کہ صفات باری کا ذات سے انفکاک محال ہے۔

(۹) ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ واجب الوجود ذات باری اور اس کی صفات ہیں اور تقدیر و وجہ سب باعتبار ذات منافی توحید ہے اور صفات قدیمہ کا تکثر وحدت ذاتی کے منافی نہیں ہے۔

(۱۰) اس سے پہلے مصنف صفات سلبیہ کا ذکر فرما رہے تھے، یہاں سے صفات ثبوتیہ کا بیان کرتے ہیں۔ ہم نے ساری تفصیل اٹھائے عرض کر دی کہ مطالب کے سمجھنے میں کچھ کوتاہی نہ رہے اور کسی قسم کا غلط نہ ہو۔ اور بعض جگہ شارح کے کلام میں لفظ ہر جھول ہے اس سے غلط فہمی نہ پیدا ہو سکے۔ اب آگے شارح کا کلام ملاحظہ ہو۔

لَمَّا ثَبَتَ مِنْ أَنتَ تَعَالَى عَالِمٌ قَادِرٌ حَقٌّ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَمَعْلُومٌ أَنَّ كُلًّا مِنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى زَائِدٍ عَلَى مَفْهُومِ الْوَاجِبِ وَلَيْسَ الْكُلُّ الْفَاعِلُ مَرَادِفًا وَأَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ عَلَى الشَّيْءِ يَقْتَضِي ثُبُوتَ مَا خِذَ الْأَشْتِقَاقُ لَهُ فَبُتَّ لَهُ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَوَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ۔

ترجمہ

اسوجہ سے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر حقی وغیرہ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دال ہے جو واجب کے مفہوم پر زائد ہے اور یہ تمام کے تمام الفاظ مترادف نہیں ہیں اور کسی شئی پر مشتق کا صدق اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کو مقتضی ہے تو اس کے لئے علم و قدرت اور حیات وغیرہ کی صفت ثابت ہوتی ہے۔

تشریح

یہاں سے علامہ سعد الدین تفازانی اُس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر فرماتے ہیں (۱) دلائل نقلیہ و عقلیہ سے اس کا عالم و قادر وحی وغیرہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ یہ تمام صفات ایسے معنی پر دلالت کرتی ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد علیحدہ اور جدا گانہ ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی کہ سمیع و بصیر وغیرہ ہونا صرف ایک صفت نہیں بلکہ مختلف صفات ہیں۔ اچھا۔ اگر عالم و قادر اور وحی اور سمیع وغیرہ کو واجب سے زائد نہ مانا جائے بلکہ سب کو ایک ہی کہا جائے کہ واجب الوجود اور یہ صفات بعینہ ایک ہیں تو خرابی لازم آئیگی اور وہ یہ کہ ان صفات کا اطلاق ذات تعالیٰ پر درست نہ ہوگا ورنہ حمل الشیء علی نفسہ لازم آئیگا حالانکہ حمل درست سے جس سے عدم اتحاد ثابت ہوتا ہے۔

تنبیہ: شارح نے یہ دلیل صفات کی زیادتی پر بیان کی ہے اگرچہ مقام اسکو مقتضی تھا کہ صفات کا اثبات کیا جاتا ہے مگر انھوں نے مشائخ کا اتباع کرتے ہوئے ایسا کیا کیونکہ صفات کی زیادتی کا انکار صفات کا انکار ہے (۲) ولیسر الکمل الفاظاً متزاداً فتاً "یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر علم و قدرت مثلاً عین ذات ہوں تو علم و قدرت کا مفہوم ایک ہو گا جس سے ان دونوں کا ترادف لازم آئیگا۔ پھر عالم و قادر کا ترادف لازم آئیگا اور ترادف باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ اس کیلئے صفات مختلفہ ثابت ہیں۔

تنبیہ: شارح کی دونوں دلیلوں میں جھول ہے، دوسری دلیل میں یہ خامی ہے کہ فزنی مخالف بھی صفات کے ترادف کا قائل نہیں ہے اور پہلی دلیل میں یہ خامی ہے کہ صفت کے مفہوم کا مفہوم واجب پر زائد ہونا اسکو محتلم نہیں کہ وہ واجب کی صفت حقیقہ ہی ہو۔ اس لئے کہ وجود اور وحدت مثلاً مفہوم واجب پر ایک زائد مفہوم ہے تو ان دونوں میں ترادف نہیں ہے اس کے باوجود بھی وحدت و وجود صفت حقیقہ نہیں ہے بلکہ وجود و وحدت اولیت و آخرت کے مثل وصف اعتباری ہیں (۳) وان صدق المشتق علی الشئ انہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لخصوص سے ذات باری کا عالم و قادر ہونا ثابت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس ذات پر مشتق کا اطلاق ہو گا تو اس ذات کیلئے مشتق کا ماخذ یعنی اس کا مبداء بھی ضرور ثابت ہو گا تو جب وہ عالم ہے تو اس کا مبداء یعنی علم اس کیلئے ضرور ثابت ہو گا۔ لہذا ثابت ہوا کہ اس کے لئے علم و قدرت اور حیات ثابت ہیں۔

لَا كَمَا يَزَعُ الْمُعْتَزِلُ أَنَّهُ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهُ وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَانَّهُ
مَحَالٌّ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا اسْوَدَ لَا سَوَادَ لَهُ وَقَدْ نَطَقْتَ النُّصُوصُ بِثُبُوتِ عِلْمِهِ
وَقُدْرَتِهِ وَغَيْرِهِمَا وَدَلَّ صِدْقُ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ عَلَى وَجُودِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ لَا
عَلَى مَجْرَدِ تَسْمِيَتِهِ عَالِمًا وَقَادِرًا

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا گمان ہے کہ وہ ایسا عالم ہے جس کیلئے علم نہیں ہے اور ایسا قادر ہے جس کیلئے قدرت نہیں ہے وغیرہ اس لئے کہ یہ تو کھلا ہوا محال ہے ہمارے اس قول کے درجہ میں کہ وہ ایسا اسود ہے جس کیلئے سیاہی نہیں ہے حالانکہ لخصوص ناطق ہیں اس کے علم و قدرت وغیرہ کے ثبوت پر اور مضبوط افعال کا صدور اس کے علم و قدرت کے وجود پر دال ہے نہ کہ اس کے محض عالم و قادر نام رکھنے پر۔

تشریح: شارح اس سے پہلے اثبات صفات پر تین دلیلیں قائم کر چکے ہیں۔ اب معتزلہ کی تردید کرنا

جاتے ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہے مگر اس میں صفت علم نہیں ہے، قادر تو ہے مگر صفت قدرت اس میں نہیں ہے، سمیع تو ہے مگر صفت سمیع کا وجود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان سے کوئی پوچھے کہ جب صفت علم کا وجود نہیں ہے تو پھر اسکو عالم کیوں کہتے ہو، یہ تو ایسے ہی ہو گیا کہ فلاں چیز کالی تو ہے مگر اس میں سواد اور کالا پن نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ بات قطعی باطل اور غلط ہے جس کے البطلان پر دلائل کا تذکرہ توضیح اوقات سے زائد حیثیت نہیں رکھتا مگر شارح پھر بھی یہاں دو دلیل ذکر کرتے ہیں اول نقلی اور دوسری عقلی۔ وقد لقطت الخ یہ نقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصوہ قطعیہ میں بالکل اور غیر مبہم الفاظ میں صفات باری کو ثابت کیا گیا ہے مثلاً ان اللہ علیم قدر۔ اس لئے یقینی طور سے اثبات کا قائل ہونا پڑیگا۔

وَدَلَّ صِدْقَ الْأَفْعَالِ الْمُتَعَقِّقَةِ الخ یہ دلیل عقلی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دنیا کا اتنا عظیم کارخانہ کون چلا رہا ہے؟ افعال و اعمال میں اتقان اور محکم ہر قسم کے لوچ نقص اور کمی سے پاک کس نے رکھی؟ اور کارخانہ حیات کا مالک و قائد کون ہے؟ یقیناً ان چیزوں کو دیکھ کر عقل سلیم ایسی ذات تجویز کرتی ہے جس میں جملہ صفات کمالیہ ہوں اور جو ہر قسم کے نقص سے منزہ ہو اس میں ایک طرف اگر حیات ہو تو دوسری طرف قدرت بھی ہونی چاہئے اگر وہ صفت علم سے متصف ہو تو علم کے تمام ذرائع اسکے قبضہ و تصرف میں ہوں وہ سمیع بھی ہو اور بصیر بھی یعنی وہ تمام صفات کمالیہ کا مجموعہ ہو ورنہ اتنا بڑا نظام نہ چل سکتا ہے اور نہ اس کا وجود متصور ہو سکتا ہے اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ مذکورہ خیال برہمی البطلان ہے۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرۃ التوہ من جملة کیفیات والملکات لما صرح بہ مشائخنا من ان اللہ تعالیٰ حی و لم یزل یلین بعض ولا مستحیل البقاء واللہ تعالیٰ عالم و لم یزل شامل لیس بعض ولا مستحیل البقاء ولا ضروری ولا ملکب و کذا فی سائر الصفات بل النزاع فی انہ کما ان للعالم متاعلاً ہو عرضی قائم بہ زائد علیہ حادث فہل لصانع العالم علم ہو صفة ازلیة قائمہ بہ زائد علیہ و کذا جمیع الصفات فانکرہ الفلاسفة والمعتزلۃ۔

ترجمہ

اور نزاع (جھگڑا) اس علم و قدرت کے اندر نہیں ہے جو بخلہ کیفیات اور ملکات حادثہ کے ہے بوجہ اس کے جس کی ہمارے مشائخ نے تصریح کی ہے یعنی اس کی کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کیلئے حیات ازلہ سے جو نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کا علم ازلہ سے جو شامل ہے (ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور نہ ضروری ہے نہ التسابی ہے اور ایسے ہی تمام صفات میں بلکہ نزاع اس میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی عالم کیلئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے تو کیا صانع عالم کیلئے ایسا ہی علم ہے جو صفت ازلہ ہو اسکی ذات

کے ساتھ قائم ہوں ذات پر زائد ہو اور ایسے ہی تمام صفات کا تو فلاسفہ اور معتزلہ نے انکار کیا ہے۔

تشریح

دس مقدمات مذکورہ ذہن نشین رکھتے دوسرے یہ بات سمجھتے کہ یہاں صفت کا جو لفظ بار بار آ رہا ہے اُس کے کیا معنی ہیں؟ اس کو آسان الفاظ میں حالات کہہ سکتے ہیں اور حالات کا مفہوم ہوتا ہے وہ چیز جو متغیر ہو اور انقلاب پذیر ہو۔ علمی انداز میں شارح نے بتایا کہ صفات کیفیات اور ملکات کو کہتے ہیں۔ ملکہ اس کیفیتِ راسخہ کو کہتے ہیں کہ جو راسخہ کے بعد مشکل سے زوال پذیر ہو اس کے بالمقابل حال آئس ہے اور شارح کے کلام میں کیفیات سے حال ہی مراد ہے یہ متیشتر الزوال ہوتا ہے۔ ملکہ کی مثال مدرسین کا علم ہے اور حال کی مثال طلبہ کا علم ہے تو کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ ملکات اور کیفیات کا نام صفات ہے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں جن کا تغیر ظاہر ہے، جب یہ تفصیل ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے کہ معتزض اعتراض کرتا ہے کہ علم و قدرت وغیرہ من جملہ حالات و کیفیات کے ہیں اور آپ انکو باری عزائم کیلئے ثابت کرنے کے درپے ہیں تو آپ کا یہ اقدام درست نہ ہو گا کیونکہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ تو حادث ہیں تو اگر اللہ تعالیٰ کیلئے انکو ثابت کیا جائیگا تو اس کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا و ہونترہ عن ذلک۔

جواب۔ تفصیل جواب کی یہ ہے کہ ہمارا اور فرتق مخالف کا جھگڑا اختلاف اس معنی کے اعتبار سے نہیں جو آپ نے ذکر کئے ہیں اسلئے شارح متکلمین کی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اسکی صفت حیات ہے اور ایسی حیات جوازلی ہے جس کا وجود اور بقاء محال نہیں بلکہ ضروری ہے اسی طرح انکی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کیلئے صفت علم ہے اور وہ علم لئی ہے کلیات و جزئیات سب کو شامل اور محیط ہے اور وہ علم ضروری ہے یعنی بدیہی اور نہ ملقب یعنی کسی اور نظری، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علم ضروری اور نظری علم حصولی کی اقسام ہیں اور علم باری حصولی نہیں بلکہ ذاتی اور ضروری ہے و لکن ذاتی سائر الصفات، پس ثابت ہوا کہ اللہ کا علم چونکہ حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اس لئے معتزلہ اور متکلمین کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس قدرت و علم اسکے لئے ثابت ہیں بلکہ اختلاف ایک دوسری چیز میں ہے وہ یہ کہ آیا یہ صفات یعنی علم وغیرہ جیسا کہ ہمارے ساتھ قائم ہوتی ہیں مگر حادث ہوتی ہیں اور ہمارے وجود پر زائد ہوتی ہیں تو کیا وہ صفات جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں وہ ازلی وابدی ہونیکے ساتھ ساتھ ہماری صفات کے مانند ذات باری پر زائد ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے نفس اثبات میں معتزلہ کا ہم سے کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ فلاسفہ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ صفات ذات باری سے زائد اور علیحدہ کوئی چیز نہیں ہیں۔

و زعموا ان صفاتہ علی ذاتہ بمعنی ان ذاتہ لیستی باعتبار التعلق بالمعلومات
عالمًا وبالمدورات قادرًا المغير ذلک فلا یلزم نکلث فی الذات ولا تعدد فی القدماء والواجبات

ترجمہ

اور انھوں نے گمان کیا ہے کہ اسکی صفات بعینہ اسکی ذات ہے اس معنی کو کہ اسکی ذات کا معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم نام رکھا جاتا ہے اور مقدرات کیساتھ (تعلق کے اعتبار سے اس کا نام) قادر ہے وغیرہ تو نہ ذات میں تکثر لازم آئیگا اور نہ قدام اور واجبات کے اندر تعدد

تشریح

یعنی یہ فرق مخالف دھوکہ کھا گیا ہے اور اس نے اثبات صفات کو منافی توحید سمجھا اسلئے انھوں نے کہا کہ ذات و صفات ایک ہیں یعنی صفات ذات کے علاوہ کوئی چیز نہیں بلکہ فقط

ذات باری ہے تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے اسی کا نام کبھی قادر ہوتا ہے اور کبھی عالم وغیرہ اور انھوں نے کہا کہ اس طرح کہنے سے نہ ذات قدیمہ کا تکثر لازم آئیگا اور نہ قدام اور وجہاں کا تکثر لازم آئیگا اور اگر اشاعرہ کا قول اختیار کیا جائے تو وجہاں کا تعدد لازم آتا ہے۔ شارح آگے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

وَالْجَوَابُ مَا سَبَقَ مِنْ أَنَّ الْمُسْتَقِيلَ تَعْدُدُ الذَّوَاتِ الْقَدِيمَةِ وَهُوَ غَيْرُ لَازِمٍ وَيَلْزَمُكُمْ كَوْنُ الْعِلْمِ مِثْلًا قُدْرَةً وَخَلْقًا وَعَالَمًا وَحَيًّا وَقَادِرًا أَوْ صَانِعًا لِلْعَالَمِ وَمَعْبُودًا لِلْخَلْقِ وَكَوْنُ الْوَاجِبِ غَيْرِ قَائِمٍ بِذَاتِهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَحْكَاتِ۔

ترجمہ

اور جواب وہ ہے جو ماقبل میں گذر چکا یعنی یہ کہ محال ذات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آتا اور تمہارے قول پر لازم آتا ہے مثلاً علم کا قدرت اور حیات اور عالم اور حیا اور قادر اور

تشریح

صانع عالم اور مخلوق کا معبود ہونا اور واجب کا اپنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہونا اسکے علاوہ دوسرے محالات۔ شارح اشاعرہ کی وکالت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صفات کو زائد علی الذات تسلیم کرنے پر معتزلہ نے تعدد قدام اور وجہاں کا لزوم بتلایا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں

ہیں (۱) ذات قدیمہ کا تعدد (۲) صفات قدیمہ کا تعدد۔ اول محال ہے نہ کہ ثانی اور صفات کو زائد علی الذات ماننے میں اول لازم نہیں آتا جو محال ہے بلکہ ثانی پایا جاتا ہے جو جائز ہے فلا اشکال فیہ شارح فرماتے ہیں

کہ اے معتزلہ تم ہمارے مذہب پر کیا اعتراض کرو گے ہم تمہارے اوپر اعتراض کرتے ہیں دم ہو تو جواب دو وکیلکم پہلاً اعتراض :۔ جب تمام صفات عین ذات ہیں تو اس وقت یہ خرابی لازم آئیگی کہ بعض

صفات کا دوسری بعض کے ساتھ القاف لازم آئیگا اور اس وقت یہ ضروری ہوگا کہ صفات کا ایک دوسرے پر حمل صحیح ہو مثلاً یہ کہنا صحیح ہو کہ علم قدرت ہے علم حیات ہے علم عالم ہے علم قادر ہے وغیرہ کیونکہ جب علم ذات

باری کا عین ہے اور دونوں میں فرق نہیں ہے تو ظاہری بات ہے کہ اس ذات (علم) پر صفات کو حمل کرنا چاہئے۔ اسی طرح دیگر صفات کا حمل بھی صحیح ہونا چاہئے یہ خرابی کیوں لازم آئی؟ کیونکہ اے معتزلہ تم نے صفات کو عین ذات قرار دیا ہے اسلئے اگر اس سے بچنا چاہتے ہو تو فوراً اس خیال باطل سے رجوع کر دو۔

دوسری خرابی — وكون الواجب غير قائم بذاته۔ کیونکہ صفات خود قائم بالذات نہیں نہیں ہوتیں بلکہ کسی کے سہارے ان کا قیام ہوتا ہے مثلاً علم عالم ہی کے ساتھ قائم ہوگا اور معتزلہ نے صفات اور ذات کو متحد قرار دیا ہے اور جب صفات بعینہ ذات اور ذات بعینہ صفات ہیں تو صفات پر ذات کے احکام اور ذات پر صفات کے احکام جاری ہوں گے کیونکہ دونوں عین ہیں تو صفت چونکہ قائم بالذات نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ قائم بالغیر ہوتی ہے اور صفات بعینہ ذات ہے تو یوں کہنا درست ہوگا کہ واجب الوجود قائم بالذات نہیں جو سرسری باطل ہے اگر واجب بھی قائم بالذات نہ ہوگا تو پھر کون ہوگا اور یہ ساری خرابی لازم آ رہی ہے ذات و صفات کے درمیان عینیت کا قول اختیار کرنے سے یہ فلسفی کو فلسفہ میں خدا ملتا نہیں ڈور کو سلجھا رہا ہے پر سر ملتا نہیں

أَزَلَيْتُمْ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْكِرَامِيَّةُ مِنْ أَنَّ لَهَا صفات لکنہا حادثۃ لا مستحالة
قیام الحوادث بذاتہا

ترجمہ

تشریح

(اس کی صفات) ازلیہ ہیں ایسا نہیں ہے جیسے کرامیہ کا گمان ہے کہ اسکی صفات تو ہیں لیکن حادث ہیں۔ حوادث کے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے اسکی ذات کے ساتھ۔
جس طرح اہل حق کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بہت سی صفات کے ساتھ موصوف ہے ایسے ہی ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ وہ صفات ازلی ہیں حادث نہیں ایک فرقہ کرامیہ ہے اسکی عقیدہ یہ ہے کہ صفات کا اثبات تو یقیناً ہے مگر سب کی سب حادث ہیں قدرت کے علاوہ اور انکی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا تعلق حوادث سے ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کسی چیز کو جانتا ہے، سنتا ہے، بولتا ہے، دیکھتا ہے تو اس کے تعلق کیلئے معلوم، مسموع، مخاطب اور مبصر کی ضرورت ہے اور یہ ظاہرات ہے کہ یہ اشیاء مذکورہ نہ ہمیشہ سے ہیں اور نہ ہمیشہ رہیں گی یعنی انکو ازلی وابدی کہنا محال ہے لہذا جب صفات کا تعلق ان حوادث کے ساتھ ہوگا تو صفات کا قیام بھی ازلی وابدی نہ ہوگا اسلئے اسفہوں نے کہا کہ صفات حادث ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ ان کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں ہو سکتا اور کرامیہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صفت کے تعلق کا حدوث نفس صفت کے حدوث کو مستلزم نہیں کمالا یخفی فلا اشکال فیہ۔

قائمتہ بذاتہ ضیوۃ انہ لا معنی لصفة الشئ الا ما یقوم بہ لا کما یزعم المعتزلۃ
من انہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرہ لکن مرادہم نفی کون الکلام صفة لہ لا اثبات
کونہ صفة لہ غیر قائم بذاتہ۔

ترجمہ

اور اسکی صفات ازلیہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کوئی معنی نہیں شیئی کی صفت کے مگر جو اس کے ساتھ قائم ہوں ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ مکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن انکی مراد کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے نہ کہ کلام کو اس کی ایسی صفت بنا کر ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

تشریح

یعنی اللہ تعالیٰ کی تمام صفات اسی کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ جب کسی شیئی اور ذات کی کوئی صفت ہوگی تو اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ وہ صفت قائم نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی شیئی کی صفت کے معنی ہی یہ ہوتے ہیں کہ وہ صفت اس شیئی کے ساتھ قائم ہے اسی بنا پر اسکو صفت کہا جا رہا ہے ورنہ صفت نہ کہتے تو مکالم ہوا کہ صفات باری اسی کے ساتھ قائم ہیں اس کے برعکس معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے مگر یہ صفت کلام باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ یعنی لوح محفوظ یا جبریل یا پیغمبر کے ساتھ۔

اس مقام پر شارح پر ایک اعتراض کیا گیا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی تم نے یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفات باری کو عین ذات مانتے ہیں علیحدہ سے صفات کو تسلیم نہیں کرتے مگر یہاں جو بات آپ نے بتائی ہے کہ لاکھائیں معتزلہ الخ اس سے تو اس کے برعکس یہ مفہوم ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کو ذات سے علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں تو آپ کی دونوں باتوں میں تعارض ہو گیا؟ جواب دیتے ہیں لیکن مراد ہم اللہ کے میاں معترض صاحب! تمہاری بات صحیح ہے مگر ان کا مذہب وہی ہے جو ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے رہ گیا ان کا یہ قول مذکور جس سے انکی طرف سے اثبات صفت کلام مفہوم ہو رہا ہے تو ان کا مقصد اس کلام سے بھی نفی ہے بالفاظ دیگر یہ بھی نفی صفات کا ایک طریقہ ہے لہذا اس سے جو دھوکہ لگتا ہے کہ اثبات صفت کلام مقصود ہے یہ دھوکہ نہ لگنا چاہیے۔

ولمّا تمسکت المعتزلةُ بان في اثبات الصفات إبطال التوحيد لما انهما موجودات
قدیمۃ مغائرۃ لذات اللہ تعالیٰ فیلزم قدم غیر اللہ تعالیٰ وتعدد القدر مآء بل تعدد
الواجب لذاتہ علمی ما وقعت الاشارة اليہ فی کلام المتقدمین والتہیج بہ فی
کلام المتأخرین من أنّ واجب الوجود بالذات هو اللہ تعالیٰ وصفاتہ وقد کفرت
النصارى باثبات ثلثۃ من القدر مآء فما بال الثمانيۃ او اکثر اشار الى الجواب بقوله

ترجمہ

اور جبکہ معتزلہ نے اس طریقہ پر استدلال کیا کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے

اس لئے کہ صفات وہ موجود است قدیمہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغائر ہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماہ کا تعدد لازم آتا ہے بلکہ واجب لذاتہ کا تعدد لازم آتا ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب متقدمین کے کلام میں اشارہ واقع ہے اور جسکی تصریح ہے متأخرین کے کلام میں یعنی یہ کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں حالانکہ نصاریٰ کی تکفیر کی گئی ہے تین قدماہ کے اثبات سے۔ تو آٹھ یا اس سے زیادہ کا کیا حال ہوگا، تو مصنف نے اپنے اس قول سے (جو بعد میں آرہا ہے) جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تشریح

بعد میں جو مصنف کا متن آرہا ہے یہ اس کی تمہید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عبارت آئندہ معتزلہ کی جانب سے ہونیوالے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اے اہلسنت وجماعت تم بقول اشاعرہ سات، اور بقول ماتریدہ آٹھ صفات مانتے ہو اور ان کو ذات پر زائد بھی مانتے ہو جس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان صفات میں بھی مغائرت اور ذات و صفات میں بھی مغائرت ہے اور ساتھ ہی ساتھ تم ان صفات کو واجب الوجود بالذات بھی مانتے ہو جب انکو واجب لذاتہ مان لیا اور ذات سے مغائر مان لیا تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماہ کا تعدد لازم آتا ہے حالانکہ نصاریٰ نے تین قدماہ ثابت کئے ہیں جس کی وجہ سے انکی تکفیر کی گئی اور تم نے تو بجائے تین کے آٹھ قدماہ کو مانا ہے تو تمہارا کیا حال ہوگا؟ تکفیر کے مستحق ہو گے یا نہیں؟ مصنف نے اگلے متن سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

تنبیہ: یہاں ایک بات عرض کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ بعض لوگوں کو دھوکہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کا علم جزئیات کثیرہ متغیرہ کے ساتھ کیسے متعلق ہو سکتا ہے جبکہ اس میں جمع بین الاضداد ہے؟

جواب: جیسے یہ جائز ہے کہ ایک شخص وقت و احد میں کلمہ کو مع انکی اقسام متباہتہ و احوال متغائرہ و اعتبارات متفادہ جان لے۔ وہ اس وقت میں کلمہ کو اسم و فعل و حرف اور ثلاثی اور رباعی معرب اور مبني، متمکن اور غیر متمکن، منصرف اور غیر منصرف، معرفہ اور نکرہ، ماضی اور مستقبل، امر و نہی سبھی احوال و اقسام کے ساتھ جان سکتا ہے اور اس کے لئے جائز ہے کہ یوں کہے کہ میں کلمہ کے اندر بیک وقت ان اقسام و اعتبارات کو دیکھتا ہوں۔ تو جب جمع الاضداد علم ممکن کے اندر درست ہے تو علم واجب کے اندر مستبعد ہونیکا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟

وہی لاہو ولا غیرہ یعنی صفات اللہ تعالیٰ لیست عین الذات ولا غیر الذات
فلا یکلزم قدم الغیر ولا تکثر فی القدماء

ترجمہ

اور صفات نہ ذات باری ہیں اور نہ اس کا غیر ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ عین ذات ہیں

اور نہ غیر ذات، تو نہ غیر کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور نہ قدر مار کا تکثر لازم آئیگا۔

تشریح

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ اول معتزلہ اور فلاسفہ کا اور ثانی کرامیہ کا مسلک ہے یعنی فریق اول عینیت کا اور ثانی غیریت کا قائل ہے اور اور ہم دونوں کا انکار کرتے ہیں۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر اول قول اختیار کیا جائے تو اسم و صفت کے درمیان ترادف لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اور اگر دوسری صورت اختیار کی جائے تو صفات کو یا تو قائم بالذات مانو گے یا اللہ کے علاوہ کسی دوسری ذات کے ساتھ قائم مانو گے اور دونوں صورتیں باطل ہیں اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا مذکورہ دونوں قول باطل ہوئے اور سہارا قول ثابت ہو گیا کہ لاہو ولا غیرہ۔

بہر حال جب صفات کو عین ذات نہیں مانا تو نہ قدر مار متغائرہ کا تکثر لازم آئیگا اور نہ غیر اللہ کا قدیم ہونا تو لازم آئے گا۔

تنبیہ

ہی۔ کامر حج صفات ہے اور ہو اور غیرہ کی ذہنی ضمیر کا مرجع ذات ہے عین نہ ہونیکا یہ مطلب ہے کہ تو دونوں کا مفہوم متغائر ہے متحر نہیں ہے اور غیر ہونیکا مطلب یہ ہے کہ صفات ذات سے منفک اور جدا ہو کر نہیں باقی جائیں گی۔

تنبیہ

ملا علی قاری نے شرح الفقہ الاکبر میں لکھا ہے تمام صحابہ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین وغیرہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کی ہر صفت نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات، ملاحظہ ہو حاشیہ بر اس مگر یہ ارشاد تسامح ہے بلکہ صحابہ اور تابعین نے اس مسئلہ پر کوئی کلام نہیں کیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس بات میں کچھ ارشاد نہیں فرمایا، نیز کتاب و سنت میں اس مسئلہ سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا اسلئے بعض اکابر سے منقول ہے کہ مومن کھیلے یہ اعتقاد کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے عینیت اور غیریت کی بحث میں نہ پڑے بلکہ اس کا ترک اولیٰ و افضل ہے بہر حال جب صفات کو غیر ذات نہ مانا جائے تو مذکورہ کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

وَالنَّهَارُ وَإِنْ لَمْ يَصْحُوا بِالْقَدَمَاءِ الْمَتَغَاثِرَةِ لَكِنْ لَزِمَهُمْ ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ اثْبَتُوا
الْأَقَانِيمَ الثَّلَاثَةَ هُوَ الْمَوْجُودُ وَالْعِلْمُ وَالْحَيَوَةُ وَسَمَوْهَا الْأَبَ وَالْأَبْنَ وَرُوحَ الْقُدُسِ
وَزَعَمُوا أَنَّ الْقُدُسَ قَدْ انْتَقَلَ إِلَى بَدَنِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَجُوزُوا وَالْإِنْكَالُ
وَالْإِنْتِقَالَ فَكَانَتْ ذَوَاتٍ مُتَغَايِرَةً

ترجمہ

اور نصاریٰ نے اگرچہ قدر مار متغائرہ کی تصریح نہیں کی لیکن یہ بات انکو لازم آتی ہے اسلئے کہ انھوں نے اقامتِ ثلاثہ (تین اصولوں کو) کو ثابت کیا ہے جو وجود اور علم اور حیات ہیں اور انھوں نے انکا امام اب اور ابن اور روح القدس رکھ لیا ہے اور انھوں نے گمان کیا ہے کہ اقنومِ علم عیسیٰ کے بدن کی جانب منتقل

ہو گیا ہے تو انہوں نے الفکاک و انتقال کو جائز قرار دیا تو اقا نیم ذوات متغائرہ ہو گئے۔
تشریح یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نصاریٰ نے قدما بر متغائرہ کی کہیں صحت نہیں کی تو پھر انکو کافر کیوں کہا گیا؟

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات صحیح ہے کہ انہوں نے قدما بر متغائرہ کی کہیں تصریح نہیں کی مگر ان کے عقائد و اشارات اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قدما بر متغائرہ (ثلثہ) کے قائل ہیں اور اس طرح انکا عقیدہ یہ ہے کہ تین اقنوم ہیں وجود علم حیات اور وہ اول کو اب اور ثانی کو ابن اور تیسرے کو روح القدس کہتے ہیں اول سے مراد اللہ تعالیٰ اور ثانی سے حضرت عیسیٰ اور ثالث سے حضرت جبریل۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ سے منتقل ہو کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف چلا آیا تو غور کیجئے کہ انہوں نے ایک اقنوم یعنی علم کو باری تعالیٰ سے منسلک تسلیم کیا، اور اقنوم ابن کی طرف منتقل مانا تو گویا انہوں نے انتقال کو جائز کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ تینوں چیزیں متغائر ہیں اور یہ تینوں ذات بھی ہیں کیونکہ انتقال ذات ہی کا ہوتا ہے صفات کا نہیں۔

تنبیہ: - اقنوم جمع اقا نیم، یہ سریانی کلمہ ہے جو بقول بعض بمعنی صفت، اور بقول بعض بمعنی اصل ہے اور عیسیٰ عبرانی زبان میں الیشوع کے معنی میں ہے جس کے معنی مبارک کے ہیں (وفیہ اقوال آخر) نصاریٰ کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے "مَنْ النّصاری الی اللہ" کے جواب میں "نَحْنُ النّصارِی اللہ" کہا تھا (وفیہ اقوال آخر)

ولقائل ان یمنع توقفت التعدّد والتکثر علی التّغایرِ بمعنی جواز الانفکاک للقطع بانّ مراتب الاعداد من الواحد والاثین والثلثۃ الی غیر ذلک متعدّدة مثلثۃ مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغایر کلّ وایضاً لا یتصور نزاع من اهل السنۃ فیکثرة الصفات وتعدّدھا متغایرة کانت او غیر متغایرة

ترجمہ اور قائل کو حق ہے کہ وہ منع کرے تعدد اور کثرت کے موقوف ہونے کو اس تغایر پر جو جواز انفکاک کے معنی میں ہے۔ اس بات کے یقینی ہو سکی وجہ سے کہ مراتب اعداد ایک اور دو اور تین سے اس کے غیر تک متعدد و کثیر ہیں باوجودیکہ ان میں سے بعض بعض کا جزو ہے اور جزو کل کے مغایر نہیں ہوتا اور نیز صفات کی کثرت و تعدد کے باریک المہنت کی جانب سے کوئی نزاع متصور نہیں خواہ صفات متغایر ہوں یا غیر متغایر مصنف نے مقررہ کے اعتراض کا جواب لاہود لا غیرہ سے دیا ہے جسکی تفصیل گذر چکی۔ یہاں سے شارح اسی جواب کو کمزور ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مصنف نے جو جواب دیا تھا اس کا حاصل

یہ تھا کہ تعدد اور کثرت اس وقت ہوتا ہے جبکہ صفات اور ذات میں تغایر ہو لیکن یہاں معترض اعتراض کر سکتا ہے

کہ تغایر اور انفکاک نہ ہونیکے باوجود ہم آپ کو تکثر و تعدد دکھا سکتے ہیں۔ مثلاً مراتب عدد کو لے لیجئے آسانی اور تفہیم کے لئے ایک دو تین سے دس تک چلے جائیے تو دیکھیے مراتب عدد یعنی دس میں تعدد اور تکثر ہے یعنی ان میں سے ہر ایک مستقل عدد ہے ایک بھی مستقل عدد ہے اور دو بھی و لکڑا، لیکن اس تعدد کے باوجود یہاں تغایر نہیں پایا جاتا اسلئے کہ ان میں سے بعض دوسرے کا جز رہے مثلاً آٹھ نو کا جز رہے سات آٹھ کا جز رہے وغیرہ۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جز واد کل میں مغایرت نہیں ہوتی (یعنی جز وکل سے منفک نہیں ہوتا اور نہ کل کل نہیں رہے گا) مگر یہاں عدم تغایر کے باوجود تکثر ہے جبکہ آپ کا کہنا ہے کہ تکثر اور تعدد اس وقت ہوگا جب تغایر ہوا اسلئے آپ کا جواب درست نہیں ہے۔

وَالْإِصْحَاحُ لَا يَتَصِقُّ بِالْمُتَضَاعِفِ - یہ مصنف پر دوسرا اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے لاہو و لا غیو کہہ کر صفات کے عدم تغایر کو ثابت کر کے جو صفات کے عدم تعدد اور تکثر کو ثابت کیا ہے یہ اہلسنت و اجماعت کی تصریحات کے خلاف ہے کیونکہ انکی تصریح ہے کہ صفات میں تکثر ہے اور وہ سات یا آٹھ ہیں (کلام) لہذا مصنف کا یہ جواب جواہر میں نے دیا ہے غلط اور بے محل ہے، بلکہ اس اعتراض کا جوا چھا جواب ہے وہ وہی ہے جو ما قبل میں گزر چکا ہے، مزید اور بھی سنئے !

فَالْأَوَّلَىٰ أَنْ يُقَالَ الْمُسْتَحِيلُ تَعْدُدُ ذَوَاتٍ قَدِيمَةٍ لَا ذَاتَ وَصِفَاتٍ -

پس اولیٰ یہ ہے کہ کہا جائے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے ایک ذات اور چند صفات نہیں (یعنی اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے) ترجمہ

شارح کہنا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کا اعتراض مذکور تسلیم کر لیا جائے اور ان کو یہ جواب دیا جائے کہ کہ تعدد کی دو قسمیں ہیں (۱) تعدد فی الذات (۲) تعدد فی الصفات۔ اول جائز نہیں اور ثانی جائز ہے اور یہاں تعدد صفات ہی لازم آتا ہے۔ جائز ہے اس لئے معتزلہ کا اشکال رفع ہو جائے گا۔

وَأَنْ لَا يَجْتَرَأَ عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةِ الوجودِ لِذَاتِهَا بَلْ يُقَالُ هُوَ وَاجِبٌ لَا غَيْرَهَا بَلْ لَهَا لَيْسَ عَيْنُهَا وَلَا غَيْرَهَا أَعْنَى ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَقْدَسُ وَيَكُونُ هَذَا أَمْرًا مِنْ قَالَ وَاجِبَ الوجودِ لِذَاتِهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ يَعْنِي أَنَّهَا وَاجِبَةٌ لِذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالَى وَتَقْدَسُ وَأَمَّا فِي نَفْسِهَا فَهِيَ مُمْكِنَةٌ وَلَا اسْتِحَالَةً فِي قَدَمِ الْمُمْكِنِ إِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيمِ وَاجِبًا بِهِ غَيْرَ مُفَصَّلٍ عَنْهُ فَلَيْسَ عَلَى الْقَدِيمِ إِلَهًا حَتَّى يُلْزَمَ مِنْ وَجُودِ الْقَدَمَاءِ وَجُودُ الْإِلَهَةِ -

ترجمہ

(اور اولیٰ یہ ہے) کہ جرأت نہ کی جائے صفات کے واجب الوجود لذا تمہا کہنے پر بلکہ کہا جاتے کہ یہ واجب ہیں اپنے غیر کیوجہ سے نہیں بلکہ اس کی ذات کیوجہ سے جو نہ انکاعین ہے اور نہ غیر، مراد لیتا ہوں میں اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات کو اور بہر حال بذات خود صفات ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جبکہ ممکن قدیم کی ذات کے ساتھ قائم ہو اس کیوجہ سے واجب ہو اس سے جلانہ ہو سکے تو ہر قدیم معبود نہیں یہاں تک کہ قدام کے وجود سے چند معبودوں کا وجود لازم آجائے۔

تشریح

اس عبارت کا عطف فالاولیٰ کے بعد جو ان یقال گذرا ہے اس پر ہے یعنی یہ بھی فالاولیٰ کی خبر ہے معتزلہ نے اشاعرہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا تھا فیلزم قدم غیث اللہ تعالیٰ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاتہ اور اشاعرہ نے ان کے اس اعتراض کو تسلیم کر کے جواب دینا شروع کر دیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ اشاعرہ نے صفات کو واجب لذاتہ مان لیا اس پر شارح فرماتے ہیں کہ اے اشاعرہ بھائیو! آپ نے کس جرأت اور بے باکی کے ساتھ اعتراض کو تسلیم کر لیا اور صفات کو واجب لذاتہ کہہ دیا آپ کو یہ مشورہ دیا جاتا ہے کہ ایسی جرأت نہیں کرنی چاہئے اور اگر کہیں کسی محقق کی عبارت توہم ملے تو اس میں تاویل کرنی چاہئے لہذا صفات باری واجب تو ہیں مگر واجب لذاتہ نہیں بلکہ واجب للغير ہیں یعنی بذات خود تو صفات الہی ممکن ہیں مگر باری تعالیٰ کیلئے ان کا ثبوت ضروری ہے۔ اور واجب ہے تو واجب الوجود کیلئے ثبوت کے اعتبار سے صفات کے اندر وجوب متحقق ہو گیا مگر یہ وجوب ذاتی نہیں بلکہ غیر کیلئے ہے یعنی اس ذات کیلئے یہ صفات واجب ہیں جو نہ ان کا عین ہے اور نہ غیر۔ اور مشائخ کرام جیسے حمید الدین الصہریری وغیرہ کے کلام میں جو تصریح ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ اور اس کی صفات ہیں۔ ان کے کلام میں بھی یہی تاویل کر لینی چاہئے۔ شارح نے توجیہ تو بہت عمدہ پیش کی ہے مگر بعض متکلمین کا کلام اس تاویل کا تحمل نہیں کر سکتا۔

و لا استقالة فی قدم الممكن الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ سائل سوال کرتا ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو جب آپ نے صفات کو ممکن مان لیا تو اس کا حادث ہونا بھی لازم آئے گا حالانکہ اشاعرہ میں سے اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات باری ممکن ہونیکے باوجود حادث نہیں ہیں اس لئے کہ اگر کوئی ممکن ذات قدیم کے ساتھ قائم ہوا اور قیام بھی واجب ہونیکے طریقہ پر ہو کہ پھل اس کا اپنے موصوفوں سے انفکاک نہ ہو سکے تو ایسے ممکن کو قدیم اور غیر حادث کہا جائے گا تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکن بھی قدیم ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ اللہ و معبود بھی قدیم ہے مگر اللہ قدیم ہے جس کا قدیم ذاتی ہو جیسے ذات واجب الوجود اور اگر قدیم ذاتی نہ ہو بلکہ غیر کے سبب سے اس میں قدامت آگئی ہو تو ایسا قدیم معبود نہیں ہو سکتا۔

سوال :- جب آپ نے صفات کو ممکن مان لیا تو ان کا حدوث بھی ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تمہارے نزدیک فاعل بالا اختیار ہے تو جب تک ارادہ کا تعلق صفات کے ساتھ نہیں ہوا تو ان پر عدم طاری رہا اور طریق ان عدم منافی قدم ہے لہذا حدوث ہو گیا ہے

جواب :- جملہ مصنوعات کے سلسلہ میں خداوند تعالیٰ فاعل مختار ہے اور صفات کے سلسلہ میں صدور صفات اس سے بالا اختیار نہیں بلکہ بالا ایجاد ہے اور جب بالا ایجاد ہے تو علت تامہ کے ساتھ بغیر کسی تفاد کے محمول کا تحقق ہوگا تو ان پر عدم طاری نہیں ہو لہذا حدوث ثابت نہ ہوا بلکہ قدم برقرار ہے۔

سوال :- آپ نے یہ کیا طریقہ اپنایا کہ یہاں اس سے صفات کے صدور کو بالا ایجاد مانا اور اس کے علاوہ پوری کائنات میں فاعل بالا اختیار مانا ؟

جواب :- وہاں فاعل مختار ماننا صفت کمال ہے اور یہاں بالا ایجاد صدور ماننا صفت کمال ہے اور صفات کمالیہ اس کیلئے ثابت ہیں اور وہ ہر قسم کے عیب و نقص سے بالاتر ہے تو اسکو ترجیح بالا مرجح نہیں کہا جاسکتا۔

تنبیہ :- ہم نے شارح کے کلام وان لایحترآ کا عطف ان یقال پر کیا ہے اور اسی کو قیاس اور کلام کا ربط مقتضی تھے اگرچہ شرح میں اس سے کچھ تعرض نہیں کیا گیا ہے۔

لکن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قدیم بذاته موصوف بصفاته ولا يطلق القول بالقد ماع لئلا يذهب الوهم الى ان كلامها قائم بذاته موصوف بصفات الالهيه.

ترجمہ

لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ قدیم ہے، اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے اور (صفات) پر قدما کا قول نہ بولا جائے تاکہ وہم اس بات کی طرف

تشییح

نہ جائے کہ ان دونوں میں سے (ذات و صفات) ہر ایک قائم بالذات ہے الوہیت کی صفت سے متصف ہے

یہاں سے شارح ایک شورہ دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ ہماری گذشتہ تقریر سے صفات کا ممکن ہونیکے باوجود قدیم ہونا ثابت ہو گیا، اور یہ بات لوگوں کی زبان زد

ہے کہ معبود قدیم ہی ہوتا ہے تو کہیں ایسا نہ ہو کہ آپ صفات کو قدیم کہیں اور عوام الناس کو یہ وہم ہو جائے کہ چونکہ یہ قدیم ہیں لہذا صفت الوہیت سے بھی متصف ہیں اس لئے عوام الناس کو اس دھوکہ کے اندر پڑنے سے بچانیکے ضروری ہے کہ صفات کو قدیم کہنے سے گریز کیا جائے بلکہ اس کی تعبیر یوں کر دینی چاہئے اللہ قدیم بذاتہ موصوف بصفاته۔

وَلصَّوْبَتِ هَذَا الْمَقَامِ ذَهَبَ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَّاسِفَةُ إِلَى نَفْيِ الصِّفَاتِ وَالْكَرَامِيَّةُ إِلَى نَفْيِ قَدَمِهَا وَالْأَشَاعِرَةُ إِلَى نَفْيِ غَيْرَتَيْهَا وَعَيْنِيَّتِهَا۔

ترجمہ

تشریح

اور اس مقام کے مشکل ہونے کی وجہ سے گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کرنے کی جانب اور کرامیہ صفات کے قدم کی نفی کی جانب اور اشاعرہ صفات کی غیریت و عینیت کی نفی کی جانب یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ کہ صفات زائد علی الذات ہیں یا عین ذات ہیں پھر بر تقدیر اول واجب ہیں یا ممکن۔ یہ بہت دشوار مسئلہ ہے اور اسی دشواری کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کر دیا اور کرامیہ نے ان کے قدیم ہونے کی نفی کر دی اور اشاعرہ نے یوں کہہ دیا کہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ فلاسفہ نے یہ دلیل بیان کی کہ اگر صفات کو ثابت کیا جائے تو پھر دو صورتیں ہوں گی، ان کا صدور یا تو ذات باری سے ہو گا یا غیر سے۔ ثانی صورت باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں واجب کا غیر کے ذریعہ کمال حاصل کرنا لازم آتا ہے وہو محال۔ اور اول صورت اس لئے باطل ہے کہ اس میں واحد حقیقی کا بیک وقت فاعل و قابل ہونا لازم آتا ہے وہو ایضاً محال۔ اور معتزلہ نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ اگر صفات کو ثابت کیا جائے تو دو صورتیں ہوں گی یا تو صفات قدیم ہوں گی یا حادث۔ اول صورت میں تعدد قدما اور ثانی صورت میں اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔

اور کرامیہ نے صفات کو تو مانا مگر حادث مانا تاکہ تعدد قدما لازم نہ آئے اور اشاعرہ کی دلیل گزر چکی ہے اور بعض حضرات نے سکوت اختیار کیا ہے اور اگر کوئی مانع شرعی نہ ہو تو یہی طریقہ احوط ہے۔

فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غير ذلك والافعيناء ولا يتصور بينهما واسطة

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ ظاہر میں رفع نقیضین ہے اور حقیقت میں جمع بین النقیضین ہے اس لئے کہ ایک چیز کا مفہوم اگر وہ دوسری کا مفہوم نہ ہو تو یہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ متصور نہیں ہے۔

تشریح

اشاعرہ نے جو عینیت و غیریت کی نفی کی ہے جس کی ترجمانی ماتن نے بھی لایا ہے وہ لا عین کا ہے فرمائی ہے اس پر اعتراض ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ صفات نہ عین ذات

ہیں اور نہ غیر ذات، یہ تو محال ہے کیونکہ اگر ظاہری اعتبار سے اسکو دیکھا جائے تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور اگر غور و خوض کیا جائے تو نفی عینیت اور غیریت میں ایک اور محال کا انکشاف ہوتا ہے اور وہ اجتماع نقیضین ہے کیونکہ جب صفات باری سے عینیت کی نفی کرتے ہوئے کہا گیا کہ یہ عین ذات نہیں تو اس سے یہ مفہوم ہوا کہ غیر ذات ہیں۔ تو غیریت پائی گئی اور جب کہا گیا کہ غیر نہیں تو سمجھ میں آیا کہ عین ہیں تو عینیت ثابت ہوئی۔ خلاصہ یہ کہ جب عینیت اور غیریت میں سے ایک کی نفی کی جائے گی تو دوسرا زبردستی ثابت ہو جائے گا اور یکے بعد دیگرے دونوں ہی موجود ہوں گے لہذا ثابت ہوا کہ اشاعرہ کے اس قول سے اجتماع نقیضین بھی لازم آتا ہے اور نقیضین کا ارتفاع بھی محال ہے اور اجتماع بھی۔ پھر معترض کہتا ہے کہ عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد نہ ہو بلکہ مغایر ہو گویا معترض یہ کہنا چاہتا ہے کہ عینیت اور غیریت کے درمیان انفصال حقیقی ہے جن میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور ایک کا نہ ہونا ضروری ہے جیسے یہ عدد جفت ہے یا طاق ہے تو یہاں نہ دونوں کا اجتماع جائز ہے اور نہ ارتفاع جائز ہے تو جیسے مثال مذکور میں ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ایسے ہی عینیت اور غیریت کے درمیان بھی کوئی واسطہ ایسا نہیں ہے کہ جہاں دونوں کا اجتماع ہو سکے بلکہ ایک ہو گا تو دوسرا منتفی ہو گا، اور اگر دوسرا ہو گا تو اول منتفی ہو گا۔ شارحؒ نے لان المفہوم من الشئ الخ سے انفصال حقیقی کو ذکر فرمایا ہے۔ آگے شارحؒ اس اعتراض کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

قلنا قد فترنا الخیریت، بكون الموجودین بحیث یقتدّر ویتموّر وجود أحدھا مع عدم الآخر ای ممکن الانفکاک بینھما والعینیت باتحاد المفہوم بلا تفاوت اصلاً فلا یكونان نقیضین بکل یتصور بینھما واسطۃ بان یكون الشئ بحیث لا یكون مفہوماً مفہوم الآخر ولا یوجد بدوئہا کالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات اللہ تعالیٰ وصفاتہ ازلیۃ والعدم علی الازل محال والواحد من العشرۃ یتعیل بقاؤه بدوئہا وبقاؤه بدوئہا اذ هو منها فعدمہا عدمہ ووجودہا وجودہ بخلاف الصفات المحدثۃ فان قیام الذات بدوئہا تلك الصفة المعینۃ متصور فتكون غیر الذات کذا ذکر المشائخ

ترجمہ

ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو وجودوں کے اس طرح ہونیکے ساتھ کی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود مقدر و متصور ہو سکے دوسرے کے عدم کے ساتھ

یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر مفہوم کے متحد ہونیکے ساتھ کی ہے بالکل بغیر کسی فرق کے تو یہ (عینیت اور غیریت) دونوں نقیضین نہ ہونگی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ ایک اس حیثیت پر ہو کہ اس کا مفہوم دوسری کا مفہوم نہ ہو اور نہ اس کے بغیر پائی جائے جیسے جزء مکمل کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور بعض صفات دوسری بعض صفات کے ساتھ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور دس میں سے ایک اس کا (ایک کا) بقا بغیر اس کے (دس کے) اور دس کا بقا بغیر ایک کے اس لئے کہ ایک انہیں دس میں سے ہے تو دس کا عدم واحد کا عدم ہے اور دس کا وجود واحد کا وجود ہے۔ بخلاف صفات محدثہ کے اس لئے کہ ذات کا قیام بغیر صفت معینہ کے متصور ہے، تو ہو جائیں گی (صفات محدثہ) غیر ذات۔ مشارح نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

تشریح

یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غیریت میں انفصال حقیقی ثابت کیا ہے یہ غلط ہے بلکہ ان دونوں میں منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع درست ہوتا ہے جیسے زید دریا میں ہے اور ڈوبا نہیں ہے، تو یہ منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع جائز ہے جیسا کہ بارہا اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ انسان دریا میں ہوتا ہے اور نہیں ڈوبتا، ایسے ہی عینیت اور غیریت میں منع خلو ہے تو دونوں کا اجتماع جائز ہے لہذا ارتفاع واجتماع نقیضین کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ سوال تو صرف انفصال حقیقی میں ہی ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غیریت میں جو تناقض ثابت کیا ہے وہ ثابت نہیں، بلکہ ان کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ کیونکہ مشارح نے غیریت کی تفسیر یوں کی ہے کہ دو چیزوں میں ایک کا تصور بغیر دوسری شئی کے کیا جاسکے یعنی ان دونوں میں امکان انفکاک کا نام غیریت ہے اور عینیت کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ دو چیزوں کے مفہوم میں بالکل تفاوت نہ ہو، اور عینیت و غیریت کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ جب ایک کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہو گئی مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جاسکے تو غیریت کی نفی ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ عینیت ہو نہ غیریت لہذا واسطہ ثابت ہو گیا اور ان دونوں میں تناقض کا قول باطل ہو گیا پس صفات کو لا ہوا یا غیرہ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اب رہ گئی یہ بات کہ وہ کون سی مثالیں ہیں جہاں نہ عینیت ہے اور نہ غیریت تو اس کی شارح نے چند امثلہ نقل فرمائی ہیں۔

کذا الجزء مع الکلی :- یہ پہلی مثال ہے۔ دیکھئے جزء اور کل میں نہ عینیت ہے اور نہ غیریت یعنی جزء مکمل کا غیر بھی نہیں اور عین بھی نہیں اور ان کے درمیان تناقض نہیں بلکہ ایک واسطہ ہے کیونکہ جزء کا مفہوم اور کل اور اس لئے جزء مکمل کا عین نہیں ہو اور چونکہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا یعنی ان میں انفکاک

نہیں ہے تو معلوم ہو کہ جہز مکمل کا غیر بھی نہیں ہے کیونکہ غیریت کے معنی ہیں کہ انفکاک ممکن ہو۔ اور یہاں انفکاک ممکن نہیں ہے۔

وَالصِّفَةُ مَعَ الذَّاتِ :- یہ دوسری مثال ہے کیونکہ موصوف کا مفہوم اور ہے اور صفت کا اور، تو ممکن معلوم ہو کہ دونوں میں عینیت نہیں ہے، اور غیریت اس لئے نہیں کہ صفت بغیر موصوف کے نہیں پائی جاسکتی اس لئے کہ صفت نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات پس واسطہ ثابت ہو گیا، صفات سے صفات باری اور ذات سے ذات باری مراد ہے کیونکہ ممکن اشیاء میں یہ اصول جاری نہیں ہو گا۔ گما سیائی

وَبَعْضُ الصِّفَاتِ مَعَ الْبَعْضِ :- یہ تیسری مثال ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات دوسری صفات کیلئے نہ عین ہیں نہ غیر، کیونکہ اتنی بات تو مسلم ہے کہ ذات باری کی طرح اسکی صفات بھی ازلی ہیں اور جب صفات ازلی ہیں تو ظاہری بات ہے کہ ان پر عدم کبھی طاری نہیں ہو سکتا۔ تو جب تمام صفات ازلی ہیں تو تمام صفات ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائی جائیں گی یعنی جملہ صفات کا وجود ضروری ہے کیونکہ وہ ازلی ہیں تو ان صفات میں انفکاک نہیں ہو سکتا اس لئے یہ صفات ایک دوسرے کا غیر نہیں ہیں کیونکہ غیریت کے لئے انفکاک ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے لہذا صفات میں غیریت نہیں پائی جاسکتی۔ اور چونکہ جملہ صفات کے مفاہیم اور معانی الگ الگ ہیں اس لئے ان صفات میں عینیت بھی نہیں ہے کیونکہ عینیت کیلئے اتحاد مفہوم ضروری ہے تو پوری تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ صفات آپس میں نہ دوسری صفات کی غیر ہیں لعدم الانفکاک اور نہ عین ہیں لعدم اتحاد المفاهیم۔

بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمَحْدُودَةِ الخ :- یہاں سے شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ صفات کا باہم عین اور غیر نہ ہونا ان صفات واجب کے لئے مخصوص ہے، محدثات یعنی ہماری اور آپ کی صفات ایسی نہیں کہ وہ نہ عین ہوں اور نہ غیر، بلکہ ہماری صفات، ایک دوسرے کے بغیر ہیں کیونکہ ازلی نہیں ہیں اس لئے ایک بغیر دوسرے کے پائی جاسکتی ہیں، مثلاً ہمارا قیام بغیر قعود کے ہو سکتا ہے وغیرہ، لہذا صفات میں انفکاک پایا جاتا ہے اور غیریت کے لئے انفکاک ہی ضروری ہے لہذا یہ صفات ایک دوسری کی غیر ہوں گی، جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو یہ بھی واضح ہو گیا کہ ذات محدث کی صفات کی غیر ہوتی ہے۔ کیونکہ ذات کا قیام اور اس کا وجود بغیر متعین صفت کے ہو سکتا ہے یعنی ذات بغیر متعین صفت مثلاً بغیر قیام کے پائی جاسکتی ہے بایں طور کہ ذات زید بجائے قائم کے قائم ہو اور غیریت کے لئے انفکاک ضروری ہے اور وہ یہاں ہے لہذا صفات محدثات ذات محدث کا غیر ہیں مگر صفات باری تعالیٰ ذات باری کے لئے غیر نہیں ہیں کیونکہ بغیر صفات کے ذات باری کا تصور نہیں ہو سکتا۔

تنبہ :- لا عین ولا غیر کی اب تک تین مثالیں ذکر کی گئی ہیں۔ اب چوتھی مثال دیکھئے اور وہ حقیقت میں یہ چوتھی مثال مثال اول کی توضیح و تفصیل ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ اسکو دوسرے نمبر پر ذکر کیا جاتا۔

و الواحد من العشرة الخ۔ یعنی دس میں سے ایک بغیر دس کے کبھی نہیں پایا جائیگا یعنی ایک اس اعتبار سے کہ وہ دس کا جز رہے بغیر دس کے کبھی نہیں پایا جائیگا کیونکہ الواحد من العشرة دس کا جز ہے اور قاعدہ ہے کہ کل بغیر جز کے نہیں پایا جاسکتا اسلئے عشرہ جو کہ کل ہے بغیر الواحد من العشرة کے نہیں پایا جائیگا یہ تو اس بات کی دلیل ہوگئی کہ عشرہ بغیر الواحد من العشرة کے کیوں نہیں ہو سکتا۔ اب سنئے کہ الواحد من العشرة بلا دس کے نہیں پایا جاسکتا کیونکہ الواحد جز رہے عشرہ کا اور ظاہری بات ہے کہ جز بحیثیت جز رہے بغیر کل کے نہیں ہو سکتا لہذا معلوم ہوا کہ واحد من العشرة بلا عشرہ کے اور عشرہ بلا واحد کے نہیں پایا جائیگا چنانچہ جب عشرہ معدوم اور غیر موجود ہوگا تو واحد من العشرة بحیثیت جز کے معدوم ہوگا کیونکہ کل کے وجود کے وقت جز کا وجود ضروری ہے اور جب کل یعنی عشرہ ہوگا تو جز یعنی واحد من العشرة بھی پایا جائیگا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ واحد من العشرة اور عشرہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں میں انفکاک جائز نہیں لہذا غیریت نہیں پائی گئی اور چونکہ دونوں کا مفہوم علیحدہ علیحدہ ہے اس لئے عینیت نہیں ہوتی کیونکہ عینیت کیلئے اتحاد مفہوم ضروری ہے۔ یہ چار مثالیں پیش کی گئی ہیں (۱) جز مع کل (۲) صفات مع الذات (۳) صفات مع بعض الصفات (۴) الواحد مع العشرة الخ جن میں نہ عینیت ہے اور نہ غیریت۔ لہذا ثابت ہوا کہ عینیت اور غیریت میں تناقض اور تعارض نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے پس ہماری بات لاہو ولا غیرہ بالکل درست ہے کہ صفات نہ عین ذات ہیں مفہوم کے متحد نہ ہونگی وجہ سے اور نہ غیر ذات ہیں عدم انفکاک کی وجہ سے۔

و فيه نظر لانهم ان ارادوا بـ صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لا سقالية عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً وان اختلفوا بجانب واحد لزمتم المغايرة بين الجزء والكل وكذلك بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفات وما ذكر من استقالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد

ترجمہ

اور اس میں نظر ہے (تفسیر غیریت میں) اس لئے کہ اگر افعال نے ارادہ کیا ہو اس تفسیر سے انفکاک کے صحیح ہونیکا جانبین سے تو یہ تعریف صانع کے ساتھ عالم سے ٹوٹ جائیگی، اور محل کے ساتھ عرض سے ٹوٹ جائیگی اس لئے کہ صانع کے عدم کے ساتھ عالم کا وجود غیر مقصور ہے۔ عدم صانع کے محال ہونیکی وجہ سے (اور غیر مقصور ہے) عرض کا وجود جیسے سیاہی مثلاً بغیر محل کے اور یہ ظاہر ہے بالاتفاق مغایرت کے قطعی ہونیکے باوجود اور اگر وہ ایک جانب پر اکتفا کریں تو جز اور کل کے درمیان مغایرت

لازم آئیگی اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان وجود جزر کے بواز کے قطعی ہونیکی وجہ سے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفات کے اور جو ذکر کیا گیا ہے یعنی بقا و احد کا استحالة بغیر دس کے وہ ظاہر الفساد ہے

تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر جو کی ہے جس کا ذکر ابھی گذرا ہے وہ معتزلہ کے نزدیک محل نظر ہے یعنی معتزلہ کی طرف سے اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے یعنی آپ غیریت کی تفسیر امکان انفکاک سے کی ہے۔ اب اس پر ہمارے دو سوال ہیں (۱) آپ کی مراد انفکاک سے من الجانبین ہے؟ (۲) یا جانب واحد سے انفکاک غیریت کے لئے کافی ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد انفکاک سے انفکاک من الجانبین ہے تو پھر جہاں جانبین سے انفکاک نہ ہو وہاں غیریت نہ ہونی چاہئے جیسے عالم اور صانع عالم کہ صانع کا عالم سے انفکاک درست، اور عالم کا صانع سے انفکاک محال ہے ورنہ تو صانع کا عدم لازم آئیگا جو باطل ہے (کمالا یخفی) اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا محل سے انفکاک درست نہیں ہے (کمالا یخفی) تو جب آپ کے نزدیک غیریت سے انفکاک من الجانبین مراد ہے تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں مغایرت نہ ہونی چاہئے حالانکہ عالم اور صانع عالم میں اور عرض و محل میں بالاتفاق مغایرت ہے۔

اور اگر آپ کی مراد غیریت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہو جائے تو پھر آپ جو جزر اور کل کے درمیان اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان مغایرت ثابت کرنی پڑیگی حالانکہ یہاں آپ مغایرت ثابت نہیں کرتے کیوں کہ کل بغیر جزر کے نہیں پایا جاتا مگر جزر تو بغیر کل کے پایا جاسکتا ہے، تو انفکاک ایک جانب سے ہو گیا اور اسی کو آپ نے مغایرت کہلئے کافی سمجھا ہے تو ان دونوں کو مغایر کہو؟

ایسے ہی ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے، مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جاتیں گی، تو جب جانب واحد سے انفکاک ہو گیا تو ذات و صفات میں مغایرت کیوں ثابت نہیں کرتے؟

وَمَا ذَكَرْنَا مِنْ اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ إلخ۔ اس عبارت سے شارح اشاعرہ کی طرف سے ایک جواب پر معتزلہ کا اعتراض بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشاعرہ نے کہا ہے کہ ہماری مراد غیریت سے انفکاک من جانب واحد ہے اور ذات و صفات کو لیکر جو اعتراض آپ نے کیا ہے اسکی تو گنجائش ہے مگر جزر اور کل پر جو اعتراض آپ نے کیا ہے وہ غلط ہے اسلئے کہ جزر اور کل میں تو کسی طرف سے بھی انفکاک نہیں ہے اس لئے کہ جیسے عشرہ بغیر ایک کے نہیں پایا جاسکتا ایسے ہی وہ ایک جو دس کا جزر ہے بغیر دس کے نہیں پایا جاسکتا۔ لہذا انفکاک جب کسی طرف سے بھی نہ ہو تو مغایرت ثابت نہ ہوتی۔ اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا کہ متبادر یہ کہنا ظاہر الفساد ہے جس کی تفصیل ابھی شارح نے ذکر نہیں کی، ابھی اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرنیوالے ہیں۔ فانتظر

تنبیہ: معتزلہ کی طرف سے وارد شدہ اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے اس طرح دیا ہے کہ ہماری مراد غیریت سے انفکاک من الجانبین ہے مگر پھر اس کے انفکاک میں تقیم ہے خواہ انفکاک وجود میں ہو یا تجز میں تو اب اعتراض نہیں پڑے گا کیونکہ صانع بھی عالم سے منفک ہے وجود میں اور عالم صانع سے منفک ہے تجز میں کیونکہ صانع

متجز نہیں ہے تو انفکاک من اجابنیں ہو گیا، ایسے ہی محل و جسم سوادے منفک ہے وجود میں اور سیاہی جسم سے منفک ہے تجز میں اس لئے کہ سیاہی کا تجز جسم ہے اور جسم کا تجز مکان ہے لہذا اب انفکاک من اجابنیں ہو گیا۔ اور یہی مغایر کی تعریف تھی لہذا صانع اور عالم میں نیز جسم اور سیاہی میں مغایرت ثابت ہو گئی۔

وَلَا يُقَالُ الْمَرَادُ امْكَانٌ تَصَوُّرٌ وَجُودٌ كُلُّ مَنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْآخَرِ وَلَوْ بِالْفَرْضِ وَإِنْ كَانَ مُحَالًا وَالْعَالَمُ قَدْ يَتَصَوَّرُ مَوْجُودًا ثُمَّ يُطْلَبُ بِالْبُرْهَانِ ثُبُوتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَاتِّمَامًا كَمَا يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْعَشْقِ بَدُونِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْقِ بَدُونِ الْعَشْقِ إِذْ لَوْ جُدَّ لَتَأَمَّكَانِ وَاحِدًا مِنَ الْعَشْقِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ وَصْفَ الْإِضَافَةِ مَعْتَبَرٌ وَامْتِنَاعُ الْإِنْفِكَافِ حِينَئِذٍ ظَاهِرٌ

ترجمہ

اور (غیرت کی تفسیر میں یوں) نہ کہا جائے کہ (ہماری) مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ (عدم آخر) فرضی ہوں (یعنی تجویز العقل لا بمعنی التقدير) اگرچہ مفروض محال ہو (یعنی اس کا وقوع) اور عالم متصور ہو سکتا ہے موجود ہونیکے اعتبار سے پھر ثبوت صانع کو دلیل کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے بخلاف کل کے ساتھ اس لئے کہ دس کا وجود بغیر دھڑ کے ممکن ہے جیسا کہ دس میں سے ایک کا وجود (بھی) بغیر دس کے ممکن ہے اس لئے کہ اگر ایک (بغیر دس کے) پایا جائے تو وہ دس میں سے ایک نہیں رہے گا اور حاصل یہ ہے کہ دس صفت اضافت معتبر ہے اور انفکاک کا ممکن ہونا اس وقت ظاہر ہے۔ اس سے پہلے کہ اس عبارت کا مطلب پیش کیا جائے، یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ شارح آج کے سبق میں سات چیزوں کو بیان کریں گے۔

تشریح

(۱) پہلے سبق کے آخر میں معتزلہ کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب شق اول کو اختیار کرتے ہوئے (۲) جزر اور کل سے ایک اعتراض و جواب، اور ساتھ میں ایک اصول (۳) اس جواب پر اعتراضات ثلاثہ، صفات سے، عرض و محل سے، وصف اضافت کے اعتبار سے (۴) اشاعرہ کی طرف سے غیرت کی ایک عمدہ توجیہ اور اس کا جواب (۵) اجزاء محمولہ اور غیر محمولہ کی طرف اشارہ (۶) شیخ ابوالمہین کی تصریح (۷) شارح کا لایحقی مافیہ کہہ کر اس پر اعتراض - جب یہ ترتیب ذہن نشین ہو گئی تو اب سنئے: معتزلہ کا سابق میں جو اعتراض گذرا ہے کہ آپکی مراد یا تو انفکاک من اجابنیں ہے یا انفکاک من جانب واحد ہے اور دونوں باطل ہیں۔ اشاعرہ نے اس کا جواب دیا کہ ہماری مراد غیرت سے ان دونوں میں سے کچھ نہیں بلکہ ہم تو یوں کہتے ہیں کہ غیرت کا مفہوم یہ ہے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک کا تصور بغیر دوسری کے ممکن ہو تو خواہ نفس الامر میں ان میں انفکاک نہ ہو لیکن تصور ایک کا دوسرے کے بغیر ہو جائے تو اب اعتراض وارد نہ ہو گا کیونکہ عالم اگرچہ نفس الامر میں صانع عالم سے منفک نہیں ہے کما مر

لیکن بغیر صانع کے عالم کا تصور ہو سکتا ہے اور بارہا ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے اور صانع کا نہیں ہوتا، اور اگر عالم کے تصور سے صانع کا تصور بھی لازم ہوتا تو پھر صانع عالم کے وجود پر دلائل پیش کرنا فعلِ نحو ہوتا حالانکہ اس کے اثبات پر دلائل پیش کئے جاتے ہیں لہذا عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ثابت ہو گئی۔

سوال :- اگر یہی بات ہے تو دش میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے ہو سکتا ہے اور واحد کے تصور کے بعد دس کو دلیل سے طلب کیا جاسکتا ہے تو پھر واحد اور دس کو بھی غیر کہو، حالانکہ آپ ان میں مغایرت کے قائل نہیں ہو؟

جواب :- دش میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے نہیں ہو سکتا، اور دس کا تصور بغیر ایک کے نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں وصفِ اضافت معتبر ہے یعنی وہ ایک مراد ہے جو دس میں سے ایک ہے اور دس وہ ہے کہ ایک بھی جس کا جو رہے لہذا اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ جو مراد کل کے درمیان مغایرت نہیں اور عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب نہ دیا جائے، اسلئے اگر تم یہ جواب دو گے تو اس پر تین اعتراضات وارد ہوں گے سنئے!

لانا نقول قد صحت حُجُوجُ عدم المغایرة بین الصفات بناءً علی انہما لا یصور عدمہما لکن ہما
ازلیتاً مع القطع بانہما یتصور وجود البعض کالعلم مثلاً یتطلب اثبات البعض الآخر فَعَلِمَ انہم
لم یُریدوا ہذا المعنی مع انہما لا یتستقیم فی العرض مع المحل ولو اعتُبر وصف الاضافة
لزم عدم المغایرة بین کل متضایفین کالابن الابن والاخوین وکالعلۃ والمعلول بل بین
الغیرین لان الغیریۃ من الاسماء الاضافة ولا قائل بذلک۔

ترجمہ

اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے صفات کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے بنا کر کرتے ہوئے اس بات پر کہ صفات کا عدم تصور نہیں، ان کے ازلی ہونے کی وجہ سے اس بات کے یقین ہونیکے باوجود کہ بعض کے وجود کا تصور کیا جاسکتا ہے جیسے مثلاً علم ہے پھر دوسری بعض کے اثبات کو طلب کیا جاتا ہے تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشائخ (اشاعرہ) نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا باوجودیکہ یہ تفسیر عرض و محل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصفِ اضافت کا اعتبار کیا جائے تو متضایفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی جیسے باپ اور بیٹا اور دوسبھائی، اور جیسے علت اور معلول بلکہ دو غیروں کے درمیان اسلئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے اس پر تین اعتراض وارد ہوئے۔

(۱) اس جواب کی صورت میں مشائخ کے قول کی غلط ترجمانی ہوگی کیونکہ مشائخ اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ صفات باری میں آپس میں مغایرت نہیں اس لئے کہ سب ازلی ہیں تو ایک کا دوسرے سے انفکاک محال ہے اور اگر غیریت کی یہ تفسیر کی جائے جو آپ نے بیان کی ہے تو صفات کے درمیان مغایرت لازم

آئیگی جو مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے اور مغایرت اسلئے لازم آئیگی کہ مثلاً صفت علم صفت کلام سے نفس لہری اعتبار سے غیر منفک ہے مگر علم کا تصور بغیر کلام کے ہو سکتا ہے اور یہی تفسیر آپ نے غیرت کی کی ہے نہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر درست ہو جائے تو یہاں درست ہے تو انکو مغایر کہنا چاہئے حالانکہ مغایر کہنا غلط ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ تفسیر غلط ہے۔

(۲) اور اگر غیرت کی یہی تفسیر ہے تو عرض جزئی اور محل جزئی میں مغایرت نہ ہونی چاہئے کیونکہ کسی عرض جزئی کا تصور بغیر محل جزئی کے نہیں ہو سکتا (کما لا یخفى) تو غیرت نہ ہونی حالانکہ عرض و محل کو بالاتفاق مغایر کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر غلط ہے۔

(۳) اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے جیسے واحد من العشرة اور عشرہ کے اندر کیا ہے تو اس میں دو خرابی لازم آتی ہے۔ پہلی خرابی تو یہ ہے کہ ہر دو متضایفین کے درمیان مغایرت نہ ہو کیونکہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے ممکن نہیں ہے جیسے اب اور ابن اور دو بھائی، اور جیسے علت و معلول کہ ان کے درمیان علاقہ تضایف ہے تضایف کہتے ہیں دو چیزوں کے درمیان اس طرح کے نکلش کو کہ ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ہو سکے اور ان دونوں کو متضایفین کہتے ہیں جیسے باپ اور بیٹا کہ باپ کا تعقل و تصور بیٹے کے تصور و تعقل پر موقوف ہے اور ایک بھائی کا (بھائی ہوئی کی حیثیت سے) تعقل و تصور دوسرے بھائی کے تعقل و تصور پر موقوف ہے اور جیسے علت و معلول کہ ان میں سے علت کا تعقل و تصور بغیر معلول کے اور معلول کا بغیر علت کے نہیں ہو سکتا۔ یہ سب متضایفین کی مثالیں ہیں۔ بلکہ غیرین بھی متضایفین میں سے ہیں۔ لہذا پھر ایک غیر کا تصور بغیر دوسرے غیر کے ممکن نہ ہو کرے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں بلکہ غیرین کے درمیان اس طرح سے اگر عدم مغایرت ثابت کر دی گئی تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔

بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر غیرت کی مذکورہ تعریف کی جائیگی اور وصف اضافت کو جزو دخل میں ملحوظ رکھا جائے گا تو صفات میں مغایرت ثابت ہوگی حالانکہ یہ باطل ہے اور عرض جزئی اور محل جزئی میں عدم مغایرت ثابت ہوگی اور یہ بھی باطل ہے اور متضایفین میں عدم مغایرت ثابت ہوگی بلکہ غیرین میں بھی عدم مغایرت ثابت ہوگی اور یہ بدیہی البطلان ہے کما لا یخفى اسلئے جواب باطل ہے۔

فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهما أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الوجود
كما هو حكم سائر المحمولات، بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب
الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد. قلنا لان
هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدره

مَعَ انَّ الْكَلَامَ فِيهِ، وَلَا فِي اجْزَاءِ الْغَنِيِّ الْمَحْمُولَةِ، كَالْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْرِ وَالْيَدِ مِنَ زَيْدٍ

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ ان دونوں سے (عینیت وغیرت سے) یہ مراد ہو کہ صفات عین ذات نہیں مفہوم کے اعتبار سے اور غیر ذات نہیں وجود کے اعتبار سے جیسا کہ تمام محمولات کا یہی حکم ہے ان کے موضوعات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسلئے کہ ان دونوں (موضوع و محمول) کے درمیان باعتبار وجود کے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل صحیح ہو جائے اور باعتبار مفہوم کے تغایر شرط ہے تاکہ حمل مفید ہو جیسے ہمارے قول الانسان کا تعلق کے اندر، بخلاف ہمارے قول الانسان حجر کے کیونکہ یہ صحیح نہیں اور بخلاف ہمارے قول الانسان انسان کے کیونکہ یہ مفید نہیں۔ تو ہم جواب دینگے اسلئے کہ یہ (تادیل) صحیح ہو سکتی ہے عالم اور قادر کے مثل میں نسبت کرتے ہوئے ذات کی طرف نہ کہ علم و قدرت کے مثل میں باوجود اس بات کے کہ لغتگو اسی میں ہے (علم و قدرت کے مثل میں) اور نہ اجزاء غیر محمولہ میں جیسے عشرہ میں سے ایک اور زید کا ہاتھ۔

تشریح

صاحب مواقف نے اشاعرہ کے کلام لاہو ولا غیرہ کی ایک توجیہ پیش فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غیرت کی تفسیر پر معتزلہ کی طرف سے اعتراضات کی بھرمار ہے جس کا منظر آپ مشاہدہ کرتے چلے آ رہے ہیں، لہذا ان اعتراضات سے بچنے کیلئے یوں کہنا چاہئے کہ اشاعرہ کی مراد لاہو سے تغایر مفہوم ہے اور لا غیرہ سے دونوں کا خارج میں متحد ہونا ہے جیسا کہ حمل کے مسئلہ میں یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے یعنی حمل کیلئے یہ اصول مسلّم ہے کہ موضوع اور محمول میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ضروری ہے۔ اتحاد محض کی صورت میں حمل مفید نہ ہوگا، اور تغایر محض کی صورت میں حمل ہی نہیں ہوتا ہاں اگر موضوع اور محمول دونوں کا مفہوم الگ الگ ہو مگر خارج میں دونوں کا وجود ایک ہو تو درست ہے جیسے الانسان کا تب میں حمل درست ہے کیونکہ مفہوم میں تغایر ہے اور وجود دونوں کا ایک ہے کیونکہ کاتب اور الانسان کا خارج میں ایک ہی وجود ہے، اور الانسان حجر حمل درست نہیں کیونکہ وجود خارجی میں اتحاد نہیں ہے اور الانسان انسان کا حمل صحیح نہیں کیونکہ مفہوم کا تغایر نہیں ہے۔ بہر حال جس طرح موضوع اور محمول کے مسئلہ میں اتحاد وجود اور تغایر مفہوم کو حمل کیلئے ضروری قرار دیا گیا ہے ایسے ہی صفات کے مسئلہ میں بھی ہو سکتا ہے یعنی صفات عین ذات نہیں کیونکہ مفہوم میں تغایر ہے اور غیر ذات بھی نہیں کیونکہ خارج میں دونوں کا وجود متحد ہے، تو جب یہ توجیہ پیش نظر ہے گی مذکورہ اعتراضات سے چٹکا ر امل جائے گا مگر شارح ان کی اس توجیہ سے متفق نہیں بلکہ اس کی تردید فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضور والا آپ کی یہ توجیہ اس وقت درست ہوتی جبکہ ہم ذات اور مشتقات سے بحث کرتے جیسے عالم و قدیر وغیرہ تو یہاں حمل درست ہوتا اور آپ کی توجیہ یہاں منطبق ہو جاتی، مگر کیا کیا جائے ہمارا موضوع سخن مشتقات سے

والبتہ نہیں بلکہ مبادی مشتق سے ہم بحث کر رہے ہیں یعنی علم و قدرت وغیرہ سے، تو یہاں تو حمل ہی درست نہیں ہے کیونکہ وصف محض کا ذات پر حمل نہیں ہوا کرتا تو یہاں کیا جواب دو گے؟ اسی طرح اجزاء غیر محمولہ میں بھی یہ جواب نہیں چل سکتا کیونکہ وہاں حمل ہی جائز نہیں ہوتا؟

سوال :- اجزاء غیر محمولہ کا کیا مطلب ہے؟
جواب :- مرکبات کی دو قسمیں ہیں۔ ذہنیہ اور خارجیہ۔ مرکبات ذہنیہ کے اجزاء کا کل پر بھی حمل جائز ہے اور آپس میں اجزاء کے اندر بھی حمل ہے جیسے الانسان ناطق، الانسان حیوان، الناطق حیوان سب جائز ہے مگر مرکبات خارجیہ میں تو جزو کا کل پر حمل جائز ہے اور نہ اجزاء میں سے بعض کا بعض پر حمل جائز ہے۔ لہذا انہیں کہہ سکتے کہ سیمنٹ مکان ہے، یالو ہاکمرہ ہے، یالو ہاگا را ہے۔

جب یہ اصول ذہن نشین ہو گئے تو اب سمجھئے کہ ایک کا دس پر اور دس کا ایک پر حمل درست نہیں ہے لہذا انہیں کہہ سکتے کہ ایک دس ہے یا دس ایک ہے۔ کیونکہ یہ موجودات ذہنیہ میں سے نہیں ہے، اور ایسے ہی زید اور اس کا ہاتھ ان میں بھی حمل نا جائز ہے، نہیں کہہ سکتے کہ زید اس کا ہاتھ ہے یا ہاتھ زید ہے کیونکہ مرکب خارجی ہے مرکب ذہنی کے اجزاء جس و فضل میں جہاں حمل جائز ہے۔ لہذا اب یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ الواحد من العشرۃ، اور زید زید کو اجزاء غیر محمولہ کیوں کہا گیا ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ آپچی تو جیہ صرف شتقات میں ہی چل سکتی تھی جس سے ہمیں بحث نہیں۔ صفات (مبادی) میں اور اجزاء غیر محمولہ میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی اسلئے آپ کا جواب غلط ہے۔

تنبیہ :- صاحب مواقف پر نیکر تسامح سے خالی نہیں کیونکہ وہ حمل سے بحث ہی نہیں کر رہے ہیں بلکہ انھوں نے وجود کے اتحاد کو اور مفہوم کے تغایر کو ثابت کیا ہے اور یہ ضروری نہیں کہ جہاں پر بھی مفہوم کا تغایر اور وجود کا اتحاد ثابت ہو جائے وہاں حمل بھی صحیح ہو کیونکہ محققین کی تصریح موجود ہے کہ لازم ماہیت اور ماہیت کا وجود متحد ہے جیسے زوجیت چار کہنے، کہ زوجیت لازم ماہیت ہے اور اربعہ ماہیت ہے اور دونوں کا وجود متحد ہے اور مفہوم دونوں کا ظاہر ہے کہ متغایر ہے اس کے باوجود بھی حمل درست نہیں ہے۔ جفت چار ہے، کہا جائے گا۔ نیز انھوں نے صفات کے اندر یہ تاویل و توجیہ کی ہے اجزاء غیر محمولہ کی نہیں کہ اس کے ذریعہ ان پر اعتراض مقحوپ دیا جائے۔ نیز علم و قدرت کے ذات پر حمل کی لغی تصریحات حکماء کے خلاف ہے، وہ تو کہتے ہیں کہ واجب ہی علم ہے وہی عالم ہے وہی معلوم ہے اول صورت میں وصف کا ذات پر حمل کیا ہے اور اہل لغت نے دقائق و حقائق سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے ایسے حمل کا استعمال نہیں کیا۔

وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرۃ واليد من زيد غير مما لم يقل به

احد من المتکلمین سوائے جعفر بن حارث وقد خالف فی ذلك جميع المعتزلة وعُدَّ ذلك من جماعاتہ، وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغیارہ فلو كان الواحد غیر الصار غیر لنفسہ لانه من العشرة وان تكون العشرة بدوہ وكذا لو كان يزدید غیره لكان السيد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه -

ترجمہ

اور تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ الواحد من العشرة اور یزدید کا اس کا غیر ہونا ان باتوں میں سے ہے جس کا متکلمین میں سے کوئی قائل نہیں علاوہ جعفر بن حارث کے اور اس سلسلہ میں تمام معتزلہ نے (اس کی) مخالفت کی ہے اور اس کو اسکی جمالات میں سے شمار کیا گیا ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد کا نام ہے جو شامل ہے ہر اس فرد کو جو اپنے اغیار کے ساتھ ملحوظ ہے تو اگر واحد عشرہ کا غیر ہو تو واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائیگا اس لئے کہ وہ ایک عشرہ میں سے ہے اور یہ بات لازم آئے گی کہ عشرہ بغیر ایک کے پایا جائے، اور ایسے ہی اگر یزدید کا ہاتھ یزدید کا غیر ہو تو ہاتھ ہاتھ کا غیر ہو جائے گا۔ یہ ہے ان کا کلام اور پوشیدہ نہیں ہے وہ بات جو اس میں ہے۔

تشریح

سیف المبین شیخ ابوالعین مہدی نے اپنی کتاب تبصرۃ الادلہ میں اشاعرہ کی وکالت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اجزاء غیر محمولہ بھی کل کا غیر شمار نہیں ہوتے۔ لہذا الواحد من العشرة بھی عشرہ کا غیر نہ ہونا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ الواحد من العشرة کو غیر عشرہ اور یزدید کو غیر یزدید متکلمین میں سے کسی نے نہیں کہا علاوہ جعفر بن حارث معتزلی کے جس میں وہ متفرد ہے، اس کے یوں کہنے پر تمام معتزلہ نے اس کی مخالفت کی یہاں تک کہ انھوں نے اس کو اپنی قوم کے مذہب سے خارج کر دیا اور وجہ اس کے قول کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ اگر واحد عشرہ کو غیر عشرہ قرار دیا جائے تو چونکہ عشرہ ایک کو بھی شامل ہے اور دیگر آحاد کو بھی، تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ واحد واحد کا غیر ہے، ایسے ہی اگر یزدید کے ہاتھ کو غیر یزدید قرار دیا جائے تو یہ بات لازم آئے گی کہ یزدید غیر یزدید ہے حالانکہ یہ باطل ہے، تو خلاصہ ان کے کہنے کا یہ ہوا کہ جب اجزاء غیر محمولہ میں لا ہوا اور لا غیرہ صادق ہے تو صفات بھی لا ہوا ولا غیرہ ایسے ہی درست ہے اور اعتراض بیجا ہے مگر شارح نے اس پر بھی نیک فرمائی اور کہا ولا یخفی ما فیہ یعنی اس تقریر کی خامی اہل نظر پر پوشیدہ نہیں ہے کیونکہ انھوں نے جو فرمایا کہ اگر واحد من العشرة کو غیر عشرہ مانا جائیگا تو یہ بات لازم آئے گی کہ واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اگر کوئی چیز کسی چیز کے مغایر ہے تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ اس چیز کے ہر ہر جزو کے بھی مغایر ہوگی یہاں تک کہ یہ خرابی لازم آئے کہ واحد غیر واحد ہو جائے مثلاً بریائی اور گوشت میں مغایرت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بریائی کے ہر ہر جزو کا مغایر ہو۔

تنبیہ ۱۱ :- وان تكون العشرة تمام نسخوں میں عبارت اسی طرح ہے اور یہ بتقدیر لازم صہار پر عطف ہے۔ اب اس کے معنی ہوں گے لازم ان يوجد العشرة بدونها۔

تنبیہ ۱۲ :- شارح نے لا ہو ولا غیرہ کی ساری توجیہات کی دھجیاں بکھیر دیں، تو آخر شارح کیا فرمانا چاہتے ہیں؟ تو شارح کا خیال ماقبل میں گذر چکا ہے فالاولی ان يقال المستحيل تعدد ذات قدیمۃ لا ذات وصفات۔

تنبیہ ۱۳ :- صفات باری کا مسئلہ بہت ہی نازک ہے اور اس میں اختلافات کثیرہ ہیں جنکی تفصیل گذر چکی ہیں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے شرح میزان العقائد میں صفات کو عین ذات قرار دیا ہے شاید انھوں نے بھی زائد علی الذات کہنے کو منافی توحید سمجھا اور یہی معتزلہ کا مسلک ہے اور بعض صوفیاء بھی توحید میں استغراق کی وجہ سے عینیت کے قائل ہوئے مگر کامل غور و خوض اور نتیجہ کے بعد وہی اقرب الی الصواب۔ معلوم ہوتا ہے جو اہلسنت والجماعت کا مسلک ہے اور حقائق کے مختلف ہونے کی وجہ سے انکو زائد علی الذات قرار دیا نہ کہ وجود خارجی کے اعتبار سے زائد کہا ہو، پھر وہ لوازم ماہیت جو ضروری الثبوت ہوں ان کے اثبات کیلئے کسی علت کی احتیاج نہیں ہوتی اور نہ لازم کاملزوم سے انفکاک درست ہوتا اور نہ دونوں کا مفہوم ایک ہوتا۔ لہذا یہی لا ہو ولا غیرہ پر اعتراض تسامح ہوگا۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ اوصاف اصلہ اور صفات خانہ زاد منفک نہیں ہوتیں، اور صفات نہ مخلوق ہیں کہ حادث ہو جائیں بلکہ صادر ہیں جس کے لئے نہ حدوث ہوگا اور نہ بالکلہ مثل ذات کے انہیں استقلال ہوگا البتہ احتیاج سے مبرا ہوگی کیونکہ لوازم ماہیت کا یہی خاصہ ہے جیسے شعاعیں سورج سے صادر نہیں جس میں آفتاب کا کوئی اختیار نہیں ہے، تحقیق ذات میں استقلال ہے اور تحقیق صفات میں استقلال نہیں ہے اور اسکو احتیاج و افتقار سے بھی تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ تو اس تقریر سے صفات کا ثبوت ہوا اور توحید بھی برقرار رہی۔ فافہم وتدبر فانه من مزالق الاقدام۔ (بندہ محمد یوسف تاولوی دارالعلوم دیوبند)

وهو اے صفات، الازلیۃ العلم وہی صفتہ ازلۃ تنكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وہی صفتہ ازلۃ توشر فی المقدورات عند تعلقها بها والحوۃ وہی صفتہ ازلۃ توجب صحتہ العلم والقوة وہی معنی القدرة۔

ترجمہ اور وہ یعنی اسکی صفات ازلۃ علم ہے، اور یہ ایسی صفت ازلۃ ہے کہ معلومات منکشف ہو جاتے ہیں اس صفت متعلق ہونے کے وقت معلومات کے ساتھ اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفت ازلۃ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے صفت قدرت کے متعلق ہونیکے وقت میں

مقالات کے ساتھ، اور حیوۃ ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو صحتِ علم کو واجب کرتی ہے اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

تشبیہ

ما قبل میں قولہ صفات ازلیہ، آیا تھا۔ اسی کا مرجع وہی صفات ازلیہ ہے۔

اب تک صرف اتنا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی بہت سی صفات ہیں، ماقبل انکی تفصیل کر رہے ہیں کہ وہ صفات کون کون سی ہیں۔ اور صفات کی تفصیل سے قبل یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں (۱) ذاتیہ (۲) صفاتیہ افعال۔ ماترید یہ کے نزدیک صفات ذاتیہ آٹھ ہیں۔ علم، قدرت، سمیع، بصیر، ارادہ، تکوین، حیوۃ، کلام۔ اور ان کے علاوہ صفات، صفات افعال ہیں۔

اشاعرہ کا کہنا ہے کہ تکوین کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ ارادہ صفت مستقل ہے جس میں بہت سی صفات اضافیہ ہیں، مثلاً جب ارادہ کا تعلق خلق اور رزق وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے تو اسی مناسبت سے تخلیق یا تزیق وغیرہ صفات بردے وجوداتی ہیں اور ماترید یہ صفت تکوین کو ایک مستقل صفت مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً تزیق، تقویر، احیاء، اماتہ وغیرہ۔ کما سیاتی تفصیل۔

علم کی تعریف :- علم اس صفت ازلیہ کا نام ہے کہ جو وقت اس کے ساتھ معلومات متعلق ہوں تو وہ معلومات منکشف ہو جائیں اور مکمل طور سے واضح ہو جائیں۔

سوال :- اگر اللہ تعالیٰ کو ازل ہی سے یہ بات معلوم ہو کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہے کیونکہ ازل میں زید موجود نہ تھا لہذا گھر میں موجود اور نہ موجود ہونیکا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ سوال تو اب وجود زید کے وقت کا ہے کہ زید گھر میں ہے ؟

اور اللہ تعالیٰ کو اگر ازل میں اس بات کا علم تھا کہ زید سید خد الدار تو جب زمانہ موجود ہیں زید داخل دار ہوا تو سید خل کا علم داخل میں تبدیل ہو گیا یعنی جو علم ازل میں مستقبل سے متعلق تھا وہ حال میں حال سے متعلق ہو گیا لہذا علم الہی میں تغیر واقع ہوا اور یہ شانِ خداوندی کے منافی ہے ؟

جواب :- معلومات کے ساتھ علم کا تعلق دو طرح کا ہوتا ہے (۱) وہ علم جو ازل میں جملہ ممکنات و ممتنعات سب سے متعلق ہوتا ہے یہ تو قدیم ہے اور یہ علم مستقبل کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی یہ علم محدثات کے ساتھ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ محدث زمانہ مستقبل میں معرض ظہور میں آئے گا (۲) علم کے وہ تعلقات جو متجدد اور روز بروز پیدا ہونیوالی اشیاء کے ساتھ ہوتے ہیں یعنی جب کوئی چیز پیدا ہوتی ہے تو اس متجدد سے بھی علم کا ایک تعلق ہوتا ہے۔ ان دونوں میں سے قسم اول قدیم اور ازل ہی ہے اور قسم ثانی حادث اور غیر ازلی ہے۔ چنانچہ سید خل زید کا علم اللہ تعالیٰ کو ازل ہی سے ہے اور جب زید داخل ہو گیا تو یہ سید خل والا علم حال سے متعلق ہو گیا کہ داخل ہے اور جب خارج ہو گیا تو اب وہی علم سید خل زمانہ ماضی سے متعلق ہو گیا تو علم سید خل ازلی اور قدیم ہے اور آخر کے دونوں حادث ہیں۔ اب ظہان بھی دد کر لینا چاہئے کہ آخر کے دونوں علموں میں جو بظاہر

تغیر مفہوم ہو رہا ہے وہ علم میں تغیر نہیں بلکہ علم کے متعلق یعنی دخول کا تغیر ہے اسی متعلق کے تغیر سے بظاہر یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ علم الہی میں تغیر ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے لہذا علم جو باری تعالیٰ کی صفات ازلیہ میں سے ہے اس کا حدوث سے متاثر ہونا لازم نہیں آئیگا۔

اگر یہ بات سمجھ میں نہ آتی ہو تو ایک مثال محسوس سے اسکو سمجھئے کہ جب انسان کسی کھمبے کے ارد گرد گھومتا ہے تو کبھی وہ کھمبے کی کسی سمت میں ہوتا ہے اور کبھی دوسری جہت میں تو یہ جہات کا بدلنا گھومنے والے کے اعتبار سے ہے کھمبے کے اعتبار سے نہیں کیونکہ کھمبا تو اپنی جگہ قائم اور موجود ہے بعینہ اسی طرح صفات باری میں علم ازلی کو بمنزلہ کھمبا سمجھئے کہ تمام معلومات اس کے گرد چکر کاٹتی ہے اور وہ سب کا محور ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت علم کیا ہے؟ کے متعلق حکماء اور علماء کے اقوال نقل کر دیئے جاتیں۔

(۱) چنانچہ ارسطو نے کہا کہ علم ایک ایسی صورت ہے جو ذات باری میں مرسم اور نقش ہے یعنی جملہ اشیاء معلومات کی تصاویر ہیں جو ذات باری میں منقش اور موجود ہیں، ان تصاویر اور نقوش کا نام علم ہے۔ یہاں یہ شبہ پیدا ہوگا کہ جب بہت سے نقوش باری تعالیٰ کی ذات میں مرسم ہیں تو واحد حقیقی امین کثرت لازم آئے گی حالانکہ ارسطو تکثر کا قائل نہیں بلکہ تعدد سے بچنے کیلئے اس نے صفات باری کا بھی انکار کر دیا مگر یہاں کثرت لازم آرہی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واحد حقیقی میں کثرت کا لزوم نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ نقوش اور تصاویر باری تعالیٰ سے مؤخر ہیں جیسا کہ معلول علت سے مؤخر ہوتا ہے مگر دونوں لازم و ملزوم ہوتے ہیں، اسی طریقہ پر وہ تصاویر اور ذات باری تعالیٰ بھی لازم و ملزوم ہیں مگر فرق یہ ہے کہ ذات علت ہے جو مقدم ہے اور نقوش معلول ہیں اور مؤخر ہیں۔

(۲) شیخ شہاب الدین سہروردی نے علم کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ذات باری اور معلومات کے مابین نسبت کا نام ہے اور نسبت انتہائی واضح منکشف اور روشن ہوتی ہے۔

(۳) افلاطون کا کہنا ہے کہ علم ان نقوش و تصاویر کا نام ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

والفعلیۃ الخ۔ یہ باری تعالیٰ کی دوسری صفت قدرت کا بیان ہے جس کی تشریف شارح نے یوں فرمائی کہ قدرت اس صفت ازلی کا نام ہے کہ جب مقدرات اس صفت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو وہ صفت مقدرات میں مؤثر اور اثر انداز ہوتی ہے۔ اب یہاں قدرتی طور سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مقدرات کہ صفات کے ساتھ تعلق حادث ہے یا قدیم اس سلسلہ میں علماء سے تین اقوال منقول ہیں چنانچہ جو حضرات تکوین کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ تعلق قدیم ہے یعنی مقدرات کے ساتھ صفت قدرت الہی ہمیشہ ہمیش سے متعلق ہے کیونکہ یہ بات درست اور صحیح ہے کہ باری تعالیٰ جب چاہیں اپنی وسیع قدرت کے مطابق مقدرات کو برتنے وجود لاکھڑا کریں، ایسا نہیں ہے کہ کسی بھی وقت ایسا کرنے سے مجبور اور معذور ہو۔ لہذا جب مقدرات کا ذات باری سے ہر وقت صدور ہو سکتا ہے تو بلاشبہ یہ تعلق قدیم ہوگا۔ اور اگر قدیم تسلیم نہ کیا جائے تو کہنا پڑے گا

کہ بعض اوقات میں صدور مقدورات پر باری تعالیٰ قادر نہ تھا جبکہ یہ بات بنی علی العجز ہے جو شانِ خداوندی کے منافی ہے۔ اور جو حضرات تکوین کے قائل نہیں ان میں دو جماعتیں ہو گئیں۔

بعض تو کہتے ہیں کہ قدیم ہے کیونکہ ازل ہی میں باری تعالیٰ کی قدرت اس چیز سے متعلق ہے کہ فلاں چیز فلاں مخصوص وقت میں صفحہ وجود پر آئیگی چنانچہ جب وہ مخصوص وقت آجاتا ہے تو وہ چیز معرض وجود میں آجاتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ تعلق قدرت مع المقدورات قدیم ہے۔

اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نہیں قدیم نہیں بلکہ حادث ہے یعنی قدرت مقدورات سے اس وقت متعلق ہوتی ہے جب اس شئی کو معرض وجود میں لانا ہوتا ہے اور یہی بات عند تعلقہا بہلے سے بھی سمجھ میں آتی ہے نیز اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ شارح علام کا مختار یہی آخری قول ہے۔

وَالْحَيَوَاتِیَّةُ - حیات صفات باری میں سے ایک ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ یہ اس صفتِ ازلیہ کا نام ہے جس سے علم و ادراک کی صحت ہوتی ہے یعنی جس میں یہ ہوگی تو ضروری ہوگا کہ وہاں علم اور قدرت ہو۔ فقدرت والقوة الخ :- تو ت بھی مجملہ صفات باری کے ہے۔ اس کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ قدرت کے ہم معنی اور اس کا مرادف ہے۔ جب یہ قدرت کا مرادف ہے تو خواہ مخواہ اسکو کیوں ذکر کیا گیا؟ اس لئے ذکر کیا کہ یہ بات آپ کے علم میں آجاتے کہ دونوں مترادف ہیں۔ اور عدم تذکرہ کی صورت میں یہ بات واضح نہ ہوتی مگر یہ ظہان باقی رہے گا کہ جب مترادف ہی بتلانا تھا تو دونوں کے ساتھ کیوں نہیں ذکر کیا گیا یعنی والقوة کہہ دیا جاتا؟ قوت کو ذکر کر نیکا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ذاتِ باری کے لئے القوی کا استعمال صحیح ہے۔

وَالسَّمْعُ وَهِيَ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالمَسْمُوعَاتِ وَالبَصَرُ وَهِيَ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالمَبْصُورَاتِ فَتَدْرِكُ بِهِمَا ادْرَاكًا تَامًا لَا عَلَى سَبِيلِ التَّخِيلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأْشِرِ حَاسَّةٍ وَوَصُولِ هَوَاءٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِهَا قَدَمُ المَسْمُوعَاتِ وَالمَبْصُورَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِ العِلْمِ وَالقُدْرَةِ قَدَمُ المَعْلُومَاتِ وَالمَقْدُورَاتِ لِأَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ مُتَّحِدَةٌ لَهَا تَعْلُقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ -

ترجمہ

اور سمع ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مسموعات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اور لبصر ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مبہرات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے پس ان کا (مسموعات و مبہرات کا) ان دونوں کے ذریعہ (سمع و لبصر کے) ادراک تام کے ساتھ ادراک کر لیا جاتا ہے تخیل اور توہم کے طریقہ پر نہیں اور نہ کسی حاسہ کے متاثر ہونیکے اور ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر اور ان دونوں کے (سمع و لبصر کے) قدیم ہونے سے مسموعات و مبہرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور

تشریح

مقدورات کا قیام ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں جن کیلئے حوادث کیسا تھ تعلقات پیدا ہوتے رہتے ہیں سمیع اور بصر سمیعی صفات باری تعالیٰ میں سے ہیں۔ سمیع کا تعلق مسموعات سے، اور بصر کا مبہرات سے ہوتا ہے اور جس وقت ان دونوں صفات کا تعلق اپنے اپنے متعلقات سے ہوتا ہے تو ان صفات کے ذریعہ ان متعلقات کا مکمل اور پورے طریقے سے ادراک کر لیا جاتا ہے۔ اور یا درکھنا چاہئے کہ ایک ادراک بذریعہ علم ہوتا ہے تو سمیع و بصر کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ ادراک علمی کے بعد کا ادراک ہے اور اس کا منبر علم کے ذریعہ ادراک سے موخر ہوتا ہے۔

لا علی سبیل التخیل :- تخیل کی تعریف ہے۔ ان صورتوں کا ادراک کرنا جو خیال میں جمع ہو جاتی ہیں (خیال کی تعریف گذر چکی، مثلاً کسی کو ایک مرتبہ دیکھ لیا یا کوئی آواز ایک مرتبہ سنی تو ان دو چیزوں کی ایک خاص شکل اور صورت فہم میں بیٹھ جاتی ہے اور جب کبھی دوبارہ زید کی تصویر یا وہ آواز لگتا ہوں کے سامنے آتی ہے یا کانوں میں آتی ہے تو آئیوٹو میٹک طور سے تصور ہوتا ہے اس کو کبھی سنا اور دیکھا تھا۔ اسی کا نام تخیل ہے اور تخیل کے ذریعہ جو ادراک کیا جاتا ہے وہ براہ راست سمیع اور بصر کے ذریعہ ادراک سے کم درجہ رکھتا ہے کیونکہ ادراک تخیلی میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے اور ادراک سمعی اور بصری براہ راست ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مثال میں زید کی صورت اور وہ آواز جب پہلی مرتبہ سامنے آئی تھی تو چونکہ یہ ادراک سمعی و بصری ہے اس لئے یہ افضل اور قوی ہے ادراک تخیلی سے۔

تو ہم :- اس کی تعریف یہ ہے کہ محسوسات میں کچھ معانی جزئیات ہوتے ہیں جو غیر محسوس ہوتے ہیں۔ ایسے معانی جزئیہ کے ادراک کا نام تو ہم ہے۔ مثلاً زید ایک محسوس شے ہے اس میں معانی جزئیہ غیر محسوسہ مثلاً علم اور شجاعت کا وجود ہے ان معانی کا ادراک وہم سے کیا جاتا ہے، سمیع وغیرہ سے نہیں کیا جاسکتا۔ کہنا یہ ہے کہ تو ہم کا ادراک ادراک سمعی اور بصری سے نیچے اور حقیر ہے۔

مفہوم :- تخیل اور تو ہم کی توضیح کے بعد عبارت کا مفہوم سمجھئے ! درحقیقت لا علی سبیل التخیل والتوہم ہے ادراک کا نام کی تاکید مقصود ہے۔ لہذا مطلب یہ ہو گا کہ باری تعالیٰ مبہرات اور مسموعات کا ادراک بذریعہ سمیع اور بصر کرتے ہیں تخیل اور تو ہم کے ذریعہ ان دونوں کا ادراک نہیں کیا جاتا یعنی باری تعالیٰ نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مقام سمیع اور بصر کے مقابلے میں گھٹیا اور حقیر ہے۔ کما مر تفصیلہ الان۔

ولا علی طریق تاشرخا سے ووصونی ہوا :- معتزلہ کا خیال ہے کہ جس طریقہ سے ہم مسموعات اور مبہرات کا ادراک کرتے ہیں بذریعہ حواس کے یعنی آنکھ اور کان کے ذریعہ ہی۔ ہم اشیاء کو دیکھتے اور سنتے ہیں بعینہ اسی طریقہ پر اللہ تعالیٰ بھی مسموعات کا ادراک بذریعہ سمیع اور مبہرات کا ادراک بذریعہ بصر کرتے ہیں۔ گویا مبہرات و مسموعات کے ادراک کیلئے معتزلہ تاثیر حواس کو ضروری قرار دیتے ہیں (باری تعالیٰ کے لئے بھی) اسی طریقہ سے مسموعات کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ جب کوئی آواز ہمیں سے صادر ہوتی ہے تو وہ پہلے ہوا میں منتقل

اور محلول ہوتی ہے پھر تہارے کانوں تک اسکی رسائی ہوتی ہے، یہی بات مسموعات باری تعالیٰ میں بھی ہے کہ کوئی آواز ہوا میں متکلیف ہو کر باری تعالیٰ تک پہنچتی ہے۔ عبارت مندرجہ بالا میں شارح نے معتزلہ کے انھیں خیالات کی تردید کی اور فرمایا کہ ذات باری مسموعات کا ادراک اور مبہرات کا ادراک کرتے تو ہیں مگر یہ ادراک ایسا نہیں ہوتا کہ اس کے حواس یعنی سمع و بصر کے تاثر کی ضرورت پیش آئے بلکہ بغیر سمع و بصر کے ہی ادراک کر لیتے ہیں۔ اس طریقے سے مسموعات میں وصول کیلئے تکلیف ہوا کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اور معتزلہ نے جو بات کہی ہے وہ باری تعالیٰ کو حیوانات اور محدثات پر قیاس کر کے کہی ہے جبکہ یہ قیاس مع الفارق اور قیاس الغائب علی اکحاہ ہے جو کہ قطعی غلط اور حماقت آمیز ہے۔

دلچسپ جواب

ایک شخص نے حکیم الامت ترجمان القرآن نقیب نے نظیر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ سے عرض کیا کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ بغیر آنکھ و کان کے کیسے دیکھتے سنتے ہیں جبکہ اس کے لئے آنکھ اور کان کا ہونا انتہائی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ حکیم الامت نے جواب دیا کہ بتلاؤ! آنکھیں کس چیز کی مدد سے دیکھتی ہیں؟ آنکھوں کو کتنی آنکھیں ہوتی ہیں کہ جن کے ذریعہ وہ دیکھتی ہیں۔ ظاہری بات ہے کہ وہ خود ہی دیکھتی ہیں بلا کسی مدد کے اسی طریقے پر باری تعالیٰ کو بھی سمجھنا چاہئے۔ ولا یلزم من قد ہمما لہ :- ابھی ابھی یہ بات ذکر کی گئی تھی کہ صفت سمع، بصر ازل ہی سے ہیں اور ان کا تعلق مسموعات اور مبہرات سے ہوتا ہے اور چونکہ مسموعات و مبہرات حادث ہیں تو جب ان کا تعلق صفات ازل سے ہوگا تو ان مسموعات وغیرہ کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدم کا متعلق قدیم ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے ؟ اسی کا جواب دینا چاہئے ہیں کہ مسموعات اور مبہرات کے تعلق مع صفت البصر و السمع سے ان کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ جس طریقے پر علم و قدرت کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات یعنی مقدرات و مسموعات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ چاروں ایسی صفات ہیں جو قدیم تو ہیں مگر ان کے متعلقات وہ حادث ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ دونوں صفات جب اپنے متعلقات سے ملتی ہیں تو باری تعالیٰ ان کا ادراک کرتے ہیں اور یہ ادراک مکمل اور غیر ناقص ہوتا ہے۔ نیز یہ بذریعہ تخیل تو ہم اور بذریعہ حواس سمع و بصر کے حاصل نہیں کیا جاتا۔ آخری بات ہے کہ سمع اور بصر کے قدم سے متعلقات کا قدم اس بنا پر لازم نہیں آتا کہ یہ صفات تو قدیم اور متعلقات حادث ہیں جیسا کہ علم و قدرت میں ہوتا ہے۔

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيعَةُ وَهِيَ عِبَارَاتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَقِّ تَوْجِبُ تَخْصِصَ أَحَدِ الْمَقْدُورَيْنِ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتَوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَكُونَ تَعْلُقِ الْعِلْمِ ثَابِتًا لِلْوُقُوعِ وَفِيمَا ذَكَرْتَنِي عَلَى الْإِرَادَةِ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَشِيعَةَ قَدِيمَةٌ وَالْإِرَادَةُ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ مَعْنَى إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى فَعَلَهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَكْرَهٍ

وَلَا سَاءَ وَلَا مَغْلُوبٌ وَمَعْنَى ارَادَتِهِ فَعَلَ غَيْرَهُ إِنَّهُ أَمْرٌ بِهٖ كَيْفٌ وَقَدْ أَمَرَ كُلَّ مَكْلُوفٍ
بِالْإِيمَانِ وَسَاوَرُوا أَجَابَاتٍ وَلَوْ شَاءَ لَوْ قَعَّ

ترجمہ

اور ارادہ اور مشیت ہے، اور یہ دونوں عبارت ہیں (مراد ہیں) جی کے اندر ایسی صفت سے جو مقدرین میں سے کسی ایک کی تخصیص کو واجب کرتی ہے وقوع کے ساتھ اوقات میں سے کسی وقت میں کل کی جانب قدرت کی نسبت برابر ہونیکے باوجود اور علم کا تعلق ہونیکے باوجود وقوع کے تابع ہو کر اور اس تقریر میں جو ذکر کی گئی ہے تنبیہ ہے رد کرنے کی ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنیکے معنی اپنے فعل کو یہ ہیں کہ وہ مکرہ نہیں اور نہ بھولنے والا اور نہ مغلوب ہے اور اس کے ارادہ کرنیکے معنی اپنے غیر کے فعل کے یہ ہیں کہ وہ اس کا آمر ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ہر مکلف ایمان اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے اور اگر وہ چاہتا تو اس کا وقوع ہو جاتا۔

تشریح

یہ دونوں مترادف ہیں۔ کما سیاتی۔
تعریف :- زندہ ذات میں اس بات کی قدرت ہوتی ہے کہ وہ دو چیزوں میں سے جسکو چاہے اختیار کرے اور جس پر چاہے اپنی قدرت چلائے مثلاً وہ چاہے تو کوئی چیز بنائے اور نہ چاہے تو نہ بنائے، دونوں پر اس کو قدرت ہوتی ہے مگر جب مندرجہ صفت دونوں مقدروں میں سے کسی ایک مقدر کو بعض مخصوص اوقات میں کرنیکا فیصلہ کرے۔ اور ایک مقدر پر اپنی قدرت دکھلائے تو اسی کا نام ہے ارادہ اور مشیت۔ تو تعریف مخمقہ الفاظ میں یوں کہہ لیجئے صفت ارادہ اس صفت کا نام ہے جو زندہ میں ہوتی ہے اور دو مقدرین سے کسی کو مخصوص اوقات میں معرض وجود میں لانے کا فیصلہ کرتی ہے جب کہ اس صفت کو دونوں مقدر پر برابر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ علم کا تعلق وقوع مقدر کے بعد ہوتا ہے یعنی جب وہ چیز ارادہ کے تحت آکر موجود ہو جاتی ہے تو اب علم کا تعلق اس موجود سے ہوتا ہے۔

یہ ہوتی ارادہ کی تعریف۔ اس تعریف سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں پہلی تو یہ کہ ارادہ اور قدرت دو علیحدہ صفتیں ہیں۔ قدرت کا تعلق جملہ مقدرات کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وہ وقوع کے درجہ میں ہو یا لا وقوع کے مگر ارادہ کا تعلق ان میں سے کسی ایک ہی کے ساتھ ہوتا ہے لہذا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔

دوسری بات یہ کہ ارادہ علم سے پہلے ہوتا ہے اور علم ارادہ کے تابع ہوتا ہے یعنی جب مراد کا وقوع ہو جانا ہے تب علم کا تحقق ہوتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ علم مراد اور مقدر مرتج کی تصور اور اس کے مطابق

ہوتا ہے چنانچہ اگر جس کیفیت پر مکتوم موجود ہو اگر علم دیا نہ ہوگا تو اسکو علم کہنا صحیح نہیں وہ تو جہل ہے اسلئے علم وقوع مراد کے بعد ہی ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقدر کی حقیقت کا علم ارادہ کے بعد ہی ہوگا کیونکہ دریں صورت معدوم کی ایک تصویر اور اس کی حکایت ہے یعنی شئی معدوم کو ارادہ نے اگر ارادہ کے مطابق کر دیا تو یہ علم ہوگا ورنہ جہل ہے اسلئے کہا گیا کہ علم ارادہ کے بعد ہوگا اور وقوع کے بعد ہوگا اور اس میں تفصیل ہے جس کو ہر اس میں بسط سے بیان کیا گیا ہے۔

نوٹ صاحب ہر اس نے ارادہ و مشیت کی مذکورہ تعریف کے متعلق فرمایا کہ یہ مطلق ارادہ اور مشیت کی تعریف ہے۔ وہ ارادہ جو ذات باری کی صفت ہے اس کی تعریف نہیں ہاں اگر عبارت میں ایک لفظ کا اضافہ کر کے عبارت "عن صفتہ ازلیتہ" کہہ دیا جائے تو صفت باری کی تعریف بن جائے گی اور ماتن نے ازلیتہ کو ماقبل کو مد نظر رکھتے ہوئے یہاں ترک کر دیا کہ پہلے ایک دو جگہ آچکا ہے تو یہاں ذکر کرنے کی کیا ضرورت۔

وفیما ذکر تنبیہ علی الرداء :- ذکر فعل ماضی مجہول کا صیغہ ہے اور ما ذکر سے یہ چیزیں مراد ہیں ارادہ اور مشیت کا مراد ہونا۔

انکی تعریف :- بعض حضرات کا خیال ہے کہ مشیت ایجاد شئی سے مطلقاً متعلق ہوتی ہے اور ارادہ مخصوص وقت میں اس سے متعلق ہوتا ہے اور وہ وقت وہ جبکہ مقدر کا وجود ہوتا ہے اور ان کا کہنا ہے مشیت قدیم ہے۔ ارادہ حادث ہے کیونکہ ارادہ مقدر سے مخصوص وقت میں متعلق ہوتا ہے جب وہ مخصوص وقت چلا جاتا ہے تو ارادہ بھی فنا ہو جاتا ہے، ارادہ کے حادث ماننے کے باوجود یہ فرقہ جس کا نام کرامیہ ہے ارادہ کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم مانتا ہے۔ شارح اس فرقے کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو چیزیں ماقبل میں ذکر کی گئی یعنی ارادہ و مشیت کا مترادف اور تعریف انہیں چیزوں سے ان کے خیالات کی تردید کی طرف اشارہ ملتا ہے اور وہ اس طریقے پر کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ ارادہ اور مشیت دونوں مترادف ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ مشیت قدیم ہے لہذا ارادہ بھی قدیم ہوگا اگر اس کو قدیم نہ مانا جائیگا تو مترادف باقی نہیں رہے گا۔

وَعَلَىٰ مَنْ زَعَمَ الْخ - جماعت معتزلہ میں سے ایک شخص حسین بخارا نامی نے ارادہ کی تعریف کرتے ہوئے مندرجہ ذیل باتیں کہی ہیں۔

کہ اگر اس صفت کا تعلق خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہو یعنی یہ مراد ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال کا ارادہ کرتے ہیں تو ارادہ کے معنی یہ ہوں گے اللہ تعالیٰ کوئی فعل کسی کے دباؤ میں آکر نہیں کرتا بھول کر بھی اس کام کو انجام نہیں دیتا اور مغلوب ہو کر بھی انجام نہیں دیتا بلکہ اپنے ارادہ سے کرتا ہے اس صورت ارادہ کی تعریف اور اس کا معنی عدمی ہیں یعنی عدم اکراہ علی اللہ وعدم النسیان وعدم الغلبۃ علیہ تعالیٰ کا نام ارادہ ہے

اور اگر ارادہ کا تعلق بندوں کے افعال سے ہو یعنی یہ مراد ہو کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا ارادہ کرتا ہے تو اس وقت ارادہ حکم کے معنی میں ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ بندوں کو حکم دیتا ہے۔
 شارح نے اس خیال کی تردید کی اور فرمایا کہ دیکھو ارادہ و مشیت اور امر ایک چیز نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو ایمان اور فرائض شرع بجالانے کا حکم دیا ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ نافرمان اور نالائق ہیں تو معلوم ہوا کہ صرف "امر" ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتے تو تمام لوگ مومن کامل ہوتے تو اگر ارادہ کو امر کے معنی میں لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے تمام انسانوں کے ایمان کا ارادہ کیا "مگر اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے باوجود ایمان نہیں لائے لہذا اللہ تعالیٰ کا عجز لازم آئیگا۔ پس ثابت ہوا کہ مشیت و ارادہ اور امر دونوں دو چیزیں ہیں۔ قتائل فیہ۔

وَالْفِعْلُ وَالتَّخْلِيقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ تَسْمٰى بِالتَّكْوِيْنِ وَ سَمِيْعٌ تَحْقِيقًا
 وَعَدَلٌ عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لِشِدُوْعِ اسْتِعْمَالِہِ فِي الْمَخْلُوْق۔

ترجمہ اور فعل اور تخلیق عبارتیں ایک صفت ازلیہ سے جس کا نام تکوین ہے اور اس کی تحقیق عنقریب آرہی ہے اور مصنف نے لفظ خلق سے عدول کیا اسکے استعمال کے شائع ہونے کی وجہ سے مخلوق کے اندر۔

تشریح یہ دونوں بھی منجملہ صفات باری کے ہیں۔ ان کے متعلق تفصیلی بحث آگے آرہی ہے جہاں اس کے جمیع اجزاء پر روشنی ڈالی جائے گی مگر تاہم دو باتیں مستحضر کر لیجئے۔

اول یہ کہ یہ دونوں صفات الہی میں سے ایسی صفت ازلی ہیں جس کا نام تکوین ہے یعنی یہ تکوین کی شاخیں ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں عبارت میں دو لفظ ہیں، فعل اور تخلیق، پہلا لفظ ثلاثی مجرد ہے اور دوسرا ثلاثی مزید فیہ ہے جو باب تفعیل کا مصدر ہے، تو مناسب یہ تھا کہ دوسرا لفظ بھی ثلاثی مجرد ہی سے ہوتا یعنی خلق استعمال کیا جاتا، اسکو چھوڑ کر تخلیق کو کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ اس میں مصلحت یہ ہے کہ لفظ خلق کا استعمال مخلوق کے معنی میں کیا جاتا ہے لہذا باری تعالیٰ کے لئے وہ لفظ غیر مناسب تھا اسوجہ سے تخلیق کو اختیار کیا گیا ہے۔

وَالْتَرْزِيقُ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَخْصُوْصٌ صَرَحَ بِہِ اِشَارَةً اِلٰی اَنْ مِثْلَ التَّخْلِیْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِیْقِ
 وَالْاَحْيَاءُ وَالْاَمَاتَةُ وَغَیْرِ ذٰلِكَ مِمَّا اُسْنَدَ اِلٰی اللّٰہِ تَعَالٰی کُلٌّ مِنْہَا رَاجِعٌ اِلٰی صِفَةٍ حَقِیْقَیَّةٍ اَزَلِیَّةٍ
 قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِیَ التَّكْوِيْنُ لَا کَمَا یَزْعَمُ لَا شَعْرٌ مِنْ اَنْہَا اِضَافَاتٌ وَصَفَاتٌ لِلْاَفْعَالِ۔

ترجمہ

اور ترزیق یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی تصریح فرمادی اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ تخلیق اور تصور اور ترزیق اور اجار و امات وغیرہ کے مثلاً، ان صفات میں سے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سند میں انہیں سے ہر ایک اس صفت حقیقی کی جانب راجع ہیں جواز لی ہے، ذات باری کے ساتھ قائم ہے جو کہ تکوین ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ تو اضافات ہیں اور صفات افعال ہیں (نہ کہ صفات ذاتیہ)

تشریح

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ تکوین کے سلسلہ میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے ماتریدیہ تکوین کو مستقل صفت قرار دیتے ہیں اور اس کی بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزیق و امات وغیرہ، جبکہ اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں ہے بلکہ اصل ارادہ ہے یہ جس چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، اسی اعتبار سے ایک اور تعلق پیدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر ارادہ رزق کے ساتھ متعلق ہوگا تو ایک خاص اضافت یعنی ترزیق متحقق ہوگی وغیرہ ذلک۔ اس مختصر سی بات کو مد نظر رکھ کر عبارت کا مفہوم سمجھئے۔ شارح ترزیق کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک مخصوص قسم کی تکوین ہے جس کا تعلق رزق سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ترزیق تکوین کی ایک نوع ہے۔

دوسری بات یہ بتلاتے ہیں کہ ترزیق کا ذکر الفعل کے تحت میں نہ تھا آچکا ہے کیونکہ فعل ہی کا دوسرا نام تکوین ہے کہ تخلیق وغیرہ جس کی فروعات ہیں، تو ضمناً مذکور ہو جائیکے باوجود ترزیق کو صراحتاً ذکر کیا اس کا ایک خاص منسلک ہے اور وہ یہ ہے کہ تخلیق، ترزیق، تصور اور اجار و امات حتیٰ بھی صفات ہیں کہ جن کی اسانودات خداوندی کی طرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کا مرجع اور اصل تکوین ہے یعنی یہ سب تکوین کی شاخیں ہیں۔ نیز یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ تکوین ایک صفت حقیقیہ ہے جواز لی ہی سے ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس تقریر پر مذکور پر متنبہ کرنے کے لئے (کہ صفات مذکورہ تکوین کی فروعات ہیں) ترزیق کو صراحتاً ذکر کیا گیا ہے۔

لاکمائین علم۔ یعنی اشاعرہ نے جو بات کہی ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں ہے لہذا ترزیق وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں ہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو ارادہ سے متعلق ہیں اور صفات افعال ہیں یہ بات اشاعرہ کی درست نہیں ہے۔

تنبیہ: شارح کے کلام سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ وہ بھی ماتریدیہ کے حامی ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ اس سلسلہ میں اشاعرہ کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد مصنف کے کلام کی شرح کرنا ہے اصل گفتگو بعد میں کریں گے۔



وَالْكَلَامُ وَهُوَ صِفَةٌ أَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمَسْمُوعِ بِالْقُرْآنِ الْمَرْكَبِ مِنَ الْحُرُوفِ
وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كُلُّ مَنْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى وَيُخْبِرُ يُعْبَدُ فِي نَفْسِهِ مَعْنَى تَرْكِيدٍ عَلَيْهِ بِالْعِبَادَةِ
وَالْكِتَابَةِ أَوِ الْإِشَارَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ إِذْ قَدْ يُخْبِرُ الْإِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْ بَلْ يَعْلَمُ
خِلَافَهُ وَغَيْرَ الْإِرَادَةِ لِأَنَّهُ قَدْ يَأْمُرُ بِمَا لَا يَرِيدُهُ كَمَنْ أَمَرَ عَبْدًا أَنْ يَقْصِدَ إِلَى أَظْهَارِ
عَصِيَانِهِ وَقَدْ عَدِمَ امْتِثَالُهَا لِأَوَامِرِهِ وَلَيْسَتْ هَذِهِ كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ
الْأَخْطَلُ بِقَوْلِهِ **شَعْرٌ** أَنَّ الْكَلَامَ لَفَوْادٍ وَأَنْمَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَافُودًا دَلِيلًا
وَقَالَ عَمْرٌو خِيَرَتٌ فِي نَفْسِي مَقَالَةٌ وَكَثِيرًا مَا تَقُولُ لِمَا حَبَبَكَ أَنْ فِي نَفْسِي
كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ أَذْكَرَهُ لَكَ

ترجمہ

اور کلام ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جسکو اس نظم سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے نفس میں ایک معنی باتا ہے پھر اس معنی کے اور عبارت یا کتابت یا اشارہ کے ذریعہ دلالت کرتا ہے اور یہ کلام علم کا غیر ہے اس لئے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسکو نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف کو جانتا ہے۔ اور ارادہ کا غیر ہے اس لئے کہ انسان کبھی ایسی چیز کا حکم کرتا ہے جس کا ارادہ نہیں رکھتا جیسے وہ شخص جو حکم کرے اپنے غلام کو اسکی نافرمانی کو ظاہر کر نیکی ارادے سے اور غلام کی نافرمانی کو ظاہر کرنے کے ارادے سے اپنے ادا مری، اور نام رکھا جاتا ہے اس کا کلام نفسی جیسا کہ اخطل نے اپنے اس قول سے اسکی جانب اشارہ کیا ہے۔ شعری: کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنا دیا گیا ہے۔ اور فرمایا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ سوچ لیا، اور بسا اوقات آپ اپنے سامنے سے کہتے ہیں کہ میرے دل میں ایک بات ہے اس کو آپ کے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں۔

تشریح

یہاں سے مصنف صفت کلام پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، مگر مناسب سمجھتا ہوں کہ کچھ باتیں عرض کر دوں جس سے مطلب آسانی سمجھ میں آ سکے۔

عام حالات میں انسان کے ذہن میں بہت سی باتیں آتی رہتی ہیں مثلاً کسی مقدمہ میں پیشی سے پہلے وکلاء اور بیرٹرس سوچتے ہیں اور ذہن میں باتیں بٹھا لیتے ہیں کہ اگر مخالف نے یوں کہا تو اس کا جواب یہ دوں گا، اور اگر یوں کہا تو یوں کہوں گا، اور جب کورٹ میں جج کے رد و رد بحث شروع ہوتی ہے تو پہلے سے سوچی ہوئی باتیں عبارت اور زبان کے ذریعہ ادا ہونے لگتی ہیں۔

جب اتنی بات سمجھ میں آگئی تو اب سمجھے کہ پہلے سے سوچی ہوئی باتیں کلام نفس کہلاتی ہیں اور بوقت تعبیر جو کلام زبانوں سے ادا کیا جا رہا ہے وہ کلام لفظی ہے، اب بحث کا اگلا مرحلہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائیگا

کہ کلام نفسی باری تعالیٰ کا ہے اور جب یہ کلام نفسی باری تعالیٰ کی صفت ہوگی تو یہ قدیم بھی ہوگی اور جب اس کلام الہی کی تعبیر ہمارے آپ کے سامنے عبارات اور مکتوبات کی شکل میں کی گئی تو یہ کلام لفظی ہے جو حروف اور مخفوض نقوش سے مرکب ہے یہ کلام لفظی حادث ہے، معتزلہ کی سمجھ میں کلام نفسی کی حقیقت نہ آئی، جس کی وجہ سے انھوں نے اس کا انکار کر دیا اور وہ فقط کلام لفظی کے قائل ہوئے جسکو انھوں نے حادث کہا۔ یہ بات یاد رہنی چاہئے کہ معتزلہ کے دعویٰ کے دو جزو ہیں۔ اول کلام نفسی کوئی چیز نہیں ہے، دوسرے کلام لفظی حادث ہے اور یہی دونوں جزو محل نزاع ہیں۔ مزید تفصیل ابھی آرہی ہے، بعض حنا بلہ نے بربرانہ جہالت کلام لفظی کو بھی قدیم کہہ دیا (دیکھی تفصیلاً)۔

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ کلام ایک ازلی صفت ہے جسکی تعبیر اور ترجمانی قرآن کریم سے کی گئی ہے جو ہمارے اور آپ کے سامنے بشکل حروف موجود ہے، مختصر یہ کہ اس صفت ازلیہ کی ترجمانی قرآن کے موجودہ الفاظ کے ذریعہ کی گئی ہے اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ وہ صفت ازلی اور چیز ہے اور یہ قرآن اور ہے، البتہ دونوں میں معتبر عنہ اور معتبر کا فرق ہے کیونکہ جب کوئی حکم دینے یا کسی چیز سے روکنے کا ارادہ ہوتا ہے تو دل اور نفس میں ایک خاص معنی اور مفہوم پیدا ہوتا ہے، اس مفہوم کا نام کلام نفسی ہے اور اسی مفہوم کو کبھی عبارت میں یعنی زبان سے بول کر تعبیر کیا جاتا ہے، کبھی لکھ کر اسکو واضح کیا جاتا ہے وغیرہ، تو وہ کلام جو بشکل عبارت و اشارات اور کتابت پیش کیا جاتا ہے اسکو کلام لفظی کہا جاتا ہے اور جو مفہوم اور کلام بوقت امر و نہی وغیرہ ذہن میں آتا ہے وہ کلام نفسی ہے، کلام لفظی حادث ہے اور کلام نفسی قدیم ہے۔

وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْدَانِ - صفت کلام کے سلسلہ میں بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ اور علم دونوں ایک ہی چیز ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شارح اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ خیال غلط ہے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کلام ایسا کرتا ہے جو خلاف علم ہوتا ہے یعنی وہ جانتا کچھ ہے اور کلام اس کے خلاف کرتا ہے جیسا کہ جھوٹ میں ہوتا ہے کہ انسان خلاف علم کلام کرتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک نہیں درنہ خلاف علم گفتگو اور جھوٹ کا کوئی مفہوم ہی نہیں رہے گا۔

وَعِلْدَانُ الْإِرَادَةِ - کچھ حضرات حماقت مآب کہتے ہیں کہ کلام اور ارادہ دونوں ایک ہیں۔ یہاں سے انکی تردید کی جارہی ہے کہ انسان بسا اوقات ایسی چیزوں کا حکم دیتا ہے جو اس کے منشاء اور ارادہ کے خلاف ہوتی ہے مثلاً انسان اپنے غلام کو مارتا ہے کسی نافرمانی پر، اور جب لوگ آقا کو ملامت کرتے ہیں کہ کیوں مار رہے ہو نہ مارو! تو جواب میں اس غلام کی غلطیاں بتاتا ہے کہ یہ صحیح کام نہیں کرتا، اور پھر اسی وقت اس نوکر سے کہتا ہے کہ فلاں کام کرو، اور اس کا حکم دینے سے آقا کا مقصد یہ نہیں ہوتا ہے کہ سچ صحیح وہ غلام اس کام کو کرے بلکہ اُسے تو لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ دیکھ لو کتنا بڑا نافرمان ہے

تو یہاں آقا کا نوکر کو کام کا حکم دینا یہ کلام ہے مگر ارادہ کے خلاف ہے یعنی کلام تو کام کر نیکا ہے اور ارادہ یہ ہے کہ وہ کام نہ کرے اور لوگوں کے سامنے اس کی نافرمانی کھل جائے پس ثابت ہوا کہ کلام اور ارادہ دونوں ایک نہیں ہیں۔

وَيَسْمَعُ هَذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا ۖ يَذَّكُّهُ مَشَارِئُهَا وَهِيَ مَعْنَى هِيَ جَوْ بَوَقْتُ ارَادَةِ امْرِئِهَا وَغَيْرُهُ دَلْ وَدِمَاغِهَا مِیں ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس عبارت سے شارح یہی کہنا چاہتے ہیں کہ یہ معنی مذکور کلام نفسی ہے۔ اس پر بعض حضرات کو شبہ پیدا ہوا کہ جو چیز مخصوص اوقات میں دل و دماغ میں موجود ہوتی ہے اس کا کلام ہونا ہماری سمجھ میں نہیں آیا اور ہم نے کسی کو یہ کہتے ہوئے نہیں سنا کہ یہ کلام نفسی ہے۔ شارح نے شبہ مذکور کو دور کر نیکے لئے کئی دلائل پیش کئے ہیں جن میں دل و دماغ میں موجود معنی کو کلام کہا گیا ہے۔

پہلی دلیل | دور بنو امیہ کے ایک مشہور نصرانی شاعر کا شعر ہے ”اِنَّ الْكَلَامَ اِنْ“ یعنی کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل میں موجود کلام کے لئے معتبر اور ترجمان بنایا گیا ہے تو دیکھئے اس نے دل میں موجود معنی کو کلام سے تعبیر کیا ہے۔ یہ اخطل غیاث بن غوث بن الصلت بن طارق ہے، قبیلہ بنی تغلب میں سے ہے، جریر اور فرزدق کے مثل مشہور شاعر ہے ولادت ۱۹ھ وفات ۹۰ھ، نصرانی ہے بنو امیہ کے ساتھ رہا اور ان کا شاعر ہو گیا۔

دوسری دلیل | جب وصال نبویؐ کے بعد خلافت کا مسئلہ زیر بحث آیا تو انصار کی ایک جماعت نے سعد بن عبادہؓ کے ہاتھوں پر بیعت ہونیکا ارادہ کیا جب حضرات یحییٰ بن کو اطلاع ہوئی تو یہ دونوں حضرات مجمع انصار کی طرف روانہ ہوئے، راستہ میں حضرت عمرؓ نے ایک لمبی چوڑی تقریر اپنے دل میں مرتب کر لی تاکہ وہاں بیان کریں مگر حضرت صدیق اکبرؓ نے انھیں منع کر دیا حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ”زورت فی نفسی مقالۃ“ یعنی میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ اور کلام سوچا تھا مگر ابوجبرؓ نے مجھ کو منع کیا اور جب وہ تقریر فرمانے لگے تو جو باتیں میں نے سوچی تھیں وہ اور اس کے علاوہ اور باتیں کہہ ڈالیں تو دیکھئے ”انی زورت فی نفسی مقالۃ“ میں دل میں موجود مقالہ کو (مقالہ کلام کا مترادف ہے) کلام سے تعبیر کر رہے ہیں۔

وَكَثِيرًا مَا تَقُولُ ۖ ۖ۔ یہ تیسری دلیل ہے، دل میں موجود معنی کو کلام کہا جاتا ہے کیونکہ ہم آپس میں بہت بولا کرتے ہیں کہ میں نے دل میں ایک بات سوچ رکھی ہے اور تمہارے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں، تو دیکھئے عرف میں بھی کلام اس چیز کو کہا جا رہا ہے جو دل میں ہے تو ان تینوں امثلہ نے یہ ثابت کر دیا کہ جو معنی دل میں موجود ہیں اس پر کلام کا اطلاق صحیح اور درست ہے۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ أَجْمَاعِ الْأُمَّةِ وَلِقَوَاتِ النُّقُلِ عَنْ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

انہ تعالیٰ متکلم مع القطع باستعالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان للهِ
تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصيرة والارادة و
التكوين والكلام

ترجمہ

اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اجماع امت ہے اور نقل کا متواتر ہونا ہے انبیاء علیہم السلام
سے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، تکلم کے استحالة کے یقینی ہونیکے باوجود صفت کلام کے ثبوت کے
بغیر، تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ کیلئے آٹھ صفات ہیں جو کہ علم اور قدرت اور حیوۃ اور سمع اور بصر اور ارادہ
اور تکوین اور کلام ہیں۔

تشریح

اللہ کیلئے صفت کلام ثابت ہے۔ اس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر کی گئی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے
کہ یہ بات اجماع سے ثابت ہے۔ دوسری دلیل اقوال انبیاء ہیں کیونکہ تمام انبیاء یہی
کہتے رہے کہ اللہ نے ایسا حکم دیا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے "قال ربک للملئکة" وغیرہ۔ تیسری دلیل یہ
ہے کہ اتنی بات تو سبھی ملتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے۔ تو جب مشتق کا صیغہ اس کے لئے ثابت ہے تو ظاہری
بات ہے کہ اس کا ماخذ و مبداء یعنی کلام بھی اس کیلئے ثابت ہو گا ورنہ تو ایسے ہی ہو گا کہ فلاں چیز اسود
تو ہے مگر اس میں سیاہی نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ غلط ہے لہذا ثابت ہو گا کہ جب اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو
اس کیلئے کلام بھی ثابت ہو گا۔

فثبت ان شارح فرماتے ہیں کہ گزشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات ہیں
جو ترجمہ میں مذکور ہیں۔

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كثر، الاشارة الى اثباتها و
قدّمها وفصل الكلام ببعض التفصيل فقال۔

ترجمہ

اور جب کہ آخر والی تینوں صفاتوں میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو اس کے اثبات
اور قدیم ہونے کی جانب مکرر اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کے ساتھ انکی تفصیل بیان
کرتے ہوئے فرمایا۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو آٹھ صفات ذکر فرمائی ہیں انمیں آخر کی تین (ارادہ،
تکوین، کلام) میں چونکہ بہت زیادہ خفا اور اختلافات ہیں اسلئے انکی مزید تفصیل بیان
فرماتے ہیں اور ان تینوں کے اثبات اور قدیم ہونے پر چند دلائل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

وہوای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ہو وصفہ لہ ضرورۃ امتناع اثبات المشتق للشیء من غیر قیام ماخذ الاشتقاق بہ، وفي هذا ردُّ علی المعتزلة حيث ذهبوا الى ان متکلم بکلام هو قائم بغیرہ لیس وصفہ لہ ازلیۃ ضرورۃ امتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لیس من جنس الحروف والاصوات ضرورۃ انہا اعراض حادثۃ مشی و ط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التکلم بالحروف الثانی بدون القضاء الحرف الاول بدیهی وفي هذا ردُّ علی الحنابلہ والکرامیۃ القائلین بان کلامہ عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قدیم

ترجمہ

اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اسی کی صفت ہے کسی شئی کے لئے اثبات مشتق کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہونے بغیر، اور اس کے اندر رد ہے معتزلہ پر جو کہتے ہیں اس بات کی جانب کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے اس کی صفت نہیں ہے (وہ صفت) ازلی ہے قیام حوادث کے امتناع کے ضروری ہونیکے وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ (وہ کلام) حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ یہ (حروف و اصوات) اعراض حادثہ ہیں ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے ختم ہونیکے ساتھ، اسلئے کہ حرف ثانی کے تکلم کا ممتنع ہونا حرف اول کے ختم ہونے بغیر بدیہی ہے اور اس کے اندر رد ہے ان حنابلہ اور کرامیہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا کلام عرض ہے جو اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح

یہاں سے یہ بیان مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے غیر کے ساتھ قائم نہیں، اس عبارت میں دو باتیں ہیں (۱) اللہ تعالیٰ متکلم ہے (۲) وہ کلام جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ پہلے جز کی مزید توضیح یہ ہے کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر اس میں صفت کلام نہیں ہے مگر ان کی یہ بات مردود ہے کیوں کہ جب اس کیلئے مشتق ثابت ہے تو مبداء اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہوگا لہذا اس قاعدہ کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ جب متکلم ہے تو اس صفت مشتقہ کا ماخذ یعنی کلام بھی اللہ کے لئے ثابت ہوگا اس بات کو شارح نے اپنی عبارت میں ذکر فرمایا ہے "ضرورۃ امتناع اثبات الخ"، کہ اس بات کا ممتنع ہونا بالکل بدیہی اور ضروری ہے کہ کسی کے لئے مشتق تو ثابت ہو مگر ماخذ اشتقاق ثابت نہ ہو یعنی ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ جس کے لئے مشتق کا ثبوت ہوگا ماخذ کا بھی ہوگا جز ثانی کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر وہ صفت کلام خود اللہ کے

ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے یعنی لوح محفوظ یا رسل وغیرہ کے ساتھ۔
 وَفِي هَذَا آدَدُ الْخ - شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی یہ بات قطعاً غلط ہے اور ماتن نے اپنے قول ”بکلام
 ہو صفت لہ“ سے اسی کی تردید کی ہے۔

أَزَلَّتْ - یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ جو صفت کلام ثابت ہے وہ ازلی ہے اور قدیم ہے۔ ورنہ ذات باری
 کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔

لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ الْخ - مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات
 سے مرکب ہوتا ہے اور ایک آواز کے بعد دوسری آواز بھی آکر ختم ہو جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کے کلام میں ایسی کوئی
 بات نہیں ہے بلکہ اس کا کلام نہ حروف سے مرکب ہے نہ اصوات سے جیسا کہ شیخ فرید الدین عطار نے فرمایا
 ہے ”قول اور اظن لے و آواز لے“ اللہ تعالیٰ کا کلام حروف و اصوات سے کیوں مرکب نہیں ہے؟ وجہ یہ ہے
 کہ جب تک ایک حرف کا تکلم ختم نہ ہو جائے دوسرے حرف کا تکلم محال ہے اور بعینہ یہی بات اصوات میں ہے
 کہ ایک صوت کے انقطاع سے پہلے دوسری صوت نہیں نکالی جاسکتی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اصوات
 اور حروف اعراض ہیں جو پیدا ہو کر ختم ہو جاتے ہیں اور ایک کے ختم ہونے پر دوسرے کا وجود موقوف
 ہوتا ہے اور جب یہ حادث ظہرے تو بالکل واضح بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حادث استیہار سے کیسے
 مرکب ہو سکتا ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہو کر ممکن ہونا لازم آئیگا جبکہ کلام اللہ قدیم ہے اس بنا پر
 کلام اللہ اصوات اور حروف سے مرکب نہیں ہے۔ اسی کو شارح نے اپنی اس عبارت میں ذکر فرمایا ہے ”مذہبہ
 انها اعراض حادثۃ الی قولہ بدیہی“

وَفِي هَذَا آدَدُ عَلَى الْحَنَابِلَةِ الْخ - کرامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ کلام باری حادث ہے کیونکہ ان کے
 نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام اصوات اور حروف
 سے مرکب ہے اور اس کے باوجود بھی قدیم ہے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام ”لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْخ“
 میں ان دونوں فرقوں کی تردید ہے۔

تنبیہ: - شارح کی عبارت ”الحنابلہ والکرامیۃ القائلین الخ“ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جو بات حنابلہ
 کہتے ہیں وہی کرامیہ بھی کہتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ صحیح وہ ہے جسکو ہم ذکر کر چکے ہیں، تو پھر شارح
 نے کرامیہ کو حنابلہ کے ساتھ کیوں ذکر کیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ممکن ہے کہ بعض کرامیہ کو شارح
 نے اس بات کا قائل دیکھا ہو جو حنابلہ کہتے ہیں تو اسی کا لحاظ کرتے ہوئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر دیا۔

وهو ای الکلام صفة ای معنی قائم بالذات منافیة لل سکوت الذی هو ترک التکلم
 مع القدرة علیہ والافۃ التی هی عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرۃ کمافی

الْخَرَسِ أَوْ بِحَسَبِ ضَعْفِهَا وَعَدَمِ بُلُوغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُولِيَّةِ فَإِنَّ قِيلَ هَذَا إِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ دُونَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ إِذَا السَّكُوتُ وَالْخَرَسُ إِنَّمَا يَنُفِذَانِ فِي التَّلْفِظِ فَلَمَّا الْمُرَادُ السَّكُوتُ وَالْآفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بَانَ لَا يَدْبُرُ فِي نَفْسِهِ التَّكَلُّمَ أَوْ لَا يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ فَلَكَمَا أَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيًّا وَنَفْسِيًّا فَكَذَا ضِدًّا أَعْنَى السَّكُوتُ وَالْخَرَسُ -

ترجمہ

اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسے معنی ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہیں جو منافی ہے اس سکوت کے جو کہ تکلم پر قدرت کے باوجود ترک تکلم ہے اور منافی ہے اس آفت کے جو کہ آلات کی عدم مطاوعت ہے یا تو فطرت کے اعتبار سے جیسے گنگ پنے میں، یا فطرت کے ضعف کی وجہ سے اور اس کے نہ پہنچنے کی وجہ سے قوت کی حد تک جیسے بچپن میں، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو کلام لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر اس لئے کہ سکوت و خرس تلفظ کے منافی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ باطنی سکوت اور آفت مراد ہے اس طریقہ پر کہ وہ اپنے نفس میں تکلم کا تدبیر نہ کر سکے یا اس پر قادر نہ ہو سکے تو جیسے کلام لفظی اور نفسی ہے ایسے ہی اس کی ضد، مراد لیتا ہوں میں سکوت اور گنگ پنے کو۔

تشریح

کلام باری جو کلام نفسی ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک ایسے معنی ہیں جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور وہ صفت سکوت یعنی عدم تکلم کے منافی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ساکت نہیں ہے بلکہ ہر وقت وہ صفت کلام سے متصف ہے سکوت اس پر طاری نہیں ہوتا، اسی طریقہ سے صفت کلام کی آفت کے بھی منافی ہے، آفت کے معنی ہیں آلات فرمانبردار نہ ہوں جن چیزوں سے تکلم کیا جا رہا ہے مثلاً کلا اور زبان وغیرہ یہ فرماں بردار نہ ہوں اور تکلم کا کام انجام نہ دیں۔ خلاصہ یہ کہ ان میں قدرت کلام نہ ہو اور قدرت کلام نہ ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ فطرۃ اور خلقۃ ہی ایسا ہو کہ آدمی گونگا ہی پیدا ہوا ہو یا کسی ضعف اور کمزوری کی بناء پر تکلم کی قدرت نہ ہو جیسے بچہ، چونکہ اسکے بولنے کے آلات کمزور ہوتے ہیں اور کمال تک پہنچتے نہیں ہیں اس لئے وہ تکلم نہیں کر پاتا۔ خلاصہ یہ کہ آفت آلات کی عدم مطاوعت کو کہتے ہیں خواہ وجہ کچھ بھی ہو تو اللہ تعالیٰ کا کلام آفا سے خالی ہے اس کے کلام میں کبھی ایسا نہیں ہو سکتا کہ عدم مطاوعت پائی جائے بلکہ ہر وقت وہ تکلم اور صفت کلام سے متصف ہے۔ حاصل سبق یہ ہے کہ جس طرح ہمارے کلام میں آفات آتی ہیں اور تکلم کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے ایسی کوئی بات ذات باری کے سلسلے میں متحقق نہیں ہو سکتی۔ اسی کو کتاب میں یوں فرمایا کہ اللہ کا کلام سکوت کے منافی ہے یعنی کبھی عدم تکلم نہیں ہوتا اور آفات کے بھی منافی ہے یعنی متاثر بالآفات نہیں ہوتا۔

اب یہاں ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ صفت کلام کا سکوت اور آفت کے منافی ہونا یہ بات تو کلام لفظی میں پائی جاتی ہے، کیونکہ جب کوئی کلام لفظاً موجود ہوگا اور اس کا تکلم کیا جائیگا تو اس پر سکوت طاری ہوگا اور اسی پر عدم مطابقت آلات کا ظہور ہوگا یعنی آفات کا، یعنی یہ کلام لفظی میں ہو سکتی ہے، کلام نفسی میں نہیں کیونکہ جب کلام نفسی میں کوئی لفظ ہی نہیں ہے تو وہاں سکوت اور آفت کے کیا معنی؟ اسی بات کو آپ مختصر دوسرے انداز میں کہہ لیجئے کہ سکوت و آفت کے منافی ہونا یا نہ ہونا یہ کلام لفظی کا خاصہ ہے نہ کہ کلام نفسی کا، کیونکہ کلام لفظی ہی سکوت سے دو چار اور آفات سے متاثر ہوتا ہے اور اللہ کا کلام کلام نفسی ہے اسلئے آفت و سکوت کے یہاں کوئی معنی نہیں ہیں بالفاظ دیگر ماتن کی عبارت میں سکوت و آفت کے منافی ہونے کی بات محل تامل ہے۔

قلنا الحمد :- جواب کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی، اسی طرح ان دونوں کی ضد یعنی سکوت اور آفت (خبر) کی بھی دو قسمیں ہوں گی (۱) ظاہری سکوت و آفت (۲) باطنی سکوت و آفت۔ ظاہری سکوت و آفت تو یہ ہے کہ آدمی بول نہ سکے اور اس کی زبان گونگی ہو جائے۔ سکوت باطنی یہ ہے کہ تدبر اور تفکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور غور و خوض کی تمام قدرت ختم ہو جائے سکوت اور آفت کی قسم اول کلام لفظی کے منافی ہے اور عبارت میں منافات کی یہ قسم مراد نہیں ہے۔ سکوت کی دوسری قسم کلام نفسی کی ضد اور منافی ہے اور عبارت کا مطلب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام سکوت اور آفت کے منافی ہے یعنی اس سے کبھی تدبر اور تفکر کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور نہ وہاں تدبیر کا عدم ہوتا ہے بلکہ یہ صفت برابر برقرار ہے۔

والله تعالى متكلمٌ بهما أمرٌ و ناهٍ و مخبرٌ يعني انه صفة واحدة تتكرر بالنسبة الى الامور والنهي والخبر باختلاف العلاقات كالعلم والقدره وسائر الصفات فان كلامها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في العلاقات والاضافات لما ان ذلك اليقون بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكرر كل منها في نفسها۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے صفت کلام کے ساتھ، حکم دینے والا اور منع کرنے والا اور خبر دینے والا ہے یعنی کلام صفت واحد ہے جس میں تکثر ہے نسبت کرتے ہوئے امر اور نہی اور خبر کی جانب تعلقات کے اختلاف کے سبب جیسے علم اور قدرت اور تمام صفات۔ اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے صفت واحدہ قدیمہ ہے، اور تکثر اور حدوث وہ تعلقات اور اضافات میں ہے اس لئے کہ یہی کمال توحید کے زیادہ لائق ہے اور اس لئے کہ فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح

اہل سنت و اجماعت وغیرہ میں سے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ پانچ صفتیں مستقل ہیں (۱) امر (۲) نہی (۳) اخبار (۴) استفہام (۵) نداء۔ مگر ماترید یہ اور جمہور اشاعرہ فرماتے ہیں کہ کلام کی صفت ایک ہی ہے اور امر و نہی وغیرہ اس کے متعلقات ہیں اور یہ ظاہر بات ہے کہ متعلقات کے تعدد سے متعلق کا تعدد لازم نہیں آتا مثلاً زید کے متعلقات کئی ہیں۔ بیٹا، باپ، دوست، استاد، شاگرد مگر زید متعدد نہیں ہوگا ایسے ہی صفت کلام کے پانچ متعلقات ہیں پھر بھی صفت کلام واحدہ ہی ہے، اسی بات کو مندرجہ بالا متن اور پھر اس کی شرح میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس صفت کلام کے ساتھ متکلم ہے اور امر و نہی وغیرہ کرتے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ ماثن کی اس عبارت کا منشاء یہ ہے کہ صفت کلام صفت واحدہ ہے پانچ صفات نہیں کما زعم بعض الاشاعرہ اور اسکو صفت واحدہ اسلئے مانا جا رہا ہے کہ دیکھئے! بات یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات کا اثبات کیا ہی نہ جائے کیونکہ صفات سے تعدد و قدام اور وجہ لازم آتا ہے جو منافی توحید ہے مگر محجوراً صفات کا اثبات کرتے ہیں اور وہ مجبوری یہ ہے کہ قرآن و سنت میں یہ صفات وارد ہوئی ہیں لہذا جب یہ صفات مجبوراً ثابت ماننی پڑی تو "للضرورۃ تنقدر بقدر الضرورۃ" کے تقاضے کے ماتحت کہ سے کم صفات کو ثابت کرنا مناسب بلکہ النسب ہے اور الیق بالتوحید ہے اسلئے ہم نے صرف آٹھ صفات کا اثبات کیا جن میں سے ایک کلام بھی ہے تو امر و نہی وغیرہ کو کلام میں داخل کر دیا تاکہ صفات زیادہ نہ ہو جائیں "ولما ان ذلک الیق" میں احتضار اسی کو ذکر کیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ کمال توحید کے مناسب یہ ہے کہ امر و نہی وغیرہ کو صفت کلام میں داخل کر دیا جائے اور انھیں علیحدہ سے کوئی صفت نہ مانا جائے، اب یہ خلیان باقی رہ جاتا ہے کہ جب امر و نہی وغیرہ کلام سے علیحدہ نہیں ہیں تو کلام میں بظاہر تعدد کیوں سمجھ میں آتا ہے بایں طور کہ باری تعالیٰ کے بہت سے کلام میں امر ہے بہت میں نہی ہے وغیرہ ذلک۔ تو اس کا جواب ماقبل میں گزر چکا کہ تعدد اور تکثر خود کلام میں نہیں ہے بلکہ اس کے متعلقات میں ہے چنانچہ جب اس کا تعلق مجر عنہ سے ہوتا ہے تو وہ کلام اخبار ہوتا ہے مامور بہ سے ہوتا ہے تو کلام وہی ہے مگر نام اس کا امر ہو گیا ہے الخ اور آپ اس بات کو دیگر صفات کو سل منے رکھ کر سمجھ سکتے ہیں مثلاً علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی، مگر معلومات اور مقدرات کے تعلق کی وجہ سے یہ چیزیں متکثر نظر آتی ہیں مگر درحقیقت یہ خود متعدد نہیں ہیں بلکہ ان کے متعلقات میں تعدد ہے اسی طریقہ پر علم و قدرت وغیرہ تو قدیم ہیں مگر ان کے متعلقات حادث ہیں تو کیا متعلقات کے حادث کی وجہ سے خود صفات کا بھی حادث ہوگا؟ ظاہر ہے کہ نہیں ہو سکتا پس بعینہ یہی بات کلام میں ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے مگر متعلقات متعدد (پانچ) ہیں۔ اس پوری تقریر کو منطقی انداز میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ کلام ایک جزئی حقیقی ہے مگر اس کے نام متعدد ہیں جیسا کہ زید ایک جزئی حقیقی ہے اور اس کے کئی نام ہوتے ہیں مثلاً وہ حافظ بھی ہے قاری بھی مولوی بھی ہے اور مفتی بھی، منشی بھی ہے اور مجرب بھی وغیرہ اور کلام کو نوع کہہ کر اسکی پانچ جزئیات ثابت کرنا غلط ہے جیسے کہ

عوارض و متعلقات مذکورہ کو اسکی جزئیات ماننا غلط ہے۔

فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجودها بدونها فيكون متكثرًا في نفسه، قلنا: ممنوعٌ بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال اما في الازل فلا اقسام اصلاً۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ (اقسام خمسہ مذکورہ) کلام کی اقسام ہیں غیر معقول ہے کلام کا وجود بغیر ان اقسام کے تو ہو جائیگا کلام فی نفسہ متکثر تو ہم کہیں گے کہ ممنوع ہے بلکہ کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک تعلقات کے وقت ہوتا ہے اور یہ ازل کے بعد میں ہے اور ہر حال ازل میں تو بالکل کوئی اقسام نہیں ہے۔

تشریح

یہ اشکال وجواب بعینہ وہی ہے جو ابھی قبلہ کے گئے تھے اور اب اسکو شرح کا چشمہ لگا کر دیکھئے! اشکال :- امر وہنی وغیرہ کلام کی اقسام ہیں گویا کلام انکا مقسم ہے لہذا کلام کا تحقق امر وہنی وغیرہ کے بغیر نہیں ہو سکتا، بس معلوم ہوا کہ تعدد کلام اللہ میں ہے اور امر وہنی یہ مستقل صفات ہیں لہذا تمہارا یہ قول "انہ صفة واحدة" غلط ہے (اعتراض مکمل ہو گیا) کلام کا تحقق امر وہنی وغیرہ کے بغیر کیوں نہیں ہو سکتا؟ کیونکہ کلام مقسم ہے اور اقسام خمسہ اسکی قسمیں ہیں اور ظاہر سی بات ہے کہ مقسم اقسام سے منفک ہو کر نہیں پایا جاتا، بلکہ اپنے اقسام میں سے کسی کے ضمن میں پایا جاتا ہے مثلاً اسم و فعل و حرف کا مقسم کلمہ ہے۔ کلمہ کا وجود خارجی ان تینوں سے علیحدہ ہو کر نہیں پایا جائیگا بلکہ جہاں بھی ہوگا انھیں کے ضمن میں پایا جائیگا۔ ایسے ہی کلام کو سمجھئے۔ اسی اعتراض کو منطقی انداز میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ کلام ایک کلی ہے اور امر وہنی وغیرہ اس کی جزئیات ہیں اور کلی خارج میں صرف اپنی جزئیات و افراد کے ضمن میں ہی پائی جاتی ہے علیحدہ سے نہیں مثلاً حیوان بغیر انسان و فرس وغیرہ کے علیحدہ سے نہیں پایا جاسکتا اس لئے کلام بغیر اپنی جزئیات کے نہیں پایا جاسکتا اور اس وقت یقیناً تکثر لازم آئیگا لہذا آپ کا یہ دعویٰ "انہ صفة واحدة" بالکل باطل ہے۔

جواب :- وقلنا ممنوع الخ۔ جواب کی تفصیل یہ ہے کہ جو تم یہ کہہ رہے ہو کہ کلام کا وجود انھیں جزئیات میں ہوگا اور علیحدہ سے نہیں ہو سکتا یہ بات ہمیں تسلیم نہیں۔

پہلے یہ جان لیجئے کہ کلام باری سے متعلقات کا تعلق کب سے ہوا؟ تو عبد اللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اللہ کے کلام کے ساتھ امر وہنی وغیرہ ازل سے متعلق نہیں ہیں بلکہ "فیما لا يزال" یعنی ازل کے بعد متعلق ہوئے ہیں تو جواب کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ کلام تو ایک ہی ہے مگر تعلقات

کے فرق سے وہ مختلف قسموں اور شکلوں میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب وہ مامور سے متعلق ہوتا ہے تو امر اور منہی عنہ سے متعلق ہوتا ہے تو منہی وغیرہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہ تعلق بعد ازل ہو کر تا ہے اور یا ازل تو چونکہ وہاں کوئی متعلق نہیں ہوتا نہ مامور ہوتا ہے نہ منہی عنہ نہ منادی وغیرہ اس لئے ازل میں کلام کی تقسیم نہیں ہے لیکن بعد ازل جب کلام ان چیزوں سے متعلق ہوا تو وہ ان اقسام کی جانب منقسم ہوا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کلام واحد ہے مگر متعلقات میں تکثر ہے جسکی بنا پر کلام کو کثیر کہہ دینا خلاف دانشمندی ہے۔ خلاصہ یہ کہ کلام کو کلی کہہ کر اس کی بہت سی جزئیات کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس (کلام) کی نسبت اپنے متعلقات کی طرف ایسی ہے جیسا کہ جزئی کی اپنے عوارض کی طرف ہوا کرتی ہے اور جزئی عوارض کے تکرار سے منتشر نہیں ہو کرتی۔ قدر بزرگ۔

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ فِي الْأَزْلِ خَبْرٌ وَمَرَّجِعُ الْكُلِّ إِلَيْهِ، لَأَن حَاصِلَ الْأَمْرِ اخْتِصَارُ عَنِ اسْتِثْقَاءِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرَاكُ وَالنَّهْيِ عَلَى الْعَكْسِ وَحَاصِلُ الْأَسْتِخْبَارِ الْخَبَرِ عَنِ طَلَبِ الْأَعْلَامِ وَحَاصِلُ السَّنَادِ الْخَبَرُ عَنِ طَلَبِ الْأَجَابَةِ وَرَدُّ بِنَا نَاغْلَمِ اخْتِلَافِ هَذِهِ الْمَعَانِي بِالضَّرْوَةِ وَاسْتِلْزَامِ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَا يُوجِبُ الْاِتِّحَادَ۔

ترجمہ اور گئے ہیں انہیں سے بعض اس بات کی جانب کہ کلام ازل میں خبر ہے اور کل کام جمع خبر کی جانب ہے اس لئے کہ امر کا حاصل خبر دینا ہے ثواب کے استحقاق کی فعل پر اور عقاب کے ترک پر، اور منہی کا حاصل اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل طلب اعلام کی خبر دینا ہے اور نذر کا حاصل طلب اجابت کی خبر دینا ہے اور اسکو رد کر دیا گیا اس طریقہ پر کہ ہم بدایتہً ان معانی کے اختلاف کو جلتے ہیں اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح بعضہم کا مصداق امام رازی ہیں، ان کا فرمان یہ ہے کہ کلام باری ازل میں ایک ہے اور وہ خبر ہے اور اس کے علاوہ اقسام کلام خبر کے تحت داخل ہیں لہذا جب ساری اقسام خبر کے تحت داخل ہیں تو اللہ کا کلام واحد ہے گا اور اس پر جو تکثر کا اعتراض کیا گیا تھا وہ رفع ہو جائیگا اب رہ گئی یہ بات کہ یہ تمام اقسام خبر کے تحت کس طور پر داخل ہیں؟ تو وہ اس طرح کہ امر کے معنی تو حکم دینا ہے مگر اس کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ امر اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ اگر اسکو کر دے گا تو ثواب کے مستحق بنو گے اور چھوڑ دے گا تو عذاب میں گرفتار ہو جاؤ گے اسی طریقہ پر منہی میں اس کے برعکس خبر دی جاتی ہے کہ اگر اس سے رک جاؤ گے تو مستحق ثواب ورنہ مستحق عذاب بنو گے اور استخبار یعنی استفہام میں مستفہم خبر دیتا ہے کہ میں اعلام کا طالب ہوں یعنی میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئلہ عنہ کا جواب دیا جائے اسی طرح

نداریں منادی کا منشاء اس بات کی خبر دینا ہے کہ میں منادی کی توجہ کا طالب ہوں اور اسکے جواب کا خواہشمند ہوں تو معلوم ہوا کہ جب ان چاروں میں خبر پائی جا رہی ہے تو یہ چاروں خبر کے تحت آجائیں گے اور کلام صرف خبر ہی ہوگا۔

تنبیہ:۔ امام رازی کے اس فرمان کا مقصد یہ ہے کہ ان لوگوں کی تردید ہو جائے جو کلام کو پانچ صفات ملتے ہیں مگر چونکہ یہ تاویل درست نہیں ہے اسلئے فرمایا جا رہا ہے ”وَرَدُّ بَاتَانَا نَعْلَمُ الْخ“ فرماتے ہیں کہ امام رازی کی تاویل مذکور مردود ہے کیونکہ ہمیں بخوبی اور بالبداهت معلوم ہے کہ یہ اقسام الخمسہ علیحدہ علیحدہ اپنا مستقل مفہوم رکھتی ہیں چنانچہ خبر کا مفہوم امر دہنی کے علاوہ ہے اور نہی کا امر و خبر کے علاوہ، تو جب ان سب کے مستقل اور الگ الگ معانی ہوتے تو ایک کو دوسرے میں گھسیٹنا حقائق کا البطلان ہے ”والحقائق لا ترد“ اصول مسلم ہے۔

تردید کا دوسرا طریقہ ”استلزام البعض الخ“، اس کی توضیح یہ ہے کہ امام رازی صاحب اپنے جو فرمایا کہ امر میں اخبار عن الثواب ہے الی غیر ذلک ”بجائز فرمایا۔ مگر ایک بات سن لیجئے کہ اگر ایک شے کسی شے کو مستلزم ہو جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو جاتا کہ وہ دونوں چیزیں استلزام کی وجہ سے متحد اور ایک ہو گئیں لہذا امر اگرچہ اس طریقہ پر خبر کو مستلزم ہو گیا مگر اس استلزام سے پانچوں کا متحد ہونا لازم نہیں آتا بلکہ سب علیحدہ اور مستقل ہیں تو آپ کا یہ نظریہ کہ امر وغیرہ خبر کی طرقت لوٹ کر ایک ہو جاتے ہیں درست نہیں ہے تو جب یہ سب علیحدہ علیحدہ ہیں تو پھر جو جواب امام رازی نے دیا تھا سب کو ایک کر کے وہ درست نہیں ہے بلکہ ہمارا جواب صحیح ہے۔

قلتے:۔ امام رازی کی یہ تاویل ایسی ہی ہے جیسے زجاج نے مفعول لہ کو مفعول مطلق کی تاویل میں کیا ہے اور مفعول لہ کا انکار کر دیا ہے اور پھر ملا جامی نے اس کا جواب بایں الفاظ دیا ہے ”وَرَدُّ قَوْلِ الزَّجَّاجِ بِأَنَّ تَأْوِيلَ نَوْعِ بِنَوْعٍ لَّا تَدْخُلُهُ فِي حَقِيقَتِهِ صُلَا“۔

فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنه سفسف، وعبت والاخبار في الازل بطريق المضمر كذب محض، يجب تنزيه الله تعالى عنه، قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورتها اهلا لتحصيلها فيكفي وجود المامور في علم الامر كما اذا قدر الرجل ابنه الفامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا تتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزهره عن الزمان كما ان علمه ازلى لا يتغير بتغير الازمان۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور (جسکو حکم دیا جائے) اور نہی (جسکو روکا جائے) کے حماقت ہے اور لغو کام ہے اور ازل میں ماضی کے طریقہ پر خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی اور خبر قرار نہ دیں تو کوئی اشکال ہی نہیں، اور اگر ہم اسکو (امر و خبر وغیرہ) قرار دیں تو ازل کے اندر امر مامور کے وجود کے وقت میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لئے ہے اور مامور کے اہل ہو جانے کے وقت مامور بہ کی تحصیل کا، تو امر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے جب کہ تصور کیا کسی آدمی نے اپنے بیٹے کا تو اس نے اسکو حکم دیا کہ وہ وجود کے بعد فلاں کام کرے، اور خبر دینا نسبت کرتے ہوئے ازل کی جانب کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں ہے اس لئے کہ نہ ماضی ہے نہ مستقبل اور نہ حال اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کرتے ہوئے اللہ کے زمان سے منزہ ہونیکى وجہ سے جیسا کہ اس کا علم ازلی ہے تغیر ازمان کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا۔

تشریح

اس عبارت میں اولاً دو اعتراض ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہم لوگ اللہ تعالیٰ کیلئے کلام نفسی ازلی مانتے ہو، تو اگر اللہ کا کلام ہوگا تو اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اللہ جل جلالہ ازل ہی میں متکلم تھا تو وہاں کس کو امر کیا جارہا تھا اور کس کو منع کیا جارہا تھا جبکہ وہاں کوئی نہ مامور تھا اور نہ منہی یہ تو سب بعد کی پیداوار ہیں ورنہ تو ان کا ازلی ہونا لازم آئیگا جو کسی کے نزدیک مسلم نہیں ہے۔ تو وہاں اللہ کا کلام ہونا اور بصورت امر و نہی ہونا ایک فعل عبث ہے اور کھلا ہوا جہل بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ منزہ عن ذلک، اور یہ عبث کلام کو ازلی ماننے کی وجہ سے آیا لہذا اس عبث کے لزوم سے بچنے کیلئے ضروری ہے کہ کلام اللہ کو ازلی نہ مانا جائے بلکہ حادث کہا جائے۔

دوسرا اعتراض — والاخبار فی الازل الخ یعنی قرآن کریم میں بہت سے مقامات پر ماضی کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں جیسے قلنا یا ذالقرنین وغیرہ، اور ماضی کے صیغے سے خبر دینا اسی وقت درست ہوگا جبکہ وہ مضمون جسکے بارے میں خبر دی جارہی ہے زمانہ ماضی میں ہو چکا ہو تو جب آپ کلام الہی کو کلام ازلی مانیں گے تو کذب لازم آئیگا "وہو محال باطل" کما لا یخفی، تو معلوم ہوا کہ اسکو ازلی ماننا درست نہیں بلکہ حادث ماننا پڑے گا۔ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ کذب کس طرح لازم آئیگا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ مثلاً اللہ نے فرمایا "قلنا یا ذالقرنین" تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ذوالقرنین بھی ازل سے پہلے موجود ہوں اور ان سے کلام کرنا بھی ازل سے پہلے ہوتا کہ پھر ازل میں اس کی خبر دی جاسکے اور یہ باطل ہے لہذا پھر اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ کلام کو ازلی کہنا غلط ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب — قلنا الخ۔ ابھی عبد اللہ ابن سعید القطان کا مذہب گذرا کہ اس کا کلام ازل میں امر و نہی وغیرہ کچھ نہیں تھا بلکہ اقسام خمسہ سے کلام کا تعلق بعد ازل ہوا ہے لہذا اس صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہ ہوگا کیوں کہ امر و نہی وغیرہ کیلئے مخاطب چاہئے اور چونکہ ازل میں کوئی مخاطب نہیں تھا

اسلئے امر وہی وغیرہ بھی نہ تھے لہذا جب امر وہی نہ تھے تو مخاطب کو کوئی حکم وغیرہ بھی نہیں دیا گیا کہ کوئی عبت لازم آئے اور اعتراض کیا جائے۔ قائل فیہ

وان جعلناہ الہ۔ اور اگر ہم وہ مذہب اختیار کریں جو اشاعرہ کا ہے کہ امر وہی وغیرہ ازل ہی سے ہیں تو بھی کوئی حرج اور عبت لازم نہیں آتا اور امر وہی وغیرہ کرنا بیکار نہ ہوگا کیونکہ یہ چیزیں اس وقت بیکار ہوتی ہیں جب کوئی مخاطب سرے سے موجود ہی نہ ہو اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ازل میں جو امر وہی وغیرہ کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مامور موجود ہوگا اور اس کے اندر مامور بہ کے ادا کرنیکی صلاحیت ہو جائے گی تو وہ فلاں فلاں امور کو انجام دینگا، مثال کے طور پر ایک شخص مرض الموت میں گرفتار ہے اور بذاتہ کشف والہام اسکو معلوم ہو گیا کہ بیوی سے عنقریب پیدا ہونیوالا لڑکا ہے تو وہ اب حکم کرتا ہے کہ پیدا ہونے کے بعد چاہئے کہ میرا بیٹا پڑھے اور فلاں فلاں کام انجام دے تو یہ امر درست ہے علم امر میں مامور کے وجود کی وجہ سے۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ازل میں بغیر مامور کے امر عبت نہیں ہے کیوں کہ وہ امر اس مامور کو دیا جا رہا ہے کہ جو ابھی تو موجود نہیں مگر آئندہ کیلئے یہ سارے احکام اسی کے لئے ہیں۔

اعتراض ثانی کا جواب۔ ”والاخبار بالنسبۃ الی“ معترض میاں! آپ نے جو فرمایا ہے کہ اخبار فی الماضی کی صورت میں کذب لازم آئیگا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ ”لا یجری علیہ زمان“ لہذا اس کا ازل میں کسی چیز کی خبر دینا کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہ ہوگا گودہ ہم کو ماضی معلوم ہو مگر اللہ کے لحاظ سے سب یکساں ہیں تو جواب کا حاصل یہ نکلا کہ جو کلام ازل میں ہے اور بصورت ماضی ہے وہ کسی زمانہ میں وقوع سے منزہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کیلئے حال و ماضی وغیرہ کوئی معنی نہیں رکھتے! اور یہ القضا بالماضی وغیرہ ہمارے آپ کے تعلقات کے اعتبار سے ہے اور یہ سب تعلقات بعد ازل پیدا ہوئے ہیں۔

ولمّا صرح بأزلیۃ الکلام حاول التنبیہ علی ان القرآن ایضاً قد یطلق علی ہذا الکلام
النفسی القدیم كما یطلق علی النظم المتلو والحادث فقال۔

ترجمہ

اور جب مصنف نے کلام کے ازلی ہونیکی صراحت فرمائی ہے تو انھوں نے ارادہ کیا اس بات پر متنبہ کر نیکا کہ قرآن کا اطلاق کبھی اس کلام نفسی پر کر دیا جاتا ہے جو قدیم ہے جیسا کہ اطلاق کیا جاتا ہے کہ اس نظم پر جسکی تلاوت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو فرمایا مصنف علیہ الرحمہ نے۔

تشریح

اس عبارت کے اندر شارح متن کی تمہید بیان کرنا چاہتے ہیں اور اس بات کی توضیح کر دینا چاہتے ہیں کہ آئندہ متن میں کیا مسئلہ بیان کیا جائیگا اور اس کا ماقبل سے کیا ربط ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ عبارات و تقریرات میں ماقبل نے کلام پر بحث کرتے ہوئے یہ بتایا کہ

کلام الہی ازلی اور قدیم ہے اور کلام کا اطلاق کلام لفظی پر بھی کیا جاتا ہے جو حادث ہے۔ تو جس طریقہ سے کلام کلام نفسی اور لفظی دونوں پر بولا جاتا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی قدیم اور کلام لفظی حادث دونوں پر ہوتا ہے اس بات کو بتانے کیلئے مصنفؒ اگلی عبارت لارہے ہیں۔

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ **ترجمہ** اور قرآن جو اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

تشریح

قرآن غیر مخلوق ہے جو اللہ کا کلام ہے۔ شارحؒ کی تفصیل گفتگو کا اجمالی خاکہ اولاً ذکر کرنا ہوں۔ کلام یعنی قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس گتھی کو سلجھانے کے لئے تین جماعتیں بن گئیں اور سب نے اپنے خیالات کا یوں اظہار کیا۔ معتزلہ نے کہا کہ قرآن مخلوق ہے لہذا حادث بھی ہو گا کیوں کہ ہر مخلوق حادث ہو کر رہتا ہے اور قرآن کے مخلوق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چیزوں سے متصف ہوتا ہے۔

۱۔ تالیف یعنی حروف آیات اور سورتوں سے مرکب ہے (۲) تنظیم و ترتیب، اور جو چیز منظم اور مرتب اور مؤلف ہو تو وہ حادث ہوتی ہے (۳) انزال و تنزیل، یعنی لوح محفوظ سے سمار دنیا پر نیک وقت اور سمار دنیا سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ۲۳ سال میں نازل ہوا، اور نزول کے لئے حرکت لازم ہوتی ہے اور حرکت جسم میں پائی جاتی ہے اور متحرک حادث ہوتا ہے تفصیل آگے آرہی ہے یہ جو مذکور ہوا معتزلہ کا خیال بعض جاہل حنابلہ کا کہنا ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اصوات حتیٰ کہ جلد اور دفعتی سب قدیم اور ازلی ہیں۔ اہل حق کا گروہ کہتا ہے کہ قرآن بول کر جب کلام نفسی مراد لیا جائے تو قرآن قدیم ہے ازلی ہے کیوں کہ حدیث میں ہے ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فهو کافر باللہ العظیم“ و سیاقی تفصیل۔

سوال :- ماننے والے قرآن کے بعد کلام اللہ کیوں لائے؟ اس کا جواب دینے کیلئے شارح نے فرمایا:

وَعَقَّبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَافِخُ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ۔

ترجمہ

اور مصنفؒ پیچھے لائے قرآن کے کلام اللہ تعالیٰ کو بوجہ اس کے کہ مشافخ نے ذکر کیا ہے کہ قرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق بولا جاتا ہے اور القرآن غیر مخلوق نہیں بولا جاتا۔ یعنی یہ اضافہ اسلئے فرمایا کہ مشافخ کی عادت یہی جاری رہی ہے کہ وہ القرآن کے بعد کلام اللہ کو ذکر کرتے ہیں اور عبارت اس طرح لاتے ہیں ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق۔ اسلئے مصنفؒ نے مشافخ کا اتباع کرتے ہوئے قرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ کیا ہے۔

سوال :- مشائخ کی عارت یوں کیوں جاری ہے ؟ شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے اگلی عبارت بیان کی ۔

لَعَلَّا يَسْبِقَ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا
ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا أَوْ عَنَادًا ۱-

ترجمہ

تشریح

تاکہ فہم کی جانب یہ بات سبقت نہ کرے کہ جو اصوات و حروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے خباہت اس کی طرف منگتے ہیں ۔

شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق کلام لفظی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے اول قدیم اور ثانی حادث ہے تو قرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ کہیں لوگ اس قرآن کو غیر مخلوق نہ سمجھنے لگیں جو کلام لفظی ہے جو حروف و اصوات سے مرکب ہے جیسا کہ خباہت نے کلام لفظی کو بھی غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے

تنبیہ :- بعض خباہت نے کلام لفظی کو بھی غیر حادث کہا ہے بلکہ انھوں نے ادراق اور دفعتی کو بھی قدیم کہا ہے اور یہ لفظ ہر جہالت یا عناد پر مبنی نہیں نظر آتی ہے کیونکہ حروف اور اصوات کا حادث ہونا امر بدیہی ہے ۔ یہ بات تو سمجھی جانتے ہیں کہ حرف اور صوت کے ختم ہو جانیکے بعد ہی دوسرے حرف اور صوت کی ادائیگی ہو سکتی ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اصوات و حروف حادث ہیں اور ادراق اور دفعتی کے حادث پر دلیل قائم کرنا بھی غلط ہے کیوں کہ ان کا حادث بدیہی ہے اور بدیہیات پر دلائل قائم نہیں کئے جاتے ۔

تنبیہ (۲) :- خباہت ، امام احمد بن حنبلؒ کے متبعین کو کہا جاتا ہے ۔ امام احمدؒ کے متبعین میں بڑے جید اور عظیم المرتبت علماء بھی ہیں جیسے قطب الاقطاب غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ ۔ تو ان حضرات کے عظمت اور ادب کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ بالا قول کی توجیہ صحیح انداز میں پیش کی جائے چنانچہ یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ امام احمدؒ سے یہ قول منقول ہے » القرآن اللفظی غیر مخلوق « اور ان کے علاوہ بعض ائمہ حدیث سے بھی یہ قول منقول ہے اس کی مختلف توجیہات علماء نے پیش فرمائی ہیں ۔ پہلی توجیہ یہ ہے کہ ان کے کلام میں کلام لفظی سے مراد وہ کلام نہیں ہے جو ہمارے سامنے مرتب انداز اور مرکب من الاصوات کی صورت میں موجود ہے بلکہ اس سے وہ کلام لفظی مراد ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہے اور اس کے اجزاء غیر مرتب ہیں ۔ صاحب مواقف نے یہی توجیہ پیش فرمائی ہے ۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان کے دور میں چونکہ خلق قرآن کا مسئلہ بہت مشہور تھا اور معتزلہ نے اپنی ساری قوت خلق قرآن پر صرف کر رکھی تھی اس لئے انھوں نے سد باب فتنہ کے پیش نظر سبکو

قدیم اور غیر مخلوق کہہ دیا تھا۔

سوال :- مصنف نے غیر مخلوق کیوں کہا اور غیر حادث کیوں نہیں کہا؟ اس کے شارح نے تین جوابات دیئے ہیں۔

وَأَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَنْبِيْهًا عَلَى اتِّحَادِهِمَا وَقَصْدًا لِمَا جَرَى الْكَلَامُ عَلَى وَفْقِ الْحَدِيثِ حَيْثُ قَالَ عَمَّ الْقُرْآنُ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرَ مَخْلُوقٍ وَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَأَنَّ بِلَا اللَّهِ الْعَظِيمِ وَتَنْصِيْصًا عَلَى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُورَةِ فِيمَا بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ أَوْ غَيْرَ مَخْلُوقٌ وَلِهَذَا انْتَرَجَمَ هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْأَلَةِ خَلْقِ الْقُرْآنِ

ترجمہ

اور رکھا مصنف غیر مخلوق کو غیر حادث کی جگہ تنبیہ کرتے ہوئے ان دونوں کے اتحاد پر اور ارادہ کرتے ہوئے کلام کو جاری کر نیکا حدیث کے موافق اس حیثیت سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن جو اللہ کا کلام ہے وہ غیر مخلوق ہے اور جس نے کہا کہ مخلوق ہے اس نے اللہ عظیم کے ساتھ کفر کیا اور تصریح کرتے ہوئے محل اختلاف پر اس عبارت کے ذریعہ جو فریقین کے درمیان مشہور ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کو عنوان دیا جاتا ہے مسئلہ خلق قرآن کے ساتھ۔

تشریح

اعتراض مذکور کا پہلا جواب یہ ہے کہ مصنف غیر مخلوق اور غیر حادث کے اتحاد کو بتانا چاہتے ہیں "تنبیہا علی اتحادهما" سے یہی فرمانا چاہتے ہیں۔

دوسری وجہ :- وقصداً الی جری الخ۔ یعنی حدیث کے اندر بھی ایسے ہی استعمال کیا گیا ہے کہ قرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فهو کافر باللہ العظیم یعنی قرآن غیر مخلوق ہے اگر کوئی اسکو مخلوق کہے تو وہ اللہ عزوجل کا منکر ہے۔ بہر حال اس حدیث کے اتباع کی وجہ سے مصنف نے غیر مخلوق کہا ہے۔

تنبیہ :- حدیث بالا مختلف طرق و اسانید کے ساتھ مروی ہے مگر حضرات محققین نے اسکو موضوع قرار دیا ہے حافظ ابن الجوزی نے اپنی موضوعات میں اسکو ذکر کیا ہے، امام صنعانی اور علامہ سخاوی نے بھی اسکو موضوع اور باطل قرار دیا ہے علامہ مجد الدین فیروز آبادی نے فرمایا کہ یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہاں اسکو صحابہؓ اور تابعینؒ کے مقولات میں جگہ دی جاسکتی ہے۔

اعتراض :- شارح تو خود ثقہ ہیں جب انھوں نے اسکو اپنی کتاب میں درج کیا ہے تو یہ اسکی صحت کی علامت ہے۔
جواب :- حدیث کے بار میں ائمہ حدیث کا فیصلہ ہی معتبر ہو گا نہ کہ اور لوگوں کا، اور علامہ تقنازانی اگرچہ بہت بڑے علامہ ہیں مگر ائمہ حدیث میں سے نہیں ہیں۔ فند بزر۔

ملا علی قاری اپنی کتاب میں فرماتے ہیں "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق فمن قال غیر هذا فقد کفر" قال الصنعانی

لہذا موضوع وقال السخاوی وذا الحديث من جميع طرقه باطل وداردة رواه ابن الجوزی فی الموضوعات (مؤیداً) تلیس فی وجہ :- تنصیفاً علی محل الخلاف الخ - معتزلہ اور اہلسنت و اجماعت کے مابین قرآن کریم کے سلسلے میں جو مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ خلق قرآن کے عنوان سے مشہور ہے، حدوث قرآن سے مشہور نہیں ہے۔ تو جس عبارت کے ساتھ یہ مسئلہ فریقین کے درمیان شہرت یافتہ ہے اسی کو ظاہر کرنے کیلئے غیر مخلوق کی تعبیر کو منتخب کیا، غیر حادث کو اختیار نہیں فرمایا تاکہ معلوم ہو جائے کہ اختلاف کس عبارت کے ساتھ مشہور ہے اور جیسا کہ گذر بھی چکا ہے کہ محل اختلاف خلق قرآن و عدم خلق قرآن کا مسئلہ ہے اور اسی عنوان سے یہ مسئلہ مشہور بھی ہوا ہے (اب آگے نئی بات شروع ہوتی ہے)

و تحقیق الخلاف بیننا و بینہم یرجع الی اثبات الکلام النفسی و نفیہ و لا فتنح لا نقول بقدوم الالفاظ و الحروف و ہم لا یقولون بحدوث الکلام النفسی و دلیلنا ما مرّ ان ثبت بالاجماع و نواتر النقل عن الانبیاء انہ متکلم و لا معنی لہ سوی انہ متصف بالکلام و یمتنع کلام اللفظی الحادث بذاتہا تعلی فتعین النفسو القدیم -

ترجمہ

اور اختلاف کی تحقیق ہمارے اور ان کے درمیان کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی جانب راجع ہے ورنہ تو ہم الفاظ اور حروف کو قدیم نہیں کہتے اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے اور ہماری دلیل وہی ہے جو گذر چکی ہے کہ انبیاء سے اور اجماع سے، نقل کے متواتر ہونے سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم کے کوئی معنی اس کے علاوہ نہیں ہیں کہ وہ صفت کلام سے متصف ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ لفظی حادث کا قیام ممکن ہے تو نفسی قدیم متعین ہو گیا۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اس بات کو سمجھ لو کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف کیا ہے؟ تو فرمایا کہ کلام کی دو قسمیں ہیں، راہ نفسی و راہ لفظی۔ اول قدیم اور ثانی حادث ہے، معتزلہ صرف ثانی ہی کو مانتے ہیں اسلئے انہوں نے قرآن کو مخلوق اور حادث کہا اور کلام نفسی کی بات انکی سمجھ میں نہ آ سکی، اگر وہ اسکو سمجھ لیتے تو اسکو حادث نہ کہتے اور لفظی کو ہم بھی قدیم نہیں کہتے بلکہ حادث کہتے ہیں کیوں کہ اجماع سے اور تواتر نقل انبیاء سے اللہ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور متکلم اصول مذکور فی مابقی کے مطابق اسی کو کہیں گے جس کے اندر صفت کلام ہو چونکہ ثبوت مشتق کیلئے ماخذ اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہے اب اس کی صفت یا تو کلام نفسی کو مانا جائے گا یا لفظی کو ثانی باطل ہے ورنہ اللہ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ صفت کلام نفسی ہے جو قدیم اور ازلی ہے۔

وَأَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِآيَاتِ الْقُرْآنِ مُتَصِفَةً بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِ وَسِمَاتِ الْحَدُوثِ مِنْ التَّالِيفِ وَالتَّنْظِيمِ وَالْإِنْزَالِ وَالتَّنْزِيلِ وَكُونِهِ عَرَبِيًّا مَسْمُوعًا فَصِيحًا مُعْجَزًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَأَنَّمَا يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا لَا نَاقِصًا وَلَا نَاقِلًا بِحُدُوثِ النَّظْمِ وَأَنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ

ترجمہ

اور بہر حال معتزلہ کا استدلال اس طریقہ پر کہ قرآن اُن اوصاف کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں یعنی تالیف اور تنظیم اور انزال اور تنزیل اور اس کا عربی مسموع، فصیح، معجز وغیرہ ہونا (تو یہ استدلال) حنابلہ کے خلاف حجت ہو سکتا ہے، ہم پر نہیں اسلئے کہ ہم تو حدوث نظم کے قائل ہیں اور گفتگو معنی قدیم میں ہے۔
تشریح اب تک اہل حق کی سطوس دلیل کلام نفسی کے ثبوت پر آپ کے سامنے گزر چکی ہے اب دیکھیے معتزلہ کی ہفوات:

معتزلہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی کا کوئی وجود نہیں ہے جو ہے وہ کلام لفظی ہے اور یہ حادث ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن ان اوصاف سے متصف ہے جو سب حدوث کی علامات ہیں لہذا اس سے معلوم ہوا کہ قرآن حادث ہے چنانچہ حدوث کی جو علامات کلام اللہ میں پائی جاتی ہیں ان میں سے آٹھ کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ (۱) تالیف، یعنی قرآن حروف آیات اور سورتوں سے مرکب ہے (۲) تنظیم، یعنی قرآن منظم اور مرتب ہے۔ اور جن چیزوں کا ذکر جس جگہ ہونا چاہئے تھا وہ اسی جگہ رکھی گئی ہیں اور ترتیب حدوث کی علامت ہے کیونکہ یہ ترکیب کو مستلزم ہے جس کیلئے حدوث لازم ہے (۳-۴) انزال و تنزیل، نزل کے معنی دفعۃً نازل کرنا، اور تنزیل کے معنی تدریجاً اتارنا، قرآن کریم کے بارے میں ان دونوں کا اطلاق درست ہے اسلئے کہ لوح محفوظ سے سمار دنیا پر قرآن دفعۃً اترا ہے لہذا انزال کا لفظ نزول قرآن کیلئے فٹ ہو جائیگا۔ اور سمار دنیا سے آقا ربی صلی اللہ علیہ وسلم پر بحسب ضرورت وقتاً فوقتاً اور یوماً فیوماً نازل ہوتا رہا، اسلئے تنزیل کے استعمال میں بھی کوئی حرج نہیں ہے پس مفہوم ہوا کہ قرآن کریم میں انزال اور تنزیل پایا گیا ہے اور ظاہر سی بات ہے کہ نزول جہاں ہو گا وہاں حرکت بھی ہوگی اور جو متحرک ہو گا وہ جسم یا اعراض جسم ضرور ہوگا، کیونکہ حرکت جسم میں ہی پائی جاتی ہے لہذا قرآن میں جب بوجہ نزول حرکت ہوئی تو وہ جسم بھی ہو گا یہ بات تو مسلم ہے ہی کہ جسم حادث ہوا کرتا ہے (۵) کوئے، عربیاً۔ قرآن کو بزبان عربی نازل کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" اور عربی زبان کے جو دانشمندان ہیں یعنی عرب حضرات، انکے حادث ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ لہذا زبان عربی بھی حادث، اور آخر کار قرآن کریم بھی حادث، کیونکہ وہ ایسی لغت میں نازل ہوا ہے جو بالاتفاق حادث ہے (۶) مسموعاً۔ قرآن کریم مسموع بھی ہے چنانچہ

ارشاد ربانی ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ مسموع آواز ہی ہوگی یعنی جسکو سنا جاتا ہے وہ آواز ہوتی ہے اور آواز حادث ہے لہذا قرآن بھی حادث ہے (۷) فصیحاً۔ اجماع امت اور دیگر طرق کثیرہ سے قرآن کا فصیح ہونا ثابت ہے۔ فصاحت کہتے ہیں الفاظ کا اسلاست کو، تو قرآن میں فصاحت کا ہونا حدوث کی دلیل ہے (۸) معجزاً۔ قرآن کریم معجز بھی ہے یعنی اس نے اپنے مثل کے لانے سے سب کو عاجز کر دیا اور سب پر غالب رہا اور یہ بدیہی بات ہے کہ اعجاز کھیلنے الفاظ ضروری ہیں جسکو بول کر مخالف کو زیر کیا جاسکتا ہے اور چونکہ الفاظ میں حدوث ہے اسلئے قرآن کریم بھی حادث۔ (۹) الی غیر ذاک۔ یہ آٹھ چیزیں ہیں جو حدوث کی علامات ہیں اور قرآن کریم میں پائی جاتی ہیں مگر انھیں پریس نہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی حدوث کی علامات ہیں مثلاً تسخیر جسکے معنی ہیں کسی حکم کا دوسرے حکم کو جو سے منسوخ ہو جانا، ایک حکم پر عمل کی انتہا اور منتہی ہونا اور منسوخ ہونا۔ ظاہر ہے کہ کسی قدیم چیز میں نہیں پایا جاسکتا اسلئے معلوم ہوا کہ قرآن قدیم نہیں بلکہ حادث ہے یہ دلیل معتزلہ ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ نے جو دلیل بیان کی ہے یہ ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتی، ہاں حوالہ اس سے مات کھا جائیں گے۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ لِمَا لَمْ يَكُنْ لَهُمُ انْكَارُ كَوْنِهِ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنَى اِيجَادِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ فِي مُحَالِهَا اَوْ اِيجَادِ اشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللُّوْحِ الْمَحْفُوظِ وَاِنْ لَمْ يَقْرَأْ عَلَى اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَاِنْ تَخَيَّرَ بَانَ الْمُتَحَرِّكِ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لِأَمْرِ اَوْ جَدِّهَا وَالْاَيْصَحُّ التَّصَافُ الْبَارِي بِالْاِعْرَاضِ الْمَخْلُوقَةِ لَهُ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا۔

ترجمہ اور معتزلہ جبکہ ممکن نہیں انکو اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونیکا انکار تو وہ گئے ہیں اس بات کی جانب کہ وہ متکلم ہے اصوات اور حروف کو ایجاد کرنے کے معنی میں ان کے محلوں میں، یا اشکال کیابت کو ایجاد کرنے کے معنی میں لوح محفوظ میں اگرچہ وہ قرارت نہ کرے ان کے درمیان اختلاف کی مطابقت اور آپ جانتے ہیں کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ جو حرکت کی ایجاد کرے ورنہ تو صحیح ہوگا باری تعالیٰ کا متصف ہونا ان اعراض کے ساتھ جو اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت عالی شان ہیں۔

تشریح شارح معتزلہ کی مہفوات تحریر کرنیچے بعد ایسا پانٹ اور داؤں دگر بیان کرتے ہیں کہ جس سے معتزلہ بچ کر کہیں جاس نہیں سکتے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ سے پوچھا جائے کہ اللہ متکلم ہے یا نہیں۔ وہ یقیناً مثبت پہلو میں جواب دیں گے کیونکہ انکار کرنیکی صورت میں نص قطعی کا انکار لازم آئے گا جس کا کفر ہونا ظاہر ہے تو جب انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو ان سے کہا جائیگا کہ متکلم کسے کہتے

ہیں؛ اگر وہ کہیں کہ منکلم وہ ہے جس کے ساتھ صفت کلام ثابت ہو تو ہمارا مدعی ثابت، کہ کلام نفسی ثابت ہے کیونکہ جب اس کی واسطے کلام کو ثابت کریں گے تو وہی کلام ہو سکتا ہے جواز لی ہو اور وہ کلام نفسی ہے در نہ تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو ذلیقین کے نزدیک باطل و محال ہے اور اگر وہ کہیں کہ منکلم تو ہے مگر وہ کلام نہیں کرتا بلکہ منکلم کے معنی ہیں صوت کا موجد، اور اللہ تعالیٰ ہی لسان جبریل یا لسان پیغمبر پر صوت کا موجد ہے اس معنی کر کے اسکو منکلم کہا گیا ہے، یا منکلم کے معنی ہیں لوح محفوظ پر کتابت کی شکل کا موجد، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ پر اسکو لکھ دیا ہے تو وہ منکلم تو ہے مگر اس کے معنی یہ ہیں جو مذکور ہوئے بالفاظ دیگر منکلم بمعنی خلق کلام ہے اس پر معتزلہ کی گرفت کی گئی کہ اگر خالق کلام ہونیکی وجہ سے اسکو منکلم کہا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ جن چیزوں کا خالق و موجد ہو گا ان کے ساتھ اس کا اتصال بھی درست ہوگا، تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ جملہ اعراض کا خالق و موجد ہے تو وہ باری تعالیٰ کو ابیض و اسود و قائم و قاعد وغیرہ کہیں، حالانکہ یہ بدایت باطل ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ ایسا جال ہے جس میں سے معتزلہ نکل نہیں سکتے اور الضافات کے ساتھ انکو کلام نفسی کا قائل ہونا پڑے گا، یا اسکا جواب دیں اور یہ بات بھی بدیہی ہے کہ متحرک اسی کو کہتے ہیں جس کے ساتھ حرکت کا قیام ہونہ کہ اسکو جس نے حرکت کو ایجاد کیا ہے، اسی طرح منکلم اسی کو کہیں گے جسکے لئے صفت کلام ثابت ہو نہ کہ اسکو جو کہ کلام کا خالق ہو۔

اس لئے معتزلہ سے ہمارا التماس ہے کہ وہ ہوش کے ناخن لیکر اس مسئلہ پر سنجیدگی سے غور کریں۔

تنبیہ: حضرت جبریل علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے کیسے کلام اخذ کرتے ہیں؟ اس بارے میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفت خلق سے ایک صورت اور آواز ان میں پیدا فرما دیتے ہیں، حضرت جبریل اسی کو لیکر نازل ہوتے ہیں اور بعض کا کہنا ہے کہ جو لقوش کلام لوح محفوظ میں ثبت ہیں حضرت جبریل اس کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس میں سے اخذ کر کے انبیاء کے پاس بطور وحی لاتے ہیں۔

وَمِنْ أَقْوَى شُبُهَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ أَنْكُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ أَسْمَ لِمَا نَقَلَ إِلَيْنَا بَكِينٍ
دَفَقَى الْمَصَاحِفَ تَوَاتُرًا وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُوقًا بِاللِّسَنِ
مَسْمُوقًا بِالْأَذَانِ وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحُدُوثِ بِالضَّرُورَةِ فَاشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ

ترجیمہ

اور معتزلہ کے قوی شہبہ میں سے یہ شہبہ ہے کہ تم (اے اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کا نام ہے جو ہماری جانب بطریق تو اتر مصاحف کی دونوں دفتیوں کے درمیان منقول ہوا ہے اور یہ تقریف مذکور اس کے مکتوب فی المصاحف (مصاحف میں لکھا ہوا)

مَقْرُوءٌ بِاللِّسَنِ (جکو زبان سے پڑھا جائے) مَسْمُوعٌ بِأُذَانٍ (جسکو کانوں سے سنا جائے) ہونے کو مستلزم ہے اور یہ سب کی سب حدیث کی علامات ہیں۔ تو مصنف نے اپنے قول (آئندہ) سے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح آگے آئیوالے متن کی تمہید بیان کرتے ہیں یعنی آئیوالا متن معتزلہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے اشاعرہ تم سب اس بات پر متفق ہو کہ قرآن وہ ہے جو تواتر کے ساتھ نبی مدنی سے دو دفتیوں کے درمیان ہم تک منقول چلا آ رہا ہو، تو اس تقریب سے یہ بات صاف معلوم ہو رہی ہے کہ قرآن لکھا ہوا ہو گا زبانوں سے پڑھا جاسکے گا کیونکہ ان تینوں کے بغیر نقل ممکن ہی نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کتابت، قرارت اور مسموع ہونا سب حدیث کی علامات ہیں لہذا قرآن محل حوادث ہونیکی وجہ سے حادث ہوا، قدیم اور ازل کیسے ہو سکتا ہے۔ اب مصنف اس قوی شبہ کا جواب دیں گے۔

تنبیہ: شبہ، شبہتہ کی جمع ہے۔ دَفْتِی الْمَصَاحِف - دَفْتِی - دَفْتٌ کا ثنیہ ہے۔ اصل میں دَفْتِیْن تھیں۔ ثنوی ثنیہ اضافت کیوجہ سے گر گیا۔ دَفْتٌ کی دال پر فتح اور فار پر ثر دینے سے بمعنی پہلو یعنی وہ جلد جو قرآن کی حفاظت کیلئے بنائی جاتی ہے۔ دَفْتٌ الطَّائِرُ یعنی پرندے کے پر۔ دَفْتٌ الْمَصَاحِف: اسکی دونوں طرف کی سختی جو اوراق کی حفاظت کیلئے ہوتی ہے۔ مَصَاحِف - مصحف کی جمع ہے اور مصحف کی میم پر تینوں حرکتیں جائز ہیں۔ مَصْحَفٌ ان اوراقِ مجلد کو کہا جاتا ہے جن پر قرآن کریم لکھا جاتا ہے۔

وَهُوَ أَيْ الْقُرْآنُ الَّذِي هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا أَيْ بِأَشْكَالِ الْكُتَابَةِ وَصُورِ الْحُرُوفِ الدَّالَةِ عَلَيْهِ مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا أَيْ بِالْفَائِظِ مَخِيلَةٍ مَقْرُوءٌ بِالسِّنْتِ بِحُرُوفِهِ الْمَلْفُوظَةِ الْمَسْمُوعَةِ مَسْمُوعٌ بِأُذَانِنَا بَتَلَكْ أَيْضًا غَيْرَ حَالٍ فِيهَا أَيْ مَعَ ذَلِكَ لَيْسَ حَالًا فِي الْمَصَاحِفِ وَلَا فِي الْقُلُوبِ وَلَا فِي الْأَلْسِنَةِ وَلَا فِي الْأُذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنَى قَدِيمٍ قَائِمٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى يُلْفِظُ وَيُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِ عَلَيْهِ وَيُحْفَظُ بِالنَّظْمِ الْمَخِيلِ وَيُكْتَبُ بِنُقُوشٍ وَأَشْكَالٍ مَوْضُوعَةٍ لِلْحُرُوفِ الدَّالَةِ عَلَيْهِ كَمَا يَقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مَضْيُءٌ مُحَرَّقٌ يَذْكُرُ بِاللَّفْظِ وَيُكْتَبُ بِالْقَلَمِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَحَرَفًا

ترجمہ

اور وہ یعنی وہ قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے کتابت کی شکلوں اور ان حروف کی صورتوں کے ساتھ جو اس پر دال میں (یعنی کلام اللہ پر) ہمارے

قلوب میں محفوظ ہے الفاظ مخیلہ کے ساتھ، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کے ساتھ بنکوں بولا جاتا ہے سنا جاتا ہے ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے انھیں الفاظ کے ساتھ حلول کئے ہوئے نہیں ہے ان میں یعنی اس کے باوجود کلام اللہ مصاحف اور قلوب اور زبانوں اور کانوں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ ایسے معنی قدیم ہیں جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، بولا اور سنا جاتا ہے اس نظم کے ذریعہ جو اس پر دال ہے اور یاد کیا جاتا ہے نظم مخیل کے ذریعہ اور لکھا جاتا ہے ان نقوش اور اشکال کے ساتھ جو موضوع ہیں ان حروف کے لئے جو اس پر دال ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے "النار جوہری مضمیٰ محرق" آگ ایسا جو ہر ہے جو چمکدار ہے جلانے والا ہے۔ اسکو لفظ کے ذریعہ بولا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت و حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح

یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلام اللہ یعنی کلام نفسی ہمارے مضمیٰ میں لکھا ہوا ہے یعنی وہ کتابت کی شکل میں اور حروف کی صورتوں میں مصاحف میں مکتوب و مرقوم ہے مگر یہ یاد رکھئے کہ یہ حروف و اصوات اس کلام نفسی پر دال ہیں یہ خود کلام نفسی نہیں ہیں اور اسی طرح وہ ہمارے قلوب میں محفوظ ہے یعنی الفاظ مخیلہ کے ذریعہ ہم اسکو اپنے قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور اسی طرح وہ ہماری زبانوں پر الفاظ مسموعہ کے ساتھ جاری ہوتا رہتا ہے اور ہم الفاظ مسموعہ کے ذریعہ اسکو سنتے اور سناتے ہیں مگر ان تمام اوصاف کے باوجود نہ وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے نہ زبانوں میں نہ کانوں میں نہ قلوب میں یعنی کلام نفسی ان چیزوں کا نام نہیں ہے جن کا تم نے تذکرہ کیا ہے یعنی مکتوب و مقروء وغیرہ بلکہ کلام نفسی تو ایک معنی قدیم ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اسی معنی کا لفظ ہم بذریعہ نظم اور ترتیب کرتے ہیں اور نظم مخیل کے ذریعہ اسکو قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور حروف کے نقوش و اشکال کے ذریعہ اس معنی قدیم کو لکھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قرآن جو ہمارے سامنے بشکل کتابت و قرائت وغیرہ ہے یہ کلام نفسی پر دال ہے، اور اسکی ترجمانی کرتا ہے لہذا کلام نفسی کو مکتوب وغیرہ کہنا مجاز ہے ورنہ درحقیقت اوصاف مذکورہ اس کلام لفظی کے ہیں جو کلام نفسی کا ظل اور پرتو ہے اور مجاز عقلی کے طریقہ پر کلام نفسی کو ان اوصاف سے ایسے ہی متصف کر دیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "سمعتُ ہذا المعنی من فلان، وکتبتہ بیدی، وقرأتہ فی بعض الکتاب" حالانکہ اس نے الفاظ سنے ہیں، نقوش لکھے ہیں، اور حروف کو پڑھا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ ساری علامات حدوث کلام لفظی کی ہیں نہ کہ کلام نفسی کی، اور اگر کہیں بظاہر یہ اوصاف کلام نفسی کے معلوم ہوں تو وہ مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے۔

کما یقال النار جوہرہ الخ۔ یہاں سے شارح اس بات کو کہ مجربہ کے حدوث سے مجرب عنہ کا حدوث لازم نہیں آتا، ایک مثال محسوس سے سمجھا رہے ہیں کہ دیکھئے ہم بولتے ہیں "النار مضمیٰ محرق"

یعنی آگ روشن ہے جلا دیتی ہے تو ہم نے آگ کے احراق کا تکلم کیا، نیز اسکو کاغذ پر لکھا بھی جاتا ہے اب آپ ہی بتائیے کہ آگ کے احراق کا تکلم کرنے سے اور لکھنے سے واقعی احراق کا وجود ہوا ہے کیا؟ اور کیا سچ حقیقت نار آواز اور حروف ہوتی ہے؟ نہیں بالکل نہیں کیونکہ اگر واقعی حقیقت نار حرنی اور صوتی ہوتی تو قلم و کاغذ اور زبان کو جل کر خاکِ ستر ہو جانا چاہیے، بلکہ جو کچھ کہا گیا ہے کہ وہ محرق ہے یہ آگ کی حقیقت کی لفظی تعبیر ہے تو معلوم ہوا کہ احراق کے تکلم سے حقیقت احراق کا تکلم نہیں ہوتا۔ بالکل اسی طرح کلام لفظی (جو معتبر بہ ہے) کے حدوث سے کلام نفسی (جو معتبر عنہ ہے) کا حدوث لازم نہیں آتا۔ فتدبرک فیہ

وَحَقِيقَةُ أَنَّ لِلشَّيْءِ وَجُودًا فِي الْأَعْيَانِ وَوَجُودًا فِي الْعِبَارَةِ وَوَجُودًا فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَنْدُلُ عَلَى الْعِبَارَةِ وَهِيَ عَلَى مَا فِي الْأَذْهَانِ وَهِيَ عَلَى مَا فِي الْبَيَانِ فَيُحِثُ يَوْصِفُ الْقُرْآنَ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيمِ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْقُرْآنَ غَيْرَ مَخْلُوقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيقَتُهُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْخَارِجِ وَحَيْثُ يَوْصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوقَاتِ وَالْمَحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْأَلْفَاظُ الْمَنْطُوقَةُ الْمَسْمُوعَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا قُرَأَتْ نِصْفُ الْقُرْآنِ أَوِ الْمَخِيلَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْآنَ أَوْ يُرَادُ بِهِ الْأَشْكَالُ الْمَنْقُوشَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا يُحْرَمُ لِلْمُحَدِّثِ مَسُّ الْقُرْآنِ

ترجمہ

اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شے کا ایک وجود فی الاعیان ہو تا ہے اور ایک وجود فی الازہان، اور وجود فی العبارة، اور وجود فی الکتابۃ، تو کتابت عبارت پر دل ہے اور عبارت اس چیز پر جو اذہان میں ہے اور وہ اس چیز پر جو اعیان میں ہے پس جب قرآن کو متصف کیا جائے ان اوصاف کے ساتھ جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے ہمارے قول ”القرآن غیر مخلوق“ میں۔ تو مراد قرآن کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہو ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم میں سے ہے تو اس کے الفاظ منطوقہ مسموعہ (جنکو بولا جائے سنا جائے) مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ”قُرَأَتْ نِصْفُ الْقُرْآنِ“ میں، یا الفاظ مخیلہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ”حَفِظْتُ الْقُرْآنَ“ میں یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ”يُحْرَمُ لِلْمُحَدِّثِ مَسُّ الْقُرْآنِ“ میں۔

تشریح

(۱) وجود فی الاعیان (۲) وجود فی الازہان (۳) وجود فی العبارة (۴) وجود فی الکتابۃ —
وجود فی الاعیان :- یعنی کسی شے کا وہ وجود جو خارج میں موجود ہو اور بالافس الامری ہو جو

اعتبار معتبر پر موقوف نہ ہو یعنی خواہ اسکو کوئی مانے یا نہ مانے جسکو وجود خارجی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔
وجود فی الذاہکان :- یعنی کسی چیز کا ذہن میں وجود ہو اور پھر اسکو وجود ذہنی سے تعبیر کیا جاتا ہے
 اور ذہن کی اس قوت کا نام ہے جو نفسِ ناطقہ کے ساتھ قائم ہے اور اس کا کام مدرکات کا کسب اور
 ادراک ہے۔

وجود فی العبارة :- عبارت ان الفاظ کو کہتے ہیں جو زبان سے نکلتے ہیں۔ اس قسم کو وجودِ تعبیری (بولنا)
 بھی کہا جاسکتا ہے۔

وجود فی الکتابتہ :- یعنی کسی چیز کا وجود تحریری، جو اسکو قلمبند کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اسکے بعد سمجھئے
 کہ کتابت عبارت کو بتلانی ہے یعنی کاغذ پر جو نقوش مخصوصہ بنائے جاتے ہیں (یعنی عبارت) یہ زبان سے نکلنے
 والے الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور عبارت کی دلالت وجودِ ذہنی پر ہوتی ہے اور وجودِ ذہنی وجودِ خارجی اور
 حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی کہ وجود چار قسم کا ہوتا ہے، اور جب یہ بات بھی ذہن نشین ہوگئی کہ کلامِ نفسی
 پر مکتوب و مسموع وغیرہ کا اطلاق مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے، اس کے بعد یہ مستحضر کرنا چاہئے کہ قرآن کریم کو
 جن جگہوں پر اوصاف قدیم سے موصوف کیا جاتا ہے تو وہاں قرآن سے اسکی حقیقت مراد ہوتی ہے یعنی
 وجودِ خارجی، بالفاظِ دیگر کلامِ نفسی مراد ہوتا ہے جیسے القرآن غیر مخلوق میں، قرآن کو غیر مخلوق کی صفت سے
 متصف کیا گیا ہے اور غیر مخلوق ہونا چونکہ قدیم کے اوصاف میں سے ہے تو یہاں قرآن سے کلامِ نفسی مراد
 ہے جسکو قرآن کے وجودِ خارجی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور جن مقامات پر قرآن کو مخلوقات اور محدثات کے
 اوصاف سے متصف کیا جاتا ہے مثلاً مکتوب و مسموع وغیرہ ہونا تو ایسے مقامات پر کبھی تو وہ الفاظ مراد ہوتے
 ہیں جسکو ہم بولتے اور سنتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر کلامِ لفظی مراد ہوتا ہے یعنی قرآن کریم کا وجود فی العبارة (وجودِ
 تعبیری) مراد ہوگا، مثال کے طور پر جب یوں کہتے ہیں کہ قرأت نصف القرآن، تو چونکہ قرأت الفاظ ہی کی ہوا
 کرتی ہے اسلئے اس مثال میں قرآن سے الفاظِ منطوقہ اور مسموعہ مراد ہوں گے۔ دوسری مثال حفظ
 القرآن، کہ یہاں قرآن سے وہ الفاظِ مخملہ مراد ہیں جو قلوب میں جاگزیں ہیں یعنی یہاں وجودِ ذہنی مراد
 ہے۔ تیسری مثال ”یحرم للمحدث من القرآن“ یہاں وہ نقوش مراد ہیں جو مخصوص انداز میں بنائے گئے ہیں
 کیونکہ وجودِ ذہنی اور تعبیری کو چھو یا جاسکتا ہے بلکہ نقوش ہی کو چھو یا جاسکتا ہے، جس کے چھونے سے
 محدث کو منع کر دیا گیا ہے تو یہاں وجود سے وجودِ تحریری مراد ہے۔

خلاصہ کلام معتزلہ کا جو اعتراض ہے یہ کلامِ لفظی کے اوصاف سے متعلق ہے جس کو ہم بھی مخلوق اور
 حادث مانتے ہیں اور جسکو ہم قدیم اور غیر مخلوق کہتے ہیں وہ کلامِ نفسی ہے اور اس کے یہ اوصاف مذکورہ نہیں
 ہیں البتہ مجازِ عقلی کے طور پر کبھی کلامِ نفسی کو بھی ان اوصاف سے متصف کر دیا جاتا ہے مگر مجازی اوصاف

سے انصاف حقیقی لازم نہیں آتا اسلئے یہ اعتراض مذکور ہم پر وارد نہ ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ ذَنْبُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ دُونَ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ عَرَفْنَا أُمَّةَ الْأَصُولِ
بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولِ بِالتَّوَاتُرِ وَجَعَلُوهُ اسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا أَوَّلًا لِلنَّظْمِ مِنْ
حَيْثُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَعْنَى لَا لِمَجْرَدِ الْمَعْنَى وَأَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيمُ الَّذِي هُوَ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى
فَذَهَبَ الْأَشْعَرِيُّ إِلَى أَنَّ يَجُوزُ أَنْ يَسْمَعَهُ وَمَنْعَهُ الْأَسْتَاذُ أَبُو اسْحَقٍ الْإِسْفَرَايْنِيُّ
وَهُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ أَجْمَعٍ مَضْمُونِ الْمَاتَرِيدِيِّ فَمَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ يَسْمَعُ مَا
يَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَا يَقَالُ سَمِعْتُ عِلْمَ فَلَانٍ فَمَوْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًا دَا لًا عَلَى كَلَامِ اللَّهِ
تَعَالَى لَكِنْ نَمَّا كَانَ بَلَا وَاسْطَةُ الْكِتَابِ وَالْمَلَكِ خَصْرَ بِاسْمِ الْكَلِمِ -

ترجمہ

اور جبکہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم تو تعریف کی قرآن کی ائمہ اصول نے مکتوب
فی المصاحف منقول بالتواتر کے ساتھ اور اسخوں نے اسکو (قرآن) نظم اور معنی دونوں کا نام
قرار دیا، یعنی نظم کا دالت کرنیکی حیثیت سے معنی پر نہ کہ محض معنی کا، اور بہر حال کلام قدیم جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت
ہے تو گئے ہیں اشعری اس بات کی بنا پر کہ جانتے ہیں کہ اسکو سن لیا جائے اور استاذ ابو اسحق اسفرائینی نے
اس کا انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان ”حتی یسمع کلام اللہ“ کے
معنی ”یسمع ما یدل علیہ“ ہیں (یعنی ایسی آواز سننا جو کلام اللہ پر دل ہو) جیسے کہ کہا جاتا ہے میں نے فلاں
کے علم کو سنا، تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو اللہ کے کلام پر دل تھی لیکن جبکہ وہ کتاب اور
نہشتہ کے واسطہ کے بغیر تھی تو ان کو سکیم اللہ کے نام سے خاص کر دیا گیا۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کی گذشتہ تقریر
سے یہ بات معلوم ہوئی کہ الفاظ اور نقوش وغیرہ کو قرآن کہنا مجاز ہے اور درحقیقت قرآن
کلام نفسی کا نام ہے حالانکہ قرآن کی تعریف فقہاء بایں الفاظ بیان کرتے ہیں ”الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ
بِالتَّوَاتُرِ“ تو یہ تعریف قرآن کی درست نہ ہوگی اسلئے کہ تعریف معرفت کی کی جاتی ہے غیر کی نہیں ”اور معرفت
قرآن ہے اور یہ تعریف غیر معرفت یعنی کلام لفظی کی ہے جسکو مجازاً قرآن کہہ دیا جاتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ
فقہاء اصولیین کی غرض استنباط مسائل کے سلسلے میں کلام لفظی کے ساتھ وابستہ ہے کیونکہ احکام کا
استنباط کلام لفظی سے نہیں ہو سکتا صرف کلام لفظی سے ہو سکتا ہے تو ان حضرات نے اپنی غرض کے
مطابق قرآن کی تعریف کی ہے اور پھر کلام لفظی کے اندر بھی دو چیزیں ہیں۔ (۱) الفاظ (۲) الفاظ کا مدلول
یعنی معنی۔ اب سوال یہ ہے کہ قرآن اصولیین کے نزدیک فقط الفاظ کا نام ہے یا معنی کا یا دونوں کا تو

اس کا جواب دیا کہ الفاظ و معانی دونوں کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے، نہ فقط لفظ کو قرآن کہتے ہیں اور نہ فقط معنی کو ہاں اس لفظ کو قرآن کہتے ہیں جو معنی پر دال ہو۔

تنبیہ (۱): — حضرت امام ابو حنیفہؒ نے نماز میں بزبان فارسی قرأت کو جائز قرار دیا ہے جس سے اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے (کما لا یخفی) ملا جیوں نے نور الانوار میں اس پر بحث سے کلام کیا ہے، حضرات صاحبینؒ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرآن کہتے ہیں، ان کے قول سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے بلاغہ فارسی قرأت کو جائز قرار نہیں دیا ہے۔

تنبیہ (۲): — امام صاحبؒ نے فارسی زبان میں قرأت کو کیوں جائز قرار دیا؟ جو اس بات کی طرف مشیر ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

ملا جیوں نے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ”ہو اسم للنظم والمعنی جمیعاً“ اس کے بعد امام صاحبؒ کے مذکورہ قول سے جو دم پیدا ہوتا ہے اس کی انھوں نے دُودِ توجہ میں پیش فرمائی ہیں۔ پہلی توجیہ یہ ہے کہ قرآن چونکہ لغت عربی میں نازل کیا گیا ہے اس میں اعلیٰ درجہ کی فصاحت اور بلند پایہ بلاغت ہے۔ دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ حالت صلوة اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجات کرنیکی حالت ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ توجہ خالص اور مکمل طور سے ہونی چاہئے، تو چونکہ قرآن عربی لغت میں ہے اور فصاحت و بلاغت میں حدِ اعجاز پر فائز ہے، تو ہو سکتا ہے کہ قرأت بالعربی کرتے کرتے مصلیٰ (نمازی) بجز فصاحت اور نہر بلاغت میں غوطہ زنی میں مصروف ہو کر رہ جائے اور اصل مقصد مناجات فوت ہو کر رہ جائے، اسی خطرہ کے پیش نظر امام صاحبؒ نے زبان فارسی میں نماز کو جائز قرار دیا ہے۔ اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحبؒ بھی دوسرے علماء کی طرح قرآن کو الفاظ و معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر بر بنابر مجبوری فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا تھا۔

دوسری توجیہ یہ ہے۔ امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے، یہی توجیہ السبب ہے۔ درجہ پہلی توجیہ اشکالات سے خالی نہیں۔ وقد صحت رجوع الامام ابو حنیفہؒ رضی اللہ عنہ عن القول یجوز ان یصلیٰ بالفسیة بغیر عذر فلا اشکال وعلیہ الفتویٰ (فوائد الروح شرح مسلم الثبوت ص ۳۱۳) و کذا فی مجمع الامم وکب الامم ص ۹۳ و کذا فی الشامی ص ۳۲۵

تنبیہ (۳): — قرآن کی مذکورہ تعریف، تعریف حقیقی نہیں ہے بلکہ صرف تعریف لفظی ہے۔ کذا فی فوائد الروح حوالہ بالا۔ تو اب تعریف مذکور پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

و اما الکلام القدیم الخ۔ یہاں شارح دوسری بحث کا آغاز فرما رہے ہیں کہ وہ معنی قدیم جس کو کلام نفی کہا جاتا ہے، کیا اسکو سنا جاسکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں کہ ہاں! اس کے معنی کو سنا جاسکتا ہے اگرچہ بوقت سماع اس میں اصوات و حروف وغیرہ نہ ہوں گے مگر اس کے باوجود وہ مسموع ہو سکتا ہے جیسا کہ روایت باری جنتیوں کو ہوگی حالانکہ ذات باری نہ مکان سے متصف نہ جہت سے، ایسے ہی سماع کو بھی سمجھنا چاہیے۔ شیخ ابواسحق اسفرآئیؒ فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کا سماع نہیں ہو سکتا۔ یہی شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کا مذہب ہے۔

فَمَعْنَى قَوْلِهِ اَلَمْ يَسْمَعْ اَللّٰهُ - اور جن آیتوں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے اللہ کا کلام سنا ہے یا کوئی سُننے گا۔ کیا قال اللہ تعالیٰ حتیٰ یسمع کلام اللہ، تو یہاں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد نہیں ہے بلکہ کلام لفظی مراد ہے۔ یعنی وہ آواز جو کلام نفسی پر دل ہے اسکو سنا جاسکتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”سمعت علم فلان“ تو چونکہ علم ایک ذہنی کیفیت کا نام ہے جسکو سنا نہیں جاسکتا اسلئے اس کی مراد یہ ہوگی کہ میں نے ایسی باتوں کو سنا جو فلاں کے علم پر دلالت کرنے والی ہے بس یہی بات کلام کے مسئلہ میں بھی سمجھ لیجئے۔

فموسىٰ عم (علیہ السلام) سمع الہ - ایک شبہ پیدا ہو رہا ہے کہ جب سبھی لوگ کلام لفظی کو سنتے ہیں تو کلام نفسی پر دل ہے، کلام نفسی کو کوئی نہیں سنتا، اور انھیں لوگوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی داخل ہیں تو آپ نے بھی کلام لفظی ہی کو سنا ہے نہ کہ کلام نفسی کو، تو پھر خاص طور سے انکو کلیم اللہ کیوں کہا جاتا ہے۔ (جبکہ ان کا سماع دیگر لوگوں کے سماع سے مختلف نہیں ہے)

مندرجہ بالا عبارت میں شارحؒ نے اسی شبہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہاری بات درست ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلام نفسی نہیں سنا بلکہ دیگر لوگوں کی طرح انھوں نے بھی ”ما یذل علی الکلام النفسی“ سنا ہے مگر اس کے باوجود کلیم اللہ صرف انھیں کو اسلئے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے بغیر کسی واسطہ (کتاب یا فرشتہ) کے کلام نفسی پر دلالت کرنے والا کلام سنا تھا، اور چونکہ دیگر حضرات فرشتہ یا کتاب کے واسطے سے سنتے ہیں اس لئے ان کو کلیم اللہ نہیں کہا جاتا ہے۔

تنبیہ (۱)۔ استاد ابواسحق، ان کا نام نامی اسم گرامی ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہے۔ ابواسحق ان کی کنیت تھے، اسفرآئن ایک شہر ہے اسکی طرف نسبت کر کے اسفرآئی کہے جاتے ہیں، آپ بلند پایہ متکلم تھے اصول میں لاثانی تھے اور زہد و ورع میں یکجہ تھے روزگار تھے، آپ حضرت ابوالحسن الباہلی کے شاگرد تھے اور باہلی حضرت ابوالحسن اشعریؒ سے سلسلہ تلمذ رکھتے تھے، گویا ایک واسطہ سے اشعریؒ کے شاگرد تھے۔ افسوس! یہ آفتاب رشد و ہدایت ۱۸۵۱ء میں بروز عاشوراء بمقام نیشاپور روپوش ہو گیا، اور اسفرآئن میں نفس مبارک لے جاتی گئی، وہیں پر ان کا مرقہ مبارک مرج عوام و خواص بنا ہوا ہے۔ نسبت کیلئے اسفرآئی بولتے ہیں۔

(۲) ابوالحسن اشعریؒ - ابو موسیٰ اشعریؒ صحابی رسول کی طرف منسوب ہیں۔ اشعر قبائل یمن میں سے ایک

قبیلہ کا نام ہے، اسی قبیلہ کے ایک مشہور چراغ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ تھے، جو ہجرت کر کے مکہ تشریف لے آئے اور مشرف باسلام ہو کر کفارِ مکہ کے مظالم سے تنگ آکر حبشہ کی طرف ہجرت کر گئے۔ حضرت ابو الحسن اشعریؒ کا نسب انھیں سے ملتا ہے۔ آپ شافعی المذہب تھے، اشاعرہ آپ ہی کے متبعین کو کہا جاتا ہے۔

(۳) شیخ ابو منصور ماتریدیؒ۔ ابو منصور کنیت ہے نام محمد ابن محمد ابن محمود السمرقندی، سمرقند یہ میں ایک گاؤں کا نام ہے ماتریدی۔ اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو ماتریدی کہا جاتا ہے۔ آپ حنفی السلب تھے کئی واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ ابو نصر غیاث کے شاگرد ہیں اور وہ ابو بکر جوزانی کے اور وہ امام محمدؒ کے شاگرد تھے آپ کے متبعین کو ماتریدیہ کہا جاتا ہے۔ ۳۳۵ھ میں وفات پائی اور مقام جاکو ریز (غالباً مغرب ہے) میں مدفون ہیں، مرقد مبارک مرجع خلافت ہے۔

تنبیہ: ماتریدیہ اور اشاعرہ دونوں کو اشاعرہ کہا جاتا ہے اور اشاعرہ کو ماتریدیہ پر غلبہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ شیخ ابو الحسن اشعریؒ علمی و فائق اور کلامی حکمہ سنجیوں میں یگانہ روزگار تھے اس لئے ان کے علم و فضل کا لحاظ کرتے ہوئے انکی جماعت کو ماتریدیہ پر غلبہ دیکر دونوں کو اشاعرہ کہا جانے لگا۔

فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف بجملة نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل: سجعاً لفصل الى السور والآيات: كلام الله تعالى والاجماع على خلافه، وايضاً المعجز المتحدى به، هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور، في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضته الصفة القديمة

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلام اللہ معنی قدیم میں حقیقت ہے، نظم مؤلف میں مجاز۔ تو صحیح ہو جائے گی کلام کی نفی اس سے (یعنی نظم مؤلف سے) اس طرح کہ کہا جائے کہ وہ نظم منزل جو معجز ہے سورتوں اور آیات کی جانب جس کی تفصیل کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے حالانکہ اجماع اس کے خلاف ہے اور نیز جو متحدی یہ ہے وہ حقیقتہً اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے یقینی ہو نیلے باوجود کہ یہ (متحدی و چیلنج) متصور ہو سکتا ہے نظم مؤلف میں جس کی تفصیل سورتوں کی جانب کی گئی ہے اس لئے کہ صفت قدیمہ کے ساتھ معارضہ کے کوئی معنی نہیں۔

تشریح

شارحؒ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیں گے۔ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی لفظ کسی چیز کے لئے مجازاً استعمال کیا جاتا ہے تو اس جگہ یہ بات جائز ہوتی ہے کہ اس لفظ کی اس شئی سے نفی کر دی جائے مثلاً زید اسدؒ

میں لفظ اسد زید کیلئے مجازاً استعمال کیا گیا ہے لہذا اس کی نفی درست ہوگی یعنی "زید لیس باسد" کہا جاسکتا ہے۔

اس قاعدہ کو سمجھنے کے بعد اشکال کی تقریر سمجھئے! معترض کہتا ہے کہ حضرت والا! آپ کی گزشتہ بعض تقاریر سے ہمیں یہ پتہ چلا کہ لفظ قرآن حقیقتہً معنی قدیم یعنی کلام نفسی کیلئے مستعمل ہے اور الفاظ واشکال و نقوش پر قرآن کا اطلاق مجازاً ہے لہذا قاعدہ مذکورہ کے تصادم کے مطابق مؤخر الذکر سے قرآن ہونے کی نفی کی جاسکتی ہے اور یہ بات کبھی جاسکتی ہے کہ نظم منزل و مبحر اور مفصل الی السور والایات قرآن نہیں ہے حالانکہ کوئی بھی موجودہ قرآن سے قرآن ہونے کی نفی کو جائز قرار نہیں دیتا بلکہ سب کا اتفاق ہے کہ ایسا کہنا جائز نہیں ہے اسلئے آپ نے کلام لفظی پر لفظ قرآن کے اطلاق کو مجازاً کہا ہے، یہ بات درست نہیں ہوگی۔

وَأَيْضًا الْمُتَحَدَّى بِهٖ (متحدی اسم مفعول کا صیغہ ہے از باب تفعیل بمعنی چیلنج کرنا، معترض کہتا ہے کہ کلام لفظی کو مجازاً قرآن کہنے میں اور خرابی ہے اور وہ یہ ہے کہ فصحاء و عدنان اور بلغاء قحطان کو جس قرآن کا مثل لانے میں چیلنج کیا گیا وہ اللہ رب العزت کے کلام حقیقی میں ہے۔ کلام مجازی میں نہیں ورنہ پہلی خرابی یہاں بھی لازم آئیگی۔ اور یہ بات بھولے گئے کہ چیلنج صرف کلام لفظی کے ذریعہ ہو سکتا ہے، صفت قدیمہ جو قائم بذاتہ تعالیٰ ہے اس سلسلے میں چیلنج نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ ایسی صفت ہے جسکی کنہ و حقیقت تک انسان کی رسائی نہیں، نیز اسوجہ سے بھی کہ وہ صفت ہماری نظروں سے اوجھل ہے اسلئے متحدی یہ کلام نفسی نہیں ہو سکتا صفت کلام لفظی ہی متحدی ہو سکتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ نکلا کہ کلام نفسی کو حقیقتہً اور کلام لفظی کو مجازاً کلام و قرآن کہنا غلط ہے ورنہ اصول مذکور کے مطابق کلام لفظی سے قرآنیت کا انتفاء درست ہوتا اور یہ کہنا صحیح ہوتا کہ قرآن متحدی یہ نہیں ہے۔

قُلْنَا الْحَقِيقُ اَنْ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰی اَسْمٌ مُّشْتَرِكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيمِ وَمَعْنِ الْاَضَافَةِ كَوْنِهِ صِفَةً لِّهٖ تَعَالٰی وَبَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّوَرِ وَالْاٰیَاتِ وَمَعْنِ الْاَضَافَةِ اَنَّهُ مَخْلُوقُ اللّٰهِ تَعَالٰی لَيْسَ مِنْ تَالِیْفَاتِ الْمَخْلُوْقِیْنَ فَلَا یَصِحُّ النَّفْیُ اَصْلًا وَلَا یَكُوْنُ الْاَعْجَازُ وَالتَّحْدِی الْاِلَافِ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰی۔

ترجمہ

ہم جواب دینگے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسم مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان۔ اور اضافت کے معنی اس کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور لفظی حادث کے درمیان جو کہ مرکب سوروں اور آیات سے اور اضافت کے معنی یہ ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے مخلوقین کی تالیفات میں سے

نہیں ہے تو بالکل یہ نہیں صحیح ہوگی نفی اور اعجاز و تحدی نہ ہوگی مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں۔

تشریح

یہاں سے اعتراض سابق کا جواب حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ مشترک ہے کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان، اور مشترک کے اندر لفظ کی وضع ہر معنی کیلئے الگ الگ ہوتی ہے اور ہر ایک کے اندر لفظ کا استعمال حقیقت ہوتا ہے نہ کہ مجاز، جب یہ اصول مقرر ہے تو معلوم ہو گیا کہ کلام سے کلام نفسی مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے اور کلام لفظی مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے۔ لہذا اب دونوں اعتراض وارد نہ ہونگے کیونکہ کلام لفظی بھی کلام حقیقی ہے تو نفی صحیح نہ ہوگی اور جب کلام لفظی کلام حقیقی ہے تو تحدی یہ کلام حقیقی ہوگا جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کیلئے حقیقت ہے یعنی دونوں کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ کلام اللہ ہے، کلام نفسی کے کلام اللہ ہونیکے کیا معنی؟ شارح نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے اسی لئے اس کو کلام اللہ کہا گیا ہے اور کلام لفظی بھی کلام اللہ ہے اس کے کلام اللہ ہونیکے یہ معنی ہیں کہ یہ مخلوق خداوندی ہے یہ کسی غیر کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بخلاف کلام زید کے وہ بھی مخلوق خداوندی ہے مگر اس میں زید کے کسب کا دخل ہے اور کلام اللہ میں کسی کے کسب کا کوئی دخل نہیں ہے اس لئے اس کو کلام اللہ کہا گیا اور کلام زید کو کلام اللہ نہیں کہا گیا۔

وما وقع في عبارة بعض المشائخ من انما هجاء فليس معناها انما غير موضوع للنظر المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به، ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية۔

ترجمہ

اور جو کہ واقع ہے بعض مشائخ کے کلام میں کہ یہ (کلام اللہ برائے نظم) مجاز ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ نظم تعریف کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ کلام حقیقہً وبالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہیں اور لفظ کا نام رکھنا اس کے ساتھ (اس کے یعنی کلام کیساتھ) اور لفظ کو وضع کر دینا کلام کیلئے وہ اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے معنی پر تو کوئی نزاع وضع اور تسمیہ کے اندر نہیں ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کیلئے موضوع ہے اور دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے نہ کہ مجاز، حالانکہ ہم نے بعض مشائخ کے کلام میں دیکھا ہے کہ کلام لفظی کو کلام اللہ کہنا مجاز ہے تو آپ کی اور ان کی بات میں تعارض ہو گیا۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کلام اللہ کی وضع تو دونوں کے لئے ہے اور جب وضع دونوں کے لئے الگ الگ ہے تو استعمال ہر ایک کے اندر حقیقت ہوگا مگر کلام لفظی کو کلام اللہ

کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ اس اعتبار سے کیا گیا ہے کہ کلام لفظی، کلام لغوی پر دال ہے تو جس نے وضع کو دیکھا اس نے کہا کہ کلام اللہ دونوں کیلئے حقیقت ہے، اور جس نے وضع سے قطع نظر کرتے ہوئے دال اور مدلول کے نکشن کو دیکھا اس نے مجاز سے تعبیر کر دیا، فلا اشکال فیہ۔ بہر حال اصل یہی ہے کہ کلام اللہ ان دونوں کے درمیان اسم مشترک ہے۔

وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى معنوق قديم ليس في مقابلة اللفظ حتمية يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومراهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما قديم۔

ترجمہ

اور گئے ہیں بعض محققین اس بات کی جانب کہ معنی ہمارے مشائخ کے قول کلام اللہ تعالیٰ معنی قديم کے اندر لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے یہاں تک کہ اس سے لفظ کا مدلول و مفہوم مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور مراد اس سے وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو تو تمام صفات کے مثل اور ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ و معنی کا جو ان دونوں کو شامل ہے اور یہ قديم ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح دوسری بات بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ صاحب مواقف نے اپنی بعض کتابوں میں یہ فرمایا ہے کہ ہمارے مشائخ کے کلام میں جو کلام اللہ کو معنی قديم کہا گیا ہے اس سے کیا مراد ہے کیونکہ لفظ معنی دو معنی میں مستعمل ہے (۱) لفظ کا مفہوم و مدلول (۲) جو بذات خود قائم نہ ہو سکے، بالفاظ دیگر اول لفظ کے مقابلہ میں ہے اور ثانی عین کے مقابلہ میں ہے۔ اب مشائخ کے کلام میں غور کیا جائے کہ یہاں معنی کے اول معنی مراد ہیں یا ثانی، اگر اول معنی مراد لیتے ہیں تو بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں اور معنی کا قديم اور لفظ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور اگر دوسرے معنی مراد لئے جائیں یعنی ما لا یقوم بذاتہ بل بغیرہ تو اس وقت معنی کی فہرست میں لفظ و معنی دونوں داخل ہیں اس لئے کہ جس طرح معنی قائم بالذات نہیں بلکہ قائم بالغیر ہے جس کا قیام متلفظ کے ساتھ ہوتا ہے، تو جب لفظ و معنی دونوں کو قديم کہا گیا اور اس کا ذات خداوندی کے ساتھ قیام مانا گیا تو قرآن قديم ہو گا یعنی الفاظ و معانی دونوں قديم ہوں گے، اس میں بہت سی خرابیوں سے چھٹکارا ہو گیا، کیونکہ اول معنی مراد لینے کی صورت میں یہ مطلب ہوتا کہ کلام معنی ہیں نہ کہ الفاظ، مگر مجازاً ان الفاظ کے اوپر کلام کا اطلاق کر دیا جاتا ہے مگر اس میں خرابی یہ ہے کہ اگر کوئی الفاظ قرآنی کے بارے میں یہ کہے کہ یہ قرآن نہیں ہیں تو اسکی تکفیر نہیں ہو سکتی کیونکہ مجاز کی نفی درست ہے وغیرہ ذلک من المفاسد۔

لا کما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المربب الاجزاء فانه كبد يهي
الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالساء بل
المعنی ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير
ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقرأة
لعدم مساعدة الالة وهذا معنی قولهم المقرؤ قدیم والقرأة حادثة۔

ترجمہ

ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے اس
لئے کہ یہ تو بدیہی الاستحالة ہے اس بات کے یقینی ہو نیکی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن
نہیں مگر بار کے تلفظ کے بعد بلکہ معنی یہ ہیں کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفس مرتب الاجزاء
نہیں ہے جیسے وہ الفاظ جو نفس حافظ صاحب کے ساتھ بغیر ترتب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض
پر مقدم ہونے اور ترتب تلفظ و قرأت میں حاصل ہوتا ہے الہ کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے
اس قول کے معنی ہیں کہ مقرؤ قدیم اور قرأت حادثة ہے۔

تشریح

ما قبل کی تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی تھی کہ الفاظ بھی قدیم ہیں اب یہاں ایک غلطان
پیدا ہو گیا کہ جناب! آپ فرما رہے ہیں کہ معنی بھی قدیم اور الفاظ بھی قدیم ہیں، تو یہ بات
تو بالکل وہی ہو گئی جو حنابلہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کے الفاظ بھی قدیم ہیں تو آپ کے اور ان کے قول میں
کیا فرق باقی رہا؟

اس عبارت سے شارح اسی شبہ کا حل پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہاں بظاہر تو ایسا ہی مفہوم
ہوتا ہے مگر بات درحقیقت ایسی نہیں ہے... پھر؟ ہمارے اور ان کے قول میں بہت فرق ہے ان کا کہنا
تو یہ ہے کہ وہ نظم مؤلف جو مرتب الاجزاء ہے اور ہمارے سامنے مخصوص شکلوں میں موجود ہے یہ قدیم ہے
حالانکہ یہ قول بالکل بدیہی البطلان ہے اور مذکورہ نظم کو قدیم کہنا قطعی غلط اور باطل ہے کیوں کہ ہم بالیقین
جانتے ہیں کہ ایک لفظ کا تلفظ بغیر پہلے لفظ کے تلفظ کے ختم ہوئے محال ہے مثلاً آپ بسم اللہ کے سین
کا تلفظ اسی وقت کر سکتے ہیں جبکہ بار کا تلفظ منقطع ہو چکا ہو لہذا سین بھی حادثة، بار بھی حادثة۔
تو معلوم یہ ہوا کہ الفاظ مرتبہ اور لقوش مرتبہ جو سامنے موجود ہیں اسکو قدیم کہنا غلط ہے کما ذہب الیہ
الحنابلة (یہ تو حنابلہ کا قول ہے مع انکی تردید کے)

ہمارا مطلب نظریہ نہیں ہے کہ الفاظ مرتبہ قدیم ہیں بلکہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ
قائم و دائم ہیں جن میں نہ ترتیب ہے اور نہ تالیف و ترکیب - ترکیب کیسے نہیں پائی جاتی، اس کو ایک
مثال سے سمجھئے! ایک حافظ قرآن جب مکمل حافظ ہو جائے تو اس کے ذہن میں پورا قرآن غیر مرتب

موجود ہے ذہن میں کوئی ترتیب نہیں ہے ہاں جب وہ قرآن کریم پڑھتا اور اس کا تلفظ کرتا ہے تو اس وقت ترتیب حاصل ہو جاتا ہے اور پڑھنے کے وقت ترتیب کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بیک وقت پورے قرآن کو پڑھ نہیں سکتا بلکہ رفتہ رفتہ اور یکے بعد دیگرے آیات کو پڑھے گا اس لئے کہ آلات اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ دفعۃً واحدہ پورا قرآن پڑھ لیا جائے اس بنا پر وہ پورے قرآن کو ایک دم نہیں پڑھ سکتا۔۔۔۔۔ خیر تو بات یہ چل رہی تھی کہ جس طرح نفس حافظ کے ساتھ الفاظ قرآنی کا قیام غیر مرتب طریقہ پر ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں البتہ دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ جو الفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ ان میں بوقت قرارت ترتیب پائی جاتی ہے اور ترتیب حادثہ کو مستلزم ہے اور ذات باری کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں ان میں ترتیب نہیں ہے چنانچہ علماء نے فقہ فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص کلام الہی کو سن سکے گا تو اس طرح سنے گا کہ وہ غیر مرتب الا جزاء ہو گا۔ کیونکہ ترتیب تو اس درجہ سے پائی جاتی ہے کہ آلات دفعۃً تلفظ کی اجازت بر بنا بر بحر نہیں دیتے (کمافی الحافظ) مگر چونکہ ذات باری تعالیٰ آلات کی محتاج نہیں ہے اس لئے دفعۃً واحدہ اور غیر مرتب طور سے اس کا کلام سنا جاسکتا ہے۔

خلاصہ پوری تقریر کا یہ ہوا کہ مشائخ کے کلام میں آئے ہوئے لفظ معنی کے معنی ثانی معنی مراد لئے تاکہ معنی (مذلول لفظ) کے ساتھ الفاظ قائم بذاتہ تعالیٰ کا قدم بھی ثابت ہو جائے اور اس تاویل کی وجہ سے مفاسد کا سد باب ہو سکے گا۔

وهذا معن قولهم المقرود قديم والقرائة حادثه۔ اس عبارت سے شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ہم نے جو تقریر کی ہے کہ الفاظ کا قیام ذات باری کے ساتھ بھی قائم ہے اور ہمارے ساتھ بھی ہے مگر اول میں ترتیب نہیں اور ثانی میں ترتیب ہے اس وجہ سے اول قدیم اور ثانی حادث ہے۔ تو عبارت میں مقرود سے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری کے ساتھ ہے یعنی کلام نفسی اور قرأت سے تعبیر کیا ہے ان الفاظ کو جو ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں ظاہر ہے کہ یہ حادث ہیں، تو اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ہماری سابق تقریر اور المقرود قدیم والقرائة حادثہ کا ایک ہی مطلب ہے۔

واما القائل بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتم ان من سمع كلامه تعالى
سمعه غير مرتب الا جزاء لعدم احتياجه الى الالات لهذا حاصل كلامه۔

ترجمہ

اور بہر حال جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے
یہاں تک جو اللہ تعالیٰ کے کلام کو سن سکے گا تو اس کو اس حال میں سنے گا کہ وہ غیر مرتب الا جزاء

ہوگا اس کے آگے کی جانب محتاج نہ ہو سکی وجہ سے یہ ان کے (بعض محققین یعنی صاحب موافق) کے کلام کا حاصل ہے۔

تشریح

اس کی تقریر و توضیح پہلی تشریح میں گذر چکی ہے البتہ اسکو ایک مثال سے ایسے سمجھنے کا باب میں آپ حضرات کو سبق پڑھانے آیا ہوں، سبق کی پوری تقریر میرے ذہن میں اس طرح مستحضر ہے کہ جس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی ساری تقریر بیک وقت جمع ہے لیکن اس تقریر کو ادا کرنے میں فقیر کا پورا گھنٹہ صرف ہوگا، اگر میرے پاس ایسے آلات ہوتے جو بیک وقت سب کو ادا کرنے کی اجازت دیتے تو میں سب کو یکدم کہہ کر پھر پورا گھنٹہ بچٹی مناتا مگر کیا کروں معذوریوں پورا ہی گھنٹہ صرف کرنا پڑے گا مگر باری تعالیٰ میں عجز کا شائبہ ہی نہیں وہ ہر چیز پر قادر ہے اور نہ وہاں احتیاج الی الہ ہے اس لئے اس کا کلام بیک وقت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شوہر کی ملکیت میں تین طلاقیں جمع ہیں کہ جن میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی باعتبار ملک ان میں سے کوئی اول و ثانی و ثالث نہیں ہے اگر ترتیب ہے تو وقوع کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح آپ سب حضرات اس درس گاہ میں جمع ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے کہ اول کون اور ثانی کون ہے۔

وہو جید لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة
البشرى و وجود بعضها بعدد البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه و نحن
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف محزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاماً مؤلفاً من الفاظ متخيلة و نقوش مرتبة
واذا اتلفظ كانت كلاماً مسموعاً

ترجمہ

اور یہ (قاضی کی تقریر مذکور) عمدہ ہے اس شخص کے لئے جو ایسے الفاظ کا تعقل کر کے (سمجھ کے) جو کہ نفس کے ساتھ قائم ہوں درائخالیکہ وہ ان حروف منطوقہ یا مخیلہ سے مرکب نہ ہوں کہ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہے بعض کے نہ ہونے کے ساتھ اور نہ (مرکب ہوں) ان اشکال مرتبہ سے جو لفظ پر دال ہوں اور ہم نہیں سمجھتے نفس حافظ کے ساتھ کلام کے قیام سے مگر حروف کی صورتوں کے محزون و مرتسم ہونے کو حافظ کے خیال میں اس حیثیت سے کہ جب ان صورتوں کی جانب متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہو جائیگا جو الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہوگا اور جب وہ وہ تلفظ کرے گا تو یہ صورتیں کلام مسموع بن جائیں گی۔

تشریح

یہاں سے شارح قاضی عضد الدین کی تحقیق کے بارے میں اپنا نظریہ پیش فرماتے

ہیں شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہ تقریر درست نہیں ہے مگر بات کو موڑ کر فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بڑی شاندار جاندار اور عمدہ ہے مگر یہ تحقیق اسی شخص کیلئے عمدہ ہے جو اسکو سمجھ سکے کہ ذات باری تعالیٰ کیساتھ الفاظ کا قیام تو ہے لیکن اس میں وہ ترتیب نہیں ہے جو حروف منطوقہ میں ہم دیکھتے ہیں یا ان اشکال و نقوش مرتبہ میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جو دال علی الالفاظ ہیں ایسے ہی حروف مختلہ جیسی ترتیب بھی ان الفاظ میں نہیں ہے کیونکہ ان مذکورات ثلاثہ کے اندر لاحق کے تحقق کے لئے سابق سے فراغت ضروری ہے بہر حال جو الفاظ کے قیام کو اس طرح سمجھ سکے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو اس کے لئے تحقیق بڑی جاندار ہے جس سے بہت سے اشکالات کا سد باب ہو جائے گا۔ مگر اس کا کیا کیا جاؤ کہ جب ہمارے سامنے یہ بات کہی جاتی ہے کہ کلام حافظ کے ساتھ قائم ہے تو اس کے معنی یہی سمجھ میں آتے ہیں کہ وہ الفاظ ایسے ہیں جو خیال میں جمع ہیں اور جب حافظ قوت خیالی کی جانب توجہ کرتا ہے تو وہ الفاظ و حروف، الفاظ و حروف اور مرتب نقوش کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور جب ان کا تلفظ کرتا ہے تو وہی حروف و حروف کلام مسموع کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں، یعنی تقریر مذکور تو تھی بہت عمدہ! کیوں کہ یہ بلا تکلف قواعد شرعیہ کے مطابق ہونی کی وجہ سے بہت اشکالات کو دور کر نیوالی تھی مگر کیا کیا جائے تقریر غیر معقول ہے کیونکہ الفاظ ہوں اور ان میں ترتیب نہ ہو اسکو سوچنا عقل کی طاقت سے باہر ہے نیز اس کے اندر یہ بھی خرابی ہے کہ اگر الفاظ قائم بالنفس کو غیر مرتب کہا جائیگا تو پھر لمع اور ملع میں کوئی فرق نہ ہوگا کیوں کہ جب کوئی ترتیب ہی یہاں پر نہیں ہے تو لمع، ملع اور ملع لمع ہو سکتا ہے۔ خلاصہ کلام تقریر مذکور درست نہیں ہے۔ ہماری سمجھ سے باہر کی بات ہے۔

تنبہ: شارح نے بڑی سنجیدگی کے ساتھ اس تحقیق کو کنڈم کر دیا لیکن ہمیں یہ حق ہے کہ شارح کی خدمت میں بڑے ادب کے ساتھ یہ گزارش کر دیں کہ جناب! اگر آپ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام کیسے ہے اور اس کی کیفیت کیلئے اسکو ہم نہیں سمجھ سکتے یہ بات ہمارے لئے غیر معقول ہے تو ہم کہیں گے کہ آپ کی بات تسلیم! مگر غیر معقول ہونے سے کسی چیز کا عدم لازم نہیں آتا، کمالا یحییٰ و نظائرہ کثیرہ، اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام جائز ہی نہیں تو پھر ہم آپ کی بات تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ اس میں فساد ہے کیونکہ جس چیز کا قیام بعض موجودات و مخلوقات کے ساتھ ہے اس کا قیام ذات باری کیلئے کیوں نہیں ہو سکتا اور اگر آپ منفی پہلو ہی کو اختیار کرنا چاہیں گے تو اس نفی پر آپ کو دلیل پیش کرنی پڑے گی۔

وَالْتَّكْوِينُ وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يَعْبُرُ عَنْهُ، بِالْفِعْلِ وَالْخَلْقِ وَالتَّخْلِيقِ وَالْإِبْجَادِ وَالْإِحْدَاثِ
وَالْإِخْتِرَاعِ وَمِنْ ذَلِكَ وَيَفْسُرُ بِأَخْرَاجِ الْعِدْوَمِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى

لا طَبَاقَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلَىٰ آيَةٍ خَالِقٍ لِلْعَالَمِ مَكُونٍ لَهُ، وَامْتِنَاجِ اِطْلَاقِ الْاِسْمِ الْمَشْتَقِ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَكُونَ مَا خِذَ الْاِشْتِقَاقِ وَصِفَالِءِ قَائِمًا بِهَا اِزْلِيَةً، بِوُجُوهِ -

ترجمہ

اور تکوین اور یہ وہ معنی ہے جسکو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور اس کے مثل سے (جیسے ابداع صنع و ترزیق احیاء وغیرہ سے) تغیر کیا جاتا ہے اور جس کی تفسیر کی جاتی ہے معدوم کو نکلنے کے ساتھ عدم سے وجود کی جانب (یہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل و فاعل کے متعلق ہونیکے وجہ سے اس بات پر کہ وہ عالم کا خالق اسکو بنانے والا ہے اور کسی شے پر اسم مشتق کے اطلاق کے متمنع ہونیکے وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کا ایسا وصف ہو جو اس کے ساتھ قائم ہو (تکوین اللہ کی صفت) ازلیہ ہے چند وجوہ کی بنا پر۔

تشریح

ما قبل میں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ میں سے تین میں زیادہ اختلاف ہے (۱) کلام (۲) تکوین (۳) ارادہ - کلام کے متعلق تفصیلی گفتگو گذر چکی ہے - یہاں سے کثرت اختلاف دلی دوسری صفت کا بیان ہے، تکوین کی تعریف کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ کسی معدوم چیز کو وجود میں لانا تکوین ہے اور تکوین کے کئی نام ہیں (۱) فعل (۲) خلق (۳) تخلیق (۴) ایجاد (۵) احداث (۶) اختراع وغیرہ۔

اولاً یہاں یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ تکوین کے سلسلہ میں علماء کلام سے جو اختلافات ثابت ہیں اس کی تفصیل یوں ہے - شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور ان کے اتباع کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ سات ہیں حیوۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام، صفت تکوین کو یہ حضرات مستقل صفت نہیں مانتے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ یہ صفت اضافی ہے اور حادث ہے اور اصل ارادہ اور قدرت ہے چنانچہ جب کسی شے کے ساتھ قدرت اور ارادہ متعلق ہوتا ہے اور اسکو عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے تو اسی کا نام تکوین ہے جو درحقیقت قدرت ارادہ کا منظر ہے۔ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ آٹھ ہیں اور آٹھویں صفت مستقلہ ازلیہ تکوین ہے اور ارادہ اور قدرت اور تکوین کو ایک کہنا درست نہیں ہے کیونکہ قدرت ایسی صفت ہے جو مقدر کے صدور عن القادر کو صحیح قرار دیتی ہے اور ارادہ ایسی صفت ہے جو صدور مقدر کو ترجیح دیکر اسکو صفیہ وجود پر لاتی ہے اور تکوین ایسی صفت ہے جو مقدر میں اثر انداز ہو کر اسکو مختلف کیفیات و حالات سے دوچار کرتی ہے چنانچہ جب متدر میں رزق کے حالات پیدا ہوتے ہیں تو تکوین کا نام ترزین ہے تکوین کا تعلق حیات سے ہوتا ہے تو تکوین کا نام احیاء ہے وغیرہ وغیرہ۔

اب تیسرا مذہب بھی دیکھئے جو بعض علماء مادر البہر کا ہے ان حضرات کا مطلع نظریہ ہے کہ ترزین اماتہ

اور اچار وغیرہ صفات حقیقیہ ہیں، یہ ارادہ یا تکوین کے مظاہر نہیں ہیں تو ان کے مذہب کے مطابق صفات حقیقیہ کی تعداد لا تعد ولا تحصى ہو جائے گی۔

اب تین مذاہب کو جان لینے کے بعد یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہنی چاہئے کہ کتاب میں اول و دوم مذہبوں کا ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شارح متبع اشعری ہیں اور ماتن مارتیدی ہیں لہذا شارح پہلے ماتن کے کلام کی شرح کرینگے اور اس کے بعد اپنے موقف کی تائید کرتے رہیں گے۔

جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو سمجھنے کے تکوین اللہ کی صفت ازلیہ ہے اب اس میں دعوے ہو گئے، ۱، تکوین کا صفت ہونا، ۲، اس کا صفت ازلیہ ہونا۔ پہلے دعویٰ پر دو دلیلیں شارح نے بیان کی ہیں۔ ۱۔ عقل و نقل کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا مکون ہے ۲۔ جب اس کا مکون ہونا ثابت ہو گیا تو ماقبل میں قاعدہ گذر چکا ہے کہ جس کے لئے صیغہ مشتق ثابت ہوگا اس کیلئے مبداء اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہے لہذا معلوم ہوا کہ جب وہ مکون ہے تو اس کے لئے صفت تکوین ثابت ہے۔ دلیل اول: لاطباق الہیہ، اور ثانی کو لا متناع الخ سے بیان کیا گیا ہے

تنبہ:۔ مکون لہ۔ ان کی خبر ثانی نہیں ہے بلکہ خبر کی تفسیر یہی الیق ہے۔ دوسرا دعویٰ تکوین کے ازلی ہونیکہ اس پر شارح نے چار دلیلیں نقل فرمائی ہیں۔

الاول انما یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لعماد

پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ممکن ہے ان دلائل کی وجہ سے جو مذکور ہو چکے۔

ترجمہ

تشریح

پہلی دلیل صفت تکوین کے ازلی ہونیکہ یہ ہے کہ اگر اسکو حادث مانا جائیگا تو اللہ تعالیٰ کیساتھ صفت حادثہ کا قیام لازم آئیگا بالفاظ دیگر باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جبکہ ماقبل میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام ممکن اور محال ہے ورنہ اس کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ اس خرابی سے بچنے کیلئے صفت تکوین کا ازلی ہونا ضروری ہے۔

الثانی انما وصف ذاتہ فی کلامہ الاذول بانہ الخالق فلولم یکن فی الازل خالقاً لزم الکذب والعدول الی المجاز واللازم باطل ای الخالق فیما یستقبل والقادر علی الخلق من غیر تعذر الحقیقۃ علی انہ لو جاز اطلاق الخالق علیہ معنی القادر علی الخلق لجاء اطلاق کل ما یقدر ہو علیہ من الاعراض علیہ

ترجمہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو متصف کیا ہے اپنے کلام ازل میں اپنے خالق ہونیکے ساتھ تو اگر وہ ازل کے اندر خالق نہ ہو تو کذب لازم آئیگا یا مجاز کی جانب عدول لازم آئے گا یعنی خالق آئندہ زمانہ میں یا خالق بمعنی قادر علی الخلق حقیقت کے تعذر کے بغیر باوجود اس بات کے کہ اگر جائز ہو اس پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہو گا اس پر اعتراض میں سے ہر اس عرض کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے۔

تشریح

صفت تکوین کے ازل ہونیکے دوسری دلیل یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے اپنے کو اپنے کلام ازل کے اندر خالق کہا ہے اور خالق و مکون متحد ہیں تو جب وہ ازل سے خالق و مکون ہے تو ازل ہی سے اس کے ساتھ صفت تکوین کا ہونا ضروری ہے ورنہ اگر تکوین کو حادث مانا جائیگا تو اللہ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئیگا یعنی وہ مکون فی الازل نہیں ہے حالانکہ اپنے کو ازل میں مکون کہا ہے۔
ماتر تیریہ کی اس دلیل کا جواب امام غزالیؒ نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنی ہیں کہ آئندہ خالق ہو گا۔ اور صاحب جمع الجوامعؒ نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنی ہیں قادر علی الخلق، یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت تھی اگرچہ بالفعل خلق نہیں کیا تھا۔

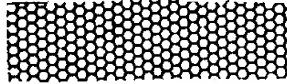
شارح اشاعرہ کی جانب سے ان دونوں جوابوں پر تکرر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں جوابوں میں نقص ہے کیونکہ یہ دونوں خالق کے مجازی معنی ہیں اور اصول یہ مسلم ہے کہ اگر حقیقی معنی متعذر نہ ہوں تو معنی مجازی کی طرف عدول جائز نہیں اور یہاں حقیقی معنی درست ہیں تو یہ تاویل خلاف اصول ہوگی، نیز صاحب جمع الجوامع کے جواب میں اور بھی خامی ہے اور وہ یہ ہے کہ اسفول نے قدرت علی الخلق کی وجہ سے باری تعالیٰ کو خالق فی الازل مانا ہے تو اس کا تو یہ مطلب ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کو جن چیزوں پر قدرت ہے ان تمام اشیاء سے اللہ تعالیٰ کا اتصاف جائز ہے حالانکہ یہ غلط ہے، ورنہ تو قادر علی البیاض کی وجہ سے اسکو ابیض اور قادر علی السواد کی وجہ سے اسکو اسود کہنا جائز ہونا چاہئے۔ دس علیٰ ہذا۔ لہذا معلوم ہوا کہ امام غزالیؒ اور صاحب جمع الجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔



الثالث انہ لو کان حادثا فاما بتکوین آخر فیلزم التسلسل وهو محال
ویلزم منه استحالة تکوین العالم مع انہ مشاہد واما بدوینہ فیستغنی
الحادث عن المحدث والاحداث وفيہ تعطیل الصانع۔

ترجمہ

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو وہ دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگی
تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کے تکوین کا استحلال لازم
آئے گا۔ باوجودیکہ وہ مشاہد ہے اور بغیر اس کے (یعنی دوسری تکوین کی وجہ سے معرض وجود میں
آئے بغیر) حادث کا محدث اور احداث سے استغناء لازم آئیگا اور اس میں صانع کی تعطیل ہے۔
تشریح یہ صفت تکوین کے ازلی ہونے کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس
کو حادث مانا جائے گا تو اب دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس صفت تکوین کا وجود
دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگا یا خود بخود ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا جس
کا محال ہونا مسلم ہے اور دوسری صورت میں حادث کا محدث سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور یہ
سبھی باطل ہے جس میں صانع کی تعطیل لازم آتی ہے۔



الرابع انہ لو حدثت احوادث اما فذاتہا فیصیر محلا للحوادث او فی غیرہ کما
ذہب الیہ ابو الہرزیل من ان تکوین کل جسم قائم بہ فیکون کل جسم خالقا
ومکوّن النفس ولا خفاء فی استحالۃہ

ترجمہ

اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ تکوین اگر حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو باری تعالیٰ کی ذات میں ہوگا
تو وہ محل حوادث ہو جائیگا یا اس کے غیر میں ہوگا جیسا کہ اس کی جانب ابو ہرزیل گیا ہے کہ
ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنے نفس کیلئے خالق اور مکون ہو جائیگا اور اس کے استحالة

میں کوئی خفا رہیں ہے۔

تشریح

یہ صفتِ تکوین کے ازلی ہونے پر چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفتِ تکوین کو حادث مانا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ ۱۔ امانی ذاتہ الہیہ یعنی صفتِ تکوین حادث ہے اور ذاتِ باری میں پائی جاتی ہے تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آئیگی کہ ذاتِ باری کا محلِ حوادث ہونا لازم آئیگا (۲) دنی غیرہ۔ صفتِ تکوین حادث ہے اور غیر ذاتِ باری میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ابوہریرہؓ کا خیال یہی ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے۔ تو اس صورت میں ہر جسم کا مکون ہونا اور خالق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ مکون اور خالق کے یہی معنی ہیں کہ اس کے ساتھ صفتِ خلق و تکوین کا قیام ہو اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

ومبني هذه الأدلة عمران، التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدر والحقائق من المتكلمين على انه من الإضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعاً، وبجده ومدكوراً بالستناء ومعبوداً ومميتاً ومحياً ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والتزريق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونها صفة اخرى سوى القدر والارادة فان القدر والارادة كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة بتخصر احد الجانبين.

ترجمہ

اور ان دلیلوں کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ہے مثل علم اور قدرت کے اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ یہ اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہیں جیسے صانع تعالیٰ و تقدس کا ہر چیز سے پہلے اور ہر چیز کے ساتھ اور ہر چیز کے بعد ہونا اور جاری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت و محی ہونا اور اس کے مثل اور حاصل ازل کے اندر وہ تخلق و تزریق اور اماتہ و احیاء وغیرہ کا مبداء ہے اور اس کے قدرت و ارادہ کے علاوہ کوئی دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے پس قدرت اگرچہ اس کی نسبت مکون کے وجود و عدم کی جانب برابر ہے لیکن ارادہ کے منقسم ہونیکے بعد دونوں جانبوں میں سے ایک خاص ہو جاتی ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح مذکورہ چاروں دلیلوں پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو چار دلیلیں تکوین کی ازلیت پر بیان کی گئی ہیں یہ اسی وقت درست ہو سکتی ہیں جبکہ تکوین بھی علم و قدرت کی طرح مستقل صفت مان لی جائے جیسے ماتریدیہ کا مذہب ہے حالانکہ محققین اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے، متکلمین کی اصطلاح میں اضافت

وہ امر مہیوم ہوتا ہے جسکو کسی دوسرے کی نسبت سمجھا جاتا ہے جیسے تکوین اضافات میں سے ہے کیونکہ اسکو بغیر
مکون کے نہیں سمجھا جاتا ہے اور اس کی شاخ مثلاً تخلیق بغیر مخلوق کے سمجھ میں نہیں آئیگی۔ اور اعتبارات
عقلیہ ان امور کو کہا جاتا ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ اعتبار کرنے والوں کے ذہنوں میں بھی انکا
قیام نہ ہو تو صفت تکوین اعتبار عقلی اور اضافی شے ہے جس طریقہ سے مندرجہ اشیاء اضافات و تکوین اور
اعتبارات میں سے ہیں جیسے مثلاً ۱) اللہ تعالیٰ ہر چیز سے پہلے ہے سب کے ساتھ ہے اور سب کے بعد میں رہے
گا۔ یہ تینوں چیزیں اضافات میں سے ہیں کیونکہ قبلیت اور معیت اور بعدیت بغیر دوسری شے کے متصور نہیں
ہو سکتی (۲) اسی طرح باری تعالیٰ کا مذکور بالسننا ہونا بھی امر اضافی ہے کیونکہ مذکور اس وقت ہو گا جب
کہ السنہ موجود ہوں (۳) معبود ہونا بھی امر اضافی ہے کیونکہ اس کے معنی بغیر عابد کے وجود کے نہیں ہو سکتے
اس لئے کہ معبود اسی کو کہتے ہیں جس کا کوئی عابد ہو اور جس کا کوئی عابد نہ ہو وہ معبود کیسے ہو گا (۴) مارا،
جلانا بھی امر اضافی ہے کیونکہ جسکو مارا جائے یا جلایا جائے بغیر اس کے معنی محیت اور محیت متصور نہیں ہو سکتے
اس لئے کہ جب کوئی لائق امانت و اجارہ چیز موجود ہوگی تو اسی وقت محی اور محیت بھی ہو گا تو جس طرح
مندرجہ بالا اشیاء امور اضافیہ ہیں اسی طرح یہ بھی امر اضافی ہے اور جس طرح ان اشیاء مذکورہ کو حادث
ماننے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی بعینہ اسی طرح تکوین کو حادث ماننے میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔
والمحصل فی الازل الہذا اس عبارت کا عطف، علی انہ من الاضافات، میں انہ کی ضمیر پر ہے۔ عبارت
کا مطلب یہ ہے کہ تکوین اضافات میں سے ہے مستقل صفت نہیں بلکہ حادث ہے اور جو چیز قدیم ہے وہ
صفت قدرت و ارادہ ہے۔

شرح کی زبانی اسی بات کو تفصیل و تشریح کے ساتھ یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز ازلی اور قدیم ہے وہ
تخلیق اور ترزیق وغیرہ کا مبداء ہے، اور مبداء کیلئے ہے تو قدرت اور ارادہ کے کسی اور چیز کے مبداء ہونے پر
دلیل قائم نہ ہو سکی، یعنی ان دونوں کے ماسوا کسی اور صفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہیں ہو سکی
کہ اسکو مبداء ان صفات کا کہہ یا جائے بلکہ مبداء تخلیق و ترزیق وغیرہ صفت قدرت و ارادہ ہیں اور قدرت
و ارادہ مبداء اسلئے ہیں کہ قدرت کا تعلق شے کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر کو اس
بات پر قدرت رہتی ہے کہ وہ مقدر کو وجود میں لائے اور نہ لائے مگر جب قدرت کے ساتھ ارادہ کا انضمام
ہو جاتا ہے اور دونوں اکٹھا ہو جاتے ہیں تو شے کی دونوں جانبوں (عدم و وجود) میں سے ایک کو ترجیح
حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اگر ارادہ کا تعلق جانب وجود سے ہو تو شے موجود ہوگی۔ بصورت دیگر معدوم،
تو معلوم ہو گا کہ ارادہ جب قدرت کے ساتھ منضم ہوتا ہے تو ترجیح احد الجانین ہو جاتی ہے اور اسی ترجیح
احد الجانین کا نام تکوین ہے تو اس تقریر سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ تکوین صفت مستقلہ نہیں ہے بلکہ ارادہ و
قدرت کے سنگم سے وجود میں آتی ہے اور پھر تکوین مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے کبھی شکل تخلیق

کبھی شکل تزیین اور کبھی بشکل اماتہ و احیاء وغیرہ۔ لہذا ثابت ہوا کہ ارادہ و قدرت ہی درحقیقت مبداء تکوین ہیں اور تکوین امر اعتباری ہے کوئی مستقل صفت نہیں ہے۔

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قد يما لزم قدم المكونات وهو محال أشار إلى الجواب بقوله

ترجمہ

اور جبکہ ان لوگوں نے جو حدوث تکوین کے قائل ہیں اس طرح استدلال کیا کہ تکوین بغیر مکنون کے غیر متصور ہے جیسے ضرب بغیر مضروب کے تو اگر تکوین قدیم ہو تو مکنونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ تو مصنف نے اس کے جواب کی جانب اپنے اس قول سے (آئندہ سے) اشارہ فرمایا۔

تشریح

اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ جب یہ امر اضافی ہے تو بغیر مکنون کے تکوین کا تصور نہیں ہو سکتا جیسے بغیر ضرب کے مضروب کا تصور نہیں ہو سکتا تو جب بات یہ ہے اور پھر بھی تکوین کو قدیم مانا جاتے تو مکنونات کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ محال ہے کیوں کہ قدیم اور ازلی اللہ کی صفات و ذات ہیں۔ اور جب لازم باطل ٹھہرے تو ملزوم یعنی تکوین کا ازلی ہونا بھی باطل ہوگا لہذا معکوم ہوا کہ تکوین حادث ہے تو مصنف اپنے قول آئندہ سے اسی استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔

وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده
على حسب علمه وارادته، فالتكوين باق ازل لا وابد او المكون حادث، بحدوث التعلق
كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم
متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثه -

ترجمہ

اور یہ معنی تکوین بنانا ہے اس کا (یعنی اللہ تعالیٰ کا) عالم کو اور اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو نہ کہ ازل میں بلکہ اس کے وجود کے وقت میں اس کے علم و ارادہ کے مطابق، تو تکوین ازل اور ابد میں باقی ہے اور مکنون حادث ہے تعلق کے حدوث کی وجہ سے، جیسا کہ علم و قدرت اور ان دونوں کے غیر میں ان صفات قدیمہ میں سے کہ جنکے قدم سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا انکے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

یہ اشاعرہ کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مبطرح علم و قدرت وغیرہ صفات قدیمہ ہیں اور ان کے متعلقات حادث ہیں مگر متعلقات کے

حدوث سے ان کا حادث ہونا اور ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح تکوین صفت مستقلہ ہے ازلیہ ہے اس کے قدیم ہونے سے بھی ممکن کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا۔ یہ مانتے کے کلام کا حاصل ہے جس میں جواب کے دو رخ ہیں۔ پہلا تو یہی جو مذکور ہوا یعنی ممکن حادث اور تکوین قدیم ہے اور ان دونوں کا تعلق حادث ہے اور دوسرا رخ یہ ہے کہ تکوین قدیم اور اس کا تعلق بھی قدیم ہے کیونکہ باری تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں چیز معرضِ ظہور میں لانی ہے تو تکوین کا تعلق ممکن سے قدیم ہوا پھر بھی تکوین کو قدیم اور ممکن کو حادث کہا جائیگا، ممکنات کے اوقات کے حادث ہونے کی وجہ سے مگر شارح نے اس متن کے بعد فالتکوین باقی از لا وابداً والمکون الخ کہہ کر جواب کے پہلے رخ کی تعیین فرمادی۔

تنبیہ۔۔۔ مانتے نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اللہ تعالیٰ جیسے عالم کا صانع اور ممکن ہے ایسے ہی اس کے ہر جزو کا صانع اور ممکن ہے اس تصریح کی وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے بعض اجزاء عالم کو مصنوعات باری سے شمار نہیں کیا ان پر رد ہو جاتے جیسے فلاسفہ کہ انھوں نے ہیولی اور صورت اور عقول عشر وغیرہ کو قدیم مانا ہے جن کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے۔ وغیرہما۔ میں ہما کا مرجع علم و قدرت ہے مرجع قدما میں ہما کا مرجع صفات ہے۔ قدم متعلقانہا میں ہما کا مرجع صفات ہے۔ لکون متعلقانہا میں ہما کا مرجع صفات ہے۔

وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى وصفه من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان
يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولاً فليكن
التكوين ايضاً قد يمتا مع حدوث المكون المتعلق به۔

ترجمہ اور یہ تحقیق ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کی تعطیل اور حوادث کا موجد سے استغناء لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق رکھے تو یہ تعلق یا تو مستلزم ہوگا اس کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود اللہ سے تعلق رکھتا ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے یا نہیں (مستلزم ہوگا) تو تکوین بھی قدیم ہوگی اس کو توں کے حادث کے ساتھ ساتھ جو تکوین سے تعلق رکھتا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ مصنف نے اعتراض سابق کا جو جواب دیا ہے تو تلخیص و اختصار کے ساتھ یہ وہ جواب ہے جس کو صاحب الاصول الصابونی نے

پیش کیلئے اور صاحب بدایہ اور صاحب عمدہ نے اس جواب کو نقل کیلئے۔ وہ جواب یہ ہے کہ عجیب اشاعرہ سے سوال کرتا ہے کہ بتائیے وجود عالم کا باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ تعلق ہے یا نہیں۔ اگر آپ کہیں کہ نہیں ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ اس صورت میں صانع کی تعطیل لازم آتی ہے اور حوادث کا محدث دمجہ سے متغنی ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال و باطل ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے لہذا تعلق نہ ہونا باطل ہو گیا اور معلوم ہو گیا کہ وجود عالم کا باری تعالیٰ سے تعلق ہے اور جب تعلق ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہوں گی، ذات باری کا جس چیز سے تعلق ہو گا وہ قدیم ہوگی یا حادث، اگر اول صورت میں جواب دیا جائے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو فریقین کے نزدیک فانی و حادث ہے، اور اگر حادث ہو تو یہ ارا مدعی ثابت ہو گیا کہ تکوین قدیم ہے اور اس کے باوجود اس کا مکون حادث ہے اور جب وہ مکون حادث ٹھہرا تو اعتراض مذکور من الاشاعرہ باطل ہو گیا۔

وَمَا يَقَالُ مَنْ إِنْ الْقَوْلُ بِتَعْلُقِ وَجُودِ الْمَكُونِ بِالتَّكْوِينِ قَوْلٌ بِحَدِّ وَثْنٍ أَذْ الْقَدِيمِ مَا لَا يَتَعْلَقُ وَجُودُهُ بِالْغَيْرِ وَالْحَادِثُ مَا يَتَعْلَقُ بِهِ۔

ترجمہ

اور جو کہا جاتا ہے (جواب اعتراض مذکور میں) یعنی یہ کہ قائل ہونا تعلق وجود مکون کا تکوین کے ساتھ یہ مکون کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر کے ساتھ تعلق نہ رکھے اور حادث وہ ہے جو غیر کے ساتھ تعلق رکھے۔

تشریح

یہاں سے شارح اعتراض سابق کا وہ جواب نقل فرما رہے ہیں جو صاحب کفایہ نے دیا ہے اور پھر اس پر نکیر فرمائیں گے۔ حاصل جواب صاحب کفایہ یہ ہے کہ اے اشاعرہ تم نے کیا کہا کہ اگر تکوین کو قدیم مانو گے تو مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ تاثر یہ کہ تکوین کو صفت ازلی کہنا درست نہیں ہے۔ حضور اشاعرہ تمہارا یہ قول و اعتراض خود تمہارے خلاف پڑ رہا ہے کیونکہ جب آپ نے خود یہ تسلیم کر لیا کہ مکون کا تکوین کے ساتھ تعلق ہے تو اس تعلق سے تو مکون کا خود بخود حادث ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جس کا وجود غیر کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ حادث ہی ہوتا ہے اور قدیم کے وجود کا کسی کے ساتھ تعلق نہیں ہو گا لہذا اے اشاعرہ تمہارے استدلال سے خود تمہارا جواب نکل آیا لہذا اعتراض غلط ہے۔

ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحوادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون

مُحْتَاجًا إِلَى الْغَيْرِ صَدْرًا عَنْهُ دَائِمًا أَبَدًا وَامَّهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَلَسَفَةُ فِيمَا ادَّعَوْا
قَدَمَهُ مِنَ الْمَمَكَنَاتِ كَالْهَيُولَى مِثْلًا -

ترجمہ

پس اس میں نظر ہے اسلئے کہ یہ قدیم اور حادث بالذات کے معنی ہیں اُس تفصیل کے مطابق کہ جس کے قائل فلاسفہ ہیں۔ اور بہر حال متکلمین کے نزدیک پس حادث وہ ہے جس کے وجود کی بدایت ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے خلاف ہے اور محض ممکن کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ اس معنی کے اعتبار سے حادث کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ وہ محتاج الی غیر ہو اس سے صادر ہو درناخالیکہ دائم ہو غیر کے دوام کے ساتھ جیسا کہ اسکی جانب فلاسفہ گئے ہیں، ان ممکنات کے سلسلے میں جنکے قدم کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے۔ جیسے مثلاً ہیولی۔

تشریح

شارح یہاں سے صاحب کفایہ کے جواب پر نکیر کر رہے ہیں اس جواب کو سمجھنے سے پیشتر وہ تقریر و تفصیل جو ماقبل میں ہم ”الکالم بجمع اجزاء محدث“ کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں ذہن نشین رکھتے اور قدیم ذاتی و زمانی اور حادث بالذات و بالزمان کی تعریف، اور یہ کس کی اصطلاح ہے ذہن نشین رکھتے اور اس کے بعد سنئے کہ شارح فرماتے ہیں کہ حضور صاحب کفایہ آپ نے جو جواب شاعر کے استدلال کا دیا ہے وہ فلاسفہ کی اصطلاح کے مطابق ہے اور جب جواب ان کی اصطلاح کے مطابق ہے تو اس کے وزن کا خود اندازہ کر لیجئے کیوں کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ممکن کے تشکیل کے ساتھ تعلق کو مان لینا خود اس کو حادث مان لینا ہے تو یہ وہی بات ہوگئی جو فلاسفہ نے کہی ہے، ہیولی و صورت و غیرہ جنکو وہ قدیم مانتے ہیں بالذات نہیں مانتے بلکہ قدیم بالزمان مانتے ہیں اور بالذات حادث مانتے ہیں کیوں کہ ان کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہے یعنی صانع عالم کے ساتھ۔ ہے اگرچہ زمانہ کے اعتبار سے دونوں میں کچھ افکاک نہیں ہے تو محض تعلق سے تو اہل حق کی اصطلاح کے مطابق حادث ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ متکلمین کے نزدیک حادث اسکو کہتے ہیں جس کے وجود کی بدایت و آغاز ہو یعنی اس پر عدم طاری رہ چکا ہو اور قدیم وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔ خلاصہ کلام جواب تو آپ کا عمدہ رہا مگر کیلئے یہ تو مخالفین کی اصطلاح کے مطابق ہے اسلئے جواب محل نظر ہے۔

تنبیہ

صَدْرًا عَنْهُ بَدْوَامَهُ سے اشارہ ہے صدور بطریق ایجاب کی جانب جیسے ہی ظاہر کا مذہب ہے تو صادر محتاج بھی ہوا اور قدیم بالزمان بھی ہوا۔ کمالاً یحفظ

نَحْمُ إِذَا اثْبَتْنَا صَدْرًا عَنِ الْعَالَمِ عَنِ الصَّانِعِ بِالْاِخْتِيَالِ دُونَ الْاِجْبَابِ بَدَلِيلٍ لَا يَتَوَقَّفُ
عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ كَانَ الْقَوْلُ بِتَعْلُقِ وَجُودِهِ بِتَكْوِينِ اللَّهِ تَعَالَى قَوْلًا بَعْدَ وَشْهِ

ترجمہ

ہاں جبکہ ہم ثابت کر دیں عالم کے صدور کو صانع سے بالا اختیار نہ کہ بالا ایجاب ایسی دلیل سے جو محدث عالم پر موقوف نہ ہو تو ہو جائیگا قائل ہونا وجود مکون کے تعلق کا اللہ کی تکوین کے ساتھ قائل ہونا اس کے حدوث کا۔

تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ صاحب کفایہ کے جواب میں مندرجہ بالا خامیاں ہیں لیکن ان کے جواب میں یہ گنجائش ہے کہ تھوڑے سے لہجہ کے ساتھ وہ درست ہو سکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو قادر مختار ثابت کر دیا جائے یعنی یہ بات صاف کر دی جائے کہ اللہ تعالیٰ سے عالم کا صدور بالا ایجاب نہیں بلکہ بالا اختیار ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہو جائیگا کہ وجود مکون کا تکوین کے ساتھ متعلق ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ عالم حادث ہے اور اس پر عدم طاری رہ چکا ہے کیونکہ قادر مختار کی مصنوعات و کمونات قدیم نہیں ہوں گی۔

تنبیہ

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ باری تعالیٰ کا قادر مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو ورنہ دو لازم آئیگا کہ حدوث عالم موقوف ہے صانع کے قادر مختار ہونے پر اور اس کا قادر مختار ہونا موقوف ہے حدوث عالم پر اور یہی دور ہے جو محال و باطل ہے اور اس کے صانع مختار ہونے پر بغیر حدوث عالم پر موقوف ہونے دلائل کثیرہ ہیں، دلائل نقلیہ بھی اور عقلیہ بھی جیسے فحائل لمّا یزید وغیرہ، اور ایجاب صفت نقصان ہے۔ بلاہت عقل کا تقاضا ہے کہ صفت کمال یعنی اختیار اس کے اندر ہونا چاہئے۔ والبسط فی المطولات۔

وَمِنْ هُنَا يُقَالُ إِنَّ التَّصْمِيصَ عَلَى كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ أَشَارَةٌ إِلَى الْإِلْهِدِ عَلَى مَنْ
نَزَعَهُ قَدَمُ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ كَالْهِبُولِيِّ وَالْأَفْهَمِ أَمَّا يَقُولُونَ بِقَدَمِهَا بِمَعْنَى عَدَمِ
الْمُسَبُّوقَةِ بِالْعَدَمِ لَا بِمَعْنَى عَدَمِ تَكُونِهَا بِالْعَيْنِ

ترجمہ

اور اسی وجہ سے (یعنی اسوجہ سے کہ حادث سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی بدایت ہو اور قدیم جو اس کے خلاف ہو) کہا جاتا ہے کہ اجزاء عالم میں سے ہر جزہ کی تصریح اشارہ ہے رد کرنے کے لئے ان لوگوں پر جنہوں نے گمان کیا بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا جیسے ہیولی، ورنہ وہ قائل ہیں ہیولی کے قدیم مسبوق بالعدم ہونیکے معنی میں نہ کہ اس کے غیر سے منکون نہ ہونے کے معنی میں

تشریح

ہمنا کا مشار الیکہ یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس پر عدم طاری رہ چکا ہو، اور قدیم وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو، تو شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مصنف لکل جزء من اجزاء کی تصریح فرمائی ہے جیسا کہ متن میں گزرا جس کا مطلب بھی سپرد قلم کیا جا چکا

ہے اور اس کی صراحت کر کے مصنف فلاسفہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو کہ ہیولی وغیرہ میں تکوین کے قائل نہیں اور ہیولی کو قدیم مانتے ہیں مگر ماتن کی یہ تردید اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ قدیم و حادث سے وہ معنی مراد لئے جائیں جو متکلمین نے ذکر کئے ہیں اور فلاسفہ کی تردید اس طرح ہوگی کہ وہ ہیولی وغیرہ کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان مانتے ہیں اور جب ہم تمام اجزاء کو مکون مانتے ہیں یہاں تک کہ ہیولی وغیرہ کو بھی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہیولی وغیرہ حادث ہیں اور حادث ہمارے نزدیک "ما لوجودہ بدایۃ" کو کہتے ہیں۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہیولی بھی حادث ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب حادث و قدیم کے وہ معنی مراد لئے جائیں جو متکلمین کے ذکر کردہ ہیں تب ہی ماتن کی عبارت فلاسفہ پر رد ہوگا ورنہ اگر یہ معنی مراد نہ ہوں بلکہ حادث سے "ما یحتاج الی الغیر" اور قدیم سے "ما لا یتحتاج" مراد لئے جائیں کما قال بہ الفلاسفہ تو پھر ماتن کا منشاء تردید پر را نہیں ہو سکے گا۔ فتر

تنبیہ :- شارح نے صاحب کفایہ کے جواب میں تین خرابیاں بتائی ہیں (۱) لان "ہذا المعنی القیم والحادث بالذات الخ سے (۲) وجود تعلق وجودہ الخ سے (۳) ومن ہنہا یقال الخ سے۔

والمحصل اننا لا نسلم ان لا یتصور التکوین بدون وجود المکون وان وزانہ معہ وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافیة لا یتصور بدون المتضاربین اعنی الضارب والمضروب والتکوین صفة حقیقیة ہمیدہ الاضافة التوہی اخراج المعدوم من العدم الی الوجود لا عینہا حۃ لو كانت عینہا علی ما وقع فی عبارة المشائخ لکان القول بتحقیقہ بدون المکون مکابرة وانکاراً للضروری۔

ترجمہ

اور حاصل (جواب) یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین بغیر مکون کے وجود کے متصور نہیں ہو سکتی اور اس کا درجہ مکون کے ساتھ ایسا ہے جیسا ضرب کا درجہ مضروب کے ساتھ اس لئے کہ ضرب صفت انسانی ہے جو بغیر متضاربین کے متصور نہیں ہو سکتی مراد لیتا ہوں میں ضارب و مضروب کو، اور تکوین صفت حقیقیہ ہے جو اس اضافت کا مبداء ہے جو معدوم کو عدم سے وجود کی جانب نکالنا ہے نہ کہ عین اضافت، یہاں تک کہ اگر ہوئے یہ (صفت تکوین) عین اضافت جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو ہو جائے گا قائل ہونا تکوین کے تحقق کے بغیر مکون کے مکابرة اور بدیہی کا انکار مصنف نے متن میں اشاعرہ کے اعتراض کا جواب دیا ہے شارح اس کا خلاصہ اور پختہ پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرب جیسے مضروب کے نہیں پائی جاتی اور ضرب کا تصور بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا، تکوین اور مکون کا یہ مسئلہ نہیں ہے بلکہ تکوین کا تصور بغیر مکون

کے درست ہے نہ کہ ضرب کا بغیر مضروب کے، اور تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے اور تکوین صفت اضافی نہیں بلکہ صفت حقیقی ہے، ضرب بغیر ضارب و مضروب کے تصور نہیں ہے مگر تکوین مکون کے بغیر پائی جاسکتی ہے کیونکہ تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو خود اضافت نہیں بلکہ مبداء اضافت ہے یعنی تخلیق و تزیین وغیرہ کا منبع ہے، تو چونکہ تکوین اور ضرب میں فرق ہے اس لئے تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ خلاصہ فرق یہ نکلا کہ ضرب ایک اضافی شے ہے اور تکوین حقیقی ہے۔
تنبیہ: متفہمات ان دو مقابلوں کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کا تعلق دوسرے کے بغیر نہ ہو سکے جیسے ابوة، بنوت اور ضرب و مضروب۔

فلا یبندفع بما یقال من ان الضرب عرض مستحیل البقاء فلا بد لتعلقہ بالمفعول و وصول الالہ الیہ من وجود المفعول معہ اذ لو تاخر لا نعدم هو بخلاف فعل البار تعالیٰ فانہ انزل و اجب الدوام یبقی الی وقت وجود المفعول۔

ترجمہ

تو اعتراض دور نہ ہوگا اس تقریر سے جو بیان کی جاتی ہے کہ ضرب عرض ہے جو مستحیل البقاء ہے تو اس کے مفعول کے ساتھ متعلق ہونے اور اس تک الم کے پہنچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر مفعول کا وجود مؤخر ہوگا تو وہ ضرب (معدوم ہو جائیگا بخلاف باری تعالیٰ کے فعل کے اس لئے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے جو مفعول کے وجود کے وقت تک باقی رہے گا۔
تشریح صاحب عمدہ نے لکھا ہے کہ جس طرح ضرب ایک صفت اضافی ہے کہ بغیر مضروب کے اس کو نہیں سمجھا جاسکتا بالکل اسی طرح تکوین بھی ایک اضافی صفت ہے کہ جسکو بغیر مکون کے نہیں سمجھا جاسکتا، صاحب عمدہ پر اشاعرہ کی طرف سے اسکا حال وارد ہوا کہ جب ضرب اور تکوین دونوں صفات اضافی میں سے ہیں اور ضرب حادث ہے لہذا تکوین بھی حادث ہونی چاہئے حالانکہ ماترید یہ اسکو قدیم کہتے ہیں۔ صاحب عمدہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ دیکھو! یہ بات تو ٹھیک ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر اس کے باوجود دونوں میں فرق ہے اس بنا پر ایک کو حادث اور ایک کو قدیم کہا گیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ضرب تو ایک عرض ہے اور عرض کی بقا کے لئے کسی محل مقوم کی ہزدرت ہے کیوں کہ ظاہر ہے کہ ضرب کا خارج میں وجود بغیر ضارب و مضروب کے نہیں ہو سکتا تو ضرب کے عرض ہونے کی وجہ سے یہ بات ضروری ہے کہ اس کا کسی مفعول کے ساتھ تعلق قائم ہونیکے لئے اور الم کے مفعول تک پہنچنے کے لئے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر ساتھ نہ ہوگا بلکہ مؤخر ہوگا تو ضرب چونکہ عرض ہے اس زمانہ تک اس کی بقا کیونکر ہوگی جبکہ یہ بات مشہور ہے کہ "العرض لا یبقی فی زمانہ" شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب

مکابرہ محض اور غناؤ ابدی کا انکار ہے کہ دونوں اضافی ہیں پھر بھی ایک حادث اور ایک قدیم مناسب بات یہی ہے کہ ضرب کو عین اضافت کہا جائے اور تکوین کو مبداء اضافت کہا جائے تو اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا

وَهُوَ غَيْرُ الْمَكُونِ عِنْدَنَا لَانَ الْفِعْلِ يَغَايِرُ الْمَفْعُولَ بِالضَّرْبِ وَتَرَكَا الضَّرْبَ مَعَ الْمَضْرُوبِ
وَالْأَكْلَ مَعَ الْمَأْكُولِ -

ترجمہ

اور تکوین مکون کا غیر ہے ہمارے نزدیک اسلئے کہ فعل مفعول کے مغائر ہوتا ہے بلکہ جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ -

تشریح

یہاں سے مصنف مسائل تکوین میں سے ایک نیا مسئلہ بیان فرما رہے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ آیا تکوین عین مکون ہے یا غیر مکون؟ اس سلسلے میں ماتریدہ کا مطمح نظر یہ ہے کہ تکوین غیر مکون ہے، اشاعرہ کی طرف یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک تکوین عین مکون ہے، اصلی تفصیل ابھی آپ کے سامنے آرہی ہے (فاتنہ نظر) خیر گفتگو یہ چل رہی ہے کہ تکوین مکون کا غیر ہے اس پر شارح نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں اور دوسری دلیل میں چار پُرزے ہیں گویا کہ وہ تنہا چار دلیلوں کے قائم مقام ہو گئی ہے۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ معمولی عقل و سمجھ رکھنے والا بھی اس بات کو بخوبی جانتا اور سمجھتا ہے کہ فعل مفعول کا مغائر ہوتا ہے، یعنی فعل ایک علیحدہ چیز ہے اور مفعول علیحدہ، مثال کے طور پر ضرب فعل ہے اور مضروب مفعول ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں کیونکہ ضرب مارنے کا نام ہے اور مضروب مثلاً زید ہے۔ اسی طرح اکل کھانا اور ماکول وہ ہے جسکو کھا جائے تو جب فعل و مفعول میں مغایرت ہے تو تکوین اور مکون میں بھی غیریت ہوگی اور یہ بات بالکل بدیہی ہے جس پر دلائل کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔

وَلَا نَمَّا لَوْ كَانَ نَفْسُ الْمَكُونِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْمَكُونُ مَكُونًا مَخْلُوقًا بِنَفْسِهِ ضَرْفًا إِنَّهُ
مَكُونٌ بِالتَّكْوِينِ الَّذِي هُوَ عَيْنُهُ فَيَكُونُ قَدْ يَمَّا مُسْتَعْنِيًا عَنِ الصَّنَائِعِ وَهُوَ مُحَالٌ -

ترجمہ

اور اسلئے کہ اگر تکوین نفس مکون ہو تو لازم آئیگا کہ مکون مکون ہو خود بخود مخلوق ہو اس بات کے ضروری ہونی کی وجہ سے کہ یہ مکون ہے اس تکوین کی وجہ سے جو اس کا عین ہے تو یہ مکون قدیم ہوگا جو صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے -

تشریح

یہاں سے دوسری دلیل کا آغاز ہے اور ساتھ ہی ساتھ دوسری دلیل کا پہلا پُرزہ ہے یعنی اگر تکوین کو غیر مکون نہ مانا جائے تو اس میں چار خرابیاں لازم آئیں گی۔ پہلی خرابی

کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب مکون اور نکون کو ایک کہا جائیگا تو یہ بات لازم آئیگی کہ مکون خود اپنا مکون ہے یعنی اس نے خود اپنے کو پیدا کر لیا ہو اور یہ خرابی اس لئے لازم آئیگی کہ جو مکون ہے وہی نکون ہے یعنی مکون کے ساتھ نکون قائم ہے تو وہ نکون ہو گیا اور مکون پہلے سے مان رکھا ہے لہذا یہ ممکن ہو گا کہ مکون خود بخود مخلوق ہو اس صورت میں مکون صانع سے مستغنی ہو گا اور اس کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور مکون کا قدیم ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ نکون کو عین مکون کہنا باطل ہے یہ پہلی خرابی کا بیان ہے۔

وان لا یكون للخالق تعلق بالعالم سوى انما اقدم منه - قادر عليه مع غير صنع و
تأثير فيه، ضرورة تكونه بنفسه، وهذا لا یوجب كونہ خالقاً و العالم مخلوقاً فلا
یصح القول بانہ خالق للعالم وصانعہ هذا خلطٌ۔

ترجمہ

اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو گا اس کے علاوہ کہ خالق عالم سے اقدم ہے اس کے
اد پر قادر ہے بغیر کسی کاریگری اور بغیر اس میں کسی تاثیر کے عالم کے بذات خود متکون ہونے کی
ضرورت کی وجہ سے اور یہ اس کے خالق اور عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو پھر اس کو خالق عالم
اور صانع عالم کہنا صحیح نہ ہو گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح

یہ دوسری خرابی کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے یہ بات فرض کر رکھی ہے کہ عالم اور مکون
عین نکون ہیں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لئے یہ بات مانی پڑے گی
کہ عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے (اور دوسری دلیل کے پہلے پڑے میں یہی بات ثابت کی گئی ہے کہ
مکون خود بخود مخلوق ہو جائیگا) اور جب عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے تو اس کا مطلب ہو گا کہ صانع نے
عالم میں کوئی اثر نہیں دکھایا اور اس میں کوئی کاریگری نہیں کی، تو پھر تو صانع اور عالم کا تعلق برائے نام
ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صانع عالم پر قادر ہے مگر وہ بھی برائے نام، کیونکہ اس کا عالم میں کوئی اثر
ہی نہیں اور اتنی بات اور ہے کہ صانع عالم سے مقدم ہے پس اس کے علاوہ صانع اور عالم میں کوئی فرق
نہیں ہے۔ خلاصہ کلام جب مکون خود بخود ہو گا تو صانع کا تعلق عالم کے ساتھ اس کے سوا کچھ نہ ہو گا کہ وہ عالم
پر قادر ہے اور مقدم ہے اور کوئی تاثیر خالق کی عالم میں نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کو خالق عالم کہنا بھی درست
نہ ہو گا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مسلم مفروض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم کا صانع ہے۔
بہر حال اس دلیل سے ثابت ہوا کہ اگر نکون کو عین مکون مانا جائے تو محال مذکور لازم آتا ہے اس لئے کہنا
پڑے گا کہ نکون مکون کا غیر ہے۔ وہو المطلوب۔

وان لا يكون الله تعالى مكوّنًا للاشياء ضي وقران، لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائمًا بذات الله تعالى -

ترجمہ

اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیا کا مکنون نہ ہو گا اس بات کے بدیہی ہونیکی وجہ سے کہ مکون کے کوئی معنی انہیں مگر وہ کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب کہ عین مکون ہے تو تکوین اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔

تشریح

یہ تیسری خرابی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ چونکہ تکوین کو عین مکون مان رکھا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کا مکون ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مکون تو اسکو کہتے ہیں جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور یہاں تکوین مکون کے ساتھ قائم ہے کیوں کہ تکوین عین مکون ہے اس لئے تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوگی لہذا پھر اللہ تعالیٰ مکون کیسے ہو گا اور اللہ تعالیٰ کا مکون نہ ہونا بدیہی البطلان ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ تکوین کا عین مکون ہونا بھی باطل ہے۔

وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذا لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهم واحد -

ترجمہ

اور (لازم آئیگی یہ بات) کہ صحیح ہو جائے کہنا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سواد کا خالق ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کے کوئی معنی انہیں مگر وہ ذات جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور یہ دونوں ایک ہیں تو ان دونوں کا محل ایک ہے۔

تشریح

یہ چوتھی خرابی ہے جو تکوین کو عین مکون ماننے کی وجہ سے لازم آتی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے جب تکوین اور مکون کو ایک مانا ہے تو ایک کا لاپتھر ہے اس کی سیاہی مکون ہے اور مکون عین تکوین ہے تو یہ کہنا جائز ہو گا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ مکون وہ ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو، اور تکوین عین مکون ہے تو تکوین اسود کے ساتھ قائم ہو گئی اور اسود وہ پتھر ہے تو اسود سواد کا مکون و خالق ہو گیا اور ایسے ہی یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ پتھر سواد کا خالق ہے کیونکہ یہ تو واضح ہے کہ خالق وہ ہے جس کے ساتھ خلق قائم ہے اور اسود وہ ہے جس کیساتھ سواد قائم ہو اور خلق و سواد ایک ہیں اس لئے کہ خلق تو تکوین ہے اور اسود مکون ہے اور تکوین عین مکون ہے تو خلق و سواد ایک ہو گئے اور خلق و سواد کا محل بھی ایک ہے یعنی پتھر۔ خلاصہ کلام پتھر و اسود کے ساتھ چونکہ تکوین قائم ہے اس لئے کہ تکوین عین مکون ہے تو اسود و حجر ہی خالق سواد ہوں گے اور چونکہ اللہ تعالیٰ اسود

نہیں ہے تو اس کے ساتھ سواد کا بھی قیام نہ ہوگا اور تکوین عین مکون ہے تو باری تعالیٰ کے ساتھ مکون کا قیام بھی نہ ہوگا لہذا اسکو خالق سواد کہنا درست نہ ہوگا البتہ اسود کو خالق سواد کہنا درست ہوگا اور یہ ظاہر البطلان ہے جو تکوین کو عین مکون ماننے کی وجہ سے لازم آیا ہے لہذا معلوم ہوگا کہ مکون کو عین مکون ماننا بھی باطل ہے۔

وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لئلا يفتقد اللفظ للعامل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراشدين عن علماء الاصول ما تكون استعمالاته بدیهية ظاهرة على من له ادنى تمیز بل يطلب للكلام محلا يصح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء۔

ترجمہ

اور یہ کل کی کل تنبیہ ہے تغایر فعل و مفعول کے حکم کے بدیہی ہونے پر لیکن عاقل کیلئے مناسب ہے کہ ان جیسی بحثوں میں تامل کرے اور راہنہ علماء اصول کی جانب وہ باتیں منسوب نہ کرے جس کا استعمال ایسا بدیہی ہو جو ہر اس شخص پر ظاہر ہو جسکو ادنی تمیز ہو بلکہ ان کے کلام کا کوئی ایسا محل تلاش کرے جو نزاع علماء اور خلاف عقلاء کا محل بننے کی صلاحیت رکھے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ تکوین و مکون کے بغیر ہونے پر جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں، یہ دلائل تو نہیں البتہ تنبیہات ہیں اسلئے کہ ان دلائل کا منشاء فعل و مفعول کے درمیان تغایر ثابت کرنا ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر کا ہونا امر بدیہی ہے اور جو چیز بدیہی ہوتی ہے اس پر دلائل قائم نہیں کئے جاتے اور جو چیز وہاں بصورت دلائل مشاہد ہوتی ہے وہ دلائل نہیں ہوتے بلکہ تنبیہات ہوتی ہیں اور تنبیہ امر بدیہی پر قائم ہو سکتی ہے۔

لکنہ ینبغي للعاقل انہ۔ ماقبل میں آپکو بتایا جا چکا ہے کہ مصنف مائتیدی اور شارح تفتازانی اشعری ہیں تو یہ عبارت ماتن پر اعتراض کیلئے لائی گئی ہے اور یہاں سے شارح اشاعرہ کی طرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرماتے ہیں کہ تمہید گانٹھ رہے ہیں اشاعرہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ تکوین عین مکون ہے شارح کہتے ہیں کہ ان جیسے مقامات میں عاقل اور سمجھ دار انسان کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ غور و فکر کرے اور ان مستحیل اور محال باتوں کو جبکہ محال ہونے میں کوئی کلام ہی نہیں علماء راہنہ علماء کا ملین کی طرف منسوب نہ کرے کیوں کہ انکی جلالت علی سے یہ بات متنع ہے کہ وہ بدیہی البطلان اور ظاہر الاستحالة باتوں کے قائل ہو جائیں اس لئے اگر کہیں بظاہر ایسی بات پیش آئے تو ایسے مواقع پر عقلمند اور سنجیدہ شخص کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کے کلام کا ایسا محل تلاش کرے جو صحیح اور معقول ہو، اور مابین العلماء اس میں اختلاف کی گنجائش ہو چنانچہ شارح ابواحسن اشعری کی طرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ۔

فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امراً محققاً مغايراً للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات.

ترجمہ

پس تحقیق کر جس نے کہا کہ تکوین عین مکنون ہے اس نے یہ ارادہ کیا کہ فاعل نے جب کوئی کام کیا تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور ہر حال وہ معنی جسکو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی نسبت مفعول کی جانب کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو خارج میں مفعول کا مغایر ہو اور انھوں نے یہ ارادہ نہیں کیا کہ بعینہ تکوین کا مفہوم مکنون کا مفہوم ہے کہ محالات لازم آجائیں۔

تشریح

شارح نے یہ توجیہ پیش فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ جن حضرات نے تکوین کو عین مکنون کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل مثلاً ضرب انجام دیتا ہے تو خارج میں صرف دو ہی چیزیں پائی جاتی ہیں، فاعل اور مفعول۔ (ضارب اور مضروب) رہ گئے فاعل اور مفعول کے علاوہ دوسرے معنی یعنی ضرب، تو وہ ایک امر اضافی ہے جس کو ضارب اور مضروب کے تعلق سے سمجھا جاتا ہے ایسے ہی خارج میں تکوین کا وجود حقیقتاً نہ ہو گا بلکہ مکنون اور مکنون کے تعلق سے تکوین سمجھی جائیگی تو تکوین بھی ایک امر اضافی ہونی تو خارج میں چونکہ تکوین کا وجود نہیں بلکہ دو متضالیفین کے تعلق سے اس کو سمجھا جاتا ہے تو انھوں نے یہ فرمادیا کہ خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے مکنون ہے اور اسی کے ساتھ تکوین سمجھی جاتی ہے۔ اسی مفہوم کو انھوں نے اس طرح کہہ دیا کہ تکوین عین مکنون ہے حالانکہ ان کی مراد عینیت سے مفہوم کا اتحاد نہیں بلکہ وجود خارجی کا اتحاد ہے۔ معترض نے اول معنی کے اعتبار سے ان پر اعتراض کیلئے حالانکہ ان کی مراد ثانی معنی ہیں اور یہ بات قرین قیاس بھی معلوم ہوتی ہے کہ ان علماء کی مراد واقعی ثانی معنی ہیں ورنہ اول معنی کے اعتبار سے اگر عینیت کا قول اختیار کیا جائے تو محالات لازم آئیں گے جو علماء راسخین کے شایان شان نہیں بلکہ ان کے قول کے وہی معنی مراد لئے جائیں جو ہم نے ذکر کئے ہیں یعنی ثانی معنی کے اعتبار سے وہ عینیت کے قائل ہو گئے ہیں۔

وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المستل بالوجود متحقق آخر حق يجمع اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لکنهما متغايران في العقل

معنی ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس۔

ترجمہ

اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین ماہیت ہے اس معنی کر کے کہ خارج میں ماہیت کا الگ تحقق اور اس کے اس عارض کا جس کو وجود کہتے ہیں کوئی دوسرا تحقق نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دونوں قابل مقبول کے جمع ہونیکے مثل جمع ہو جائیں جیسے جسم اور سواد بلکہ ماہیت جب ہوگی تو اس کا ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن یہ دونوں عقل کے اعتبار سے متغایر ہیں اس معنی کر کے کہ عقل کیلئے یہ گنجائش ہے کہ وہ ماہیت کا بغیر وجود کے اور اس کے برعکس لحاظ کرے۔

تشریح

شارح کی اس تمثیل کا حاصل سمجھنے سے پہلے سمجھئے کہ ماہیات کلیہ خارج میں موجود ہیں لیکن وہ اپنے افراد کے ضمن میں وہ خارج میں موجود ہیں۔ ماقبل میں بھی اس کا بیان گذر چکا۔ اور ہم شرح سلم میں اسکو بسط سے بیان کر چکے ہیں اسی طرح کسی شئی کی ماہیت کا مفہوم اور ہے اور اس کے وجود کا مفہوم اور ہے باعتبار مفہوم ان دونوں کو متحد کہنا غلط ہے، خلافت بداهت ہے لیکن خارج میں وجود الگ اور ماہیت الگ نہیں پائی جاسکتی یعنی خارج میں ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے اور چونکہ عقل وجود خارجی سے ہٹ کر اشیاء کا تصور کر لیتی ہے اور ان پر احکام کا نفاذ کر دیتی ہے جیسے تمام کلیات کو عقل کو بغیر جزئیات و افراد کے اپنے کنٹرول میں لے لیتی ہے بالفاظ دیگر تعقل کے اعتبار سے کلیات اور جزئیات میں انفکاک ہے اور تحقق کے اعتبار سے اتحاد ہے ایسے ہی وجود اور ماہیت میں باعتبار تعقل مغایرت ہے اور باعتبار تحقق اتحاد ہے۔ جب یہ ساری تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے کہ شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ بالکل اسی طرح تکوین اور مکون تعقل کے اعتبار سے مغایر ہیں اور تحقق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں تو ما ترید یہ نے ان دونوں کو غیر کہا یعنی باعتبار تعقل، اور اشعری نے ان دونوں کو عین کہا یعنی باعتبار تحقق، لہذا پھر ان دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں رہے گا۔

فلا یم ابطال هذا الرأي الا باثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقة قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة۔

ترجمہ

پس تمام نہیں ہوگا اس رائے کو باطل کرنا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اشیاء کا تکون اور انکار صدور باری تعالیٰ سے ایسی صفت حقیقیہ پر موقوف ہے جو قائم بالذات ہو قدرت و ارادہ کے مغایر ہو۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ جملہ کہ تکوین عین ممکن ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری ہے تو ان کا تکوین کو امر اعتباری کہنا ان دلائل سے باطل نہیں ہو سکتا جو ماتریدیہ نے ماقبل میں ذکر کئے ہیں بلکہ اسکو اگر ماتریدیہ باطل کرنا چاہتے ہیں تو اس کا صحت ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ماتریدیہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ سے اسشیاء و ملکوتات کا صدور کسی ایسی صفت پر موقوف ہے جو قائم بذاتہ تعالیٰ ہو اور وہ صفت قدرت و ارادہ کا غیر ہو، اگر یہ بات ثابت کر دی گئی تو اشاعرہ نے جو تکوین کو امر اعتباری کہا ہے ان کا یہ قول باطل ہو جائیگا مگر کیا کیا جائے ماتریدیہ ایسی کوئی صفت ثابت نہیں کر سکتے۔ لہذا پھر تکوین کو امر اعتباری کہنا درست ہو گا اور اصلی صفت قدرت و ارادہ ہیں انھیں کو تکوین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

تنبیہ ۱۶ :- ابھی کچھ دیر پہلے کہا گیا تھا کہ اشاعرہ کی طرف منسوب قول (تکوین عین ممکن ہے) کی کوئی ایسی تاویل کی جائے جو مابین العلماء سبب اختلاف بن سکے چنانچہ ابھی جو توجیہ ذکر کی گئی ہے یہ اختلاف کی صلاحیت رکھتی ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ اشاعرہ نے تکوین کو امر اعتباری مانا ہے اور ماتریدیہ نے اس کو مستقل صفت قرار دیا ہے اور ماتریدیہ نے جو دلائل ذکر کئے ہیں اس سے صفت تکوین کا مستقل صفت ہونا اور امر اعتباری نہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شارح (جو اشعری ہیں) کا خیال یہ ہے کہ حضرت ابوالحسن اشعری کا قول کہ تکوین امر اعتباری ہے صحیح ہے نہ کہ ماتریدیہ کا چنانچہ تاویداً اشاعرہ میں آئندہ آنے والی عبارت ذکر فرما رہے ہیں۔

تنبیہ ۱۷ :- قابل: قبول کرینوالا۔ مقبول: جسکو قبول کیا جائے۔ جسم: آسود، اس میں جسم قابل ہے جس نے سیاہی کو اپنے اندر قبول کیا ہے۔ اور آسود مقبول ہے جس کو جسم نے قبول کر لیا ہے یعنی سواد اور جسم کا خارج میں وجود الگ الگ ہے مگر ان دونوں میں اجتماع ہو گیا ہے اور وجود اور ماہیت میں ایسی بات نہیں دونوں کا وجود خارجی الگ ہوا اور پھر دونوں کا اجتماع ہوا ہو، بلکہ آخر الذکر میں دونوں کا وجود خارجی ہی سرے سے متحد ہے۔

تنبیہ ۱۸ :- حاصل بحث فقیر کے ظن کے مطابق اگرچہ تھریج اس کی شارح کے یہاں نہیں ملی یہ ہے کہ فریقین کے درمیان مذکورہ نزاع لفظی ہے نہ کہ حقیقی یعنی اشاعرہ نے قدرت کو بشرط شئی (مرتبہ خلطاد اتحاد) میں ملحوظ رکھا ہے یعنی وہ قدرت جو منضم مع الارادہ ہو اور یہی مجموعہ مراد ہے تکوین سے تو انھوں نے اسکو صفت مستقلہ شمار کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور ماتریدیہ نے قدرت و ارادہ میں سے ہر ایک کو بشرط شئی (مرتبہ تجزیہ) میں رکھا ہے اور اس درجہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو علی سبیل الافراد تکوین کے تعبیر نہیں کر سکتے لہذا مجموعہ الگ چیز شمار ہوگی اسی وجہ سے فریق ثانی نے اسکو صفت مستقلہ قرار دیا ہے

واللہ اعلم بالصواب

والتحقق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذ انسب الى القدرة يستوي ايجادها واذ انسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين. ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقت ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالنصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى

ترجمہ

اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے موافق قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے سلسلے میں اسکے پائے جانے کے وقت میں جب یہ تعلق قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کا نام ایجاد ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو اس کا نام خلق اور تکوین اور اس کے مثل ہے تو تکوین کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اسکی قدرت متعلق ہو ووجود مقدور کے ساتھ مقدور کے وجود کے وقت میں پھر مقدورات کی خصوصیات کے اعتبار سے خصوصیات افعال متحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتہ اور اس کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونیکے قریب نہیں ہے۔

تشریح

تشریح: شارح اپنی اس عبارت سے اشعری کی زبردست حمایت فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مقدور کے زمانہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ جب تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے تو اس کا نام ایجاد ہوتا ہے اور جب اس تعلق قدرت کو قادر کی طرف منسوب کر دیا جائے تو اس کا نام خلق اور تکوین ہو جاتا ہے تو خلاصہ یہ ہو کہ تکوین ایک امر اضافی ہے چنانچہ تکوین کہتے ہیں کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ ان کے زمانہ وجود میں ہو پھر اس کے بعد مقدورات کی خصوصیات کیوجہ سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے اسماء میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں چنانچہ قدرت کا اگر رزق سے تعلق ہو گا تو اسکو ترزیق کہا جائیگا۔ اور اسی طرح حسب اختلاف متعلق کبھی تصویر کبھی احیاء کبھی اماتہ وغیرہ ناموں سے موسوم کر دیا جاتا ہے۔

واما كون كل من ذلك صفة حقيقة اذلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم يكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون من هوان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة نصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية العلاقات -

ترجمہ

اور بہر حال ان میں سے ہر ایک کا صفت حقیقیہ ازلیہ ہونا ان باتوں میں سے ہے جس میں بعض علماء ماوراء النہر متفق ہیں اور اس میں قدما کی بہت تکثیر ہے اگرچہ وہ متغایر نہ ہوں اور اقرب وہ ہے جس کی جانب ان میں سے محققین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کامر جمع تکوین کی طرف ہے اس لئے کہ تکوین اگر حیات سے متعلق ہو تو اس کا نام احیاء رکھا جائیگا اور اگر موت سے متعلق ہو تو امات اور صورت کے ساتھ تصویر، اور رزق کے ساتھ ترزیق وغیرہ تو سب تکوین ہیں اور (اسناد کا) خصوص متعلق کی خصوصیت کی وجہ سے ہے۔

تشریح

اول بحث تکوین میں یہ بات عرض کی گئی تھی کہ علماء متکلمین کے یہاں تین جماعتیں ہیں۔ ایک ماتریدیہ کی جو تکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں اور ترزیق وغیرہ کامر جمع اسی کو قرار دیتے ہیں اور دوسری جماعت اشاعرہ کی ہے جو تکوین کو اصل نہ مان کر قدرت و ارادہ کو اصل مانتے ہیں تیسری جماعت وہ ہے جس کا یہاں شارح ذکر فرما رہے ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کی طرح ترزیق اور احیاء و امات تخلیق و ترزیق وغیرہ سب مستقل صفات ہیں گویا اب صفات بے شمار ہو جائیں گی۔ یہ مذہب علماء ماوراء النہر کا ہے۔ ماوراء النہر اس کا ترجمہ ہے ہنر پار، جیسے ہم بولتے ہیں ”ندی پار“ جتنا پار، گنگا پار، کھا پار وغیرہ۔ ایسے ہی ماوراء النہر میر ہے ماوراء النہر چونکہ دریائے جیون کے پار واقع ہے اس لئے اسکو ماوراء النہر کہا جاتا ہے، ماوراء النہر میں یہ مقامات شامل اور واقع تھے، بخدا، سمرقند، نسف، اسفجاب، جندہ، شاش، اوزجند، خوارزم، کاشغر، ماوراء النہر سے بے شمار علماء احاطہ پیدا ہوئے اور اس کے علاوہ بہت سے محدثین اور مفسرین نے جنم لیا، مگر اس کے باوجود قوم مسلم کے محمود و تعطل اور آپس میں ننگر کشی کے نتیجے میں اپنے اسلاف کے اس مقدس ورثہ اور اس پاک سرزمین کو روس اور کمیونسٹ کے سپرد کر رکھا ہے۔ خیر ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ بعض علماء ماوراء النہر نے تخلیق، ترزیق، امات و احیاء وغیرہ کو صفت حقیقیہ مستقل قرار کیا ہے۔

وفیر تکثیر للقد ماء الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر تخلیق و ترزیق وغیرہ کامر جمع تکوین کو قرار نہ دیا جائے بلکہ ان سب کو مستقل صفات حقیقیہ کہا جائے تو اگرچہ یہ تمام صفات ایک دوسرے کے باہم غیر منہیں ہیں مگر تعدد قدما بہت زیادہ لازم آئیگا۔ اصل تو یہ تھا تعدد قدما سے بالکل احتراز کیا جاتا مگر چونکہ قرآن و احادیث سے صفات کا ثبوت ہے اس لئے ناگزیر ہو کہ ذات باری کیلئے صفات کو ثابت کیا جائے مگر اس میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ جتنی کم صفات ہو سکیں اتنی کم ذات باری کیلئے ثابت کی جائیں چنانچہ بہت گھٹائے گھٹائے آٹھ صفات پر پہنچ کر ہم مجبور ہو گئے اس لئے آٹھ کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور تعدد قدما فی الصفات کو جائز قرار دیتے ہیں (کما مر) رہا آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا بیان تو چونکہ اس میں تعدد قدما بہت زیادہ لازم آئے گا یعنی لامتناہی کی حد تک لازم آئیگا اس بنا پر ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ

اور دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مُتَغَايِرَةً لِّمَا كَامِلٌ الْمَطْلَبُ أَلَا كَمَا مَطْلَبُ الْغَرِيبِ صِفَاتِ كَإِدَاكِلِ فِي كَذَرِي هُوَ تَقْرِيرُ سَ دَاخِلٌ هِيَ مَكْرَهُولَتِ كَيْلَهِ اِخْتِصَارًا يِهَا بِهِيَ عَرْضُ هِيَ - جِس طَرَحِ اَللّٰهِ كِي صِفَاتِ غَيْرِ ذَاتِ هُنَّ اِسِي طَرَحِ صِفَاتِ بَاهِمِ اِيَكِ دَوَسَرِ كِي غَيْرِ هُنَّ هِي مَكْرَهِيَا بِهَا شَارِحِ يِه فَرِيَا نَا چَا هَتِي هِي كِه تُحِيَكِ هِيَ كِه صِفَاتِ بَاهِمِ اِيَكِ دَوَسَرِ سَ مُتَغَايِرِ هُنَّ هِي تَوَانِ سَبْ كُو مُسْتَقِلِّ ثَابِتِ كَرِيكِي صَوْرَتِ فِي تَعْدِدِ قَدَامَرِ جَوَا لَزِمِ آيِي كَا تَوَقْدَامَرِ بَاهِمِ مُتَغَايِرِ هُنَّ هِي تَوَانِ مَكْرَهِيَا مُخَوَا تَعْدِدِ قَدَامَرِ تَوَا لَزِمِ آيِي كَا جَوَكِه مَنَانِي تَوَجِيْدِ هِيَ اِس لَمَ حَتِي اَلْوَسَحِ اِس اِتْرَازِ ضرُورَتِي وَ اَلَا قَرِيبٌ مَادَهَبُ الْيَكْرِ الْو - شَارِحِ كَا مَذْهَبِ پِيْلِي كَذَرِي چَا كَيْلِي "اَلتَّحْقِيقُ" اَلَا كِه ضَمْنِ فِي لِهَذَا اِس عِبَارَتِ فِي "اَلَا قَرِيبٌ" جَوَسْلَكِ شَارِحِ بِيَا ن كَرِ سَ هِي وَ هَا ن كَا پَسَنِدِيْدِه هُنَّ هِيَ بَلَكِ يِه مَسْلَكِ اِن لَوَكُو كِه مَسْلَكِ كِه مُقَابِلِه فِي اقْرَبِ اِلِي الصَّوَابِ جَوَا بِهِيَ مَذْكَوْرِ هُوَا كَيْلِي عِلْمَا مَادِرَارِ اَلنَّهْرِ كِه مَسْلَكِ كِه مُقَابِلِه فِي مَاتَرِيْدِي كِه قَوْلِ كَوَا اقْرَبِ اِلِي الصَّوَابِ كِه رِ سَ هِي كَيْلِي اِن سَ اِجْحَا قَوْلِ اَشْعَرِي كَا هِيَ چَا پَنَجِه شَارِحِ فَرِيَا تِي هِي كِه بَعْضِ عِلْمَا مَادِرَارِ اَلنَّهْرِ كِه نَظَرِي كِه مُقَابِلِه فِي عِلْمَا مَاتَرِيْدِي كَا مَذْهَبِ اقْرَبِ اِلِي الصَّوَابِ هِيَ جِس فِي كِهَا كَيْلِي هِيَ كِه تَكْوِيْنِ تَرْزِيْقِ وَ تَخْلِيْقِ وَ غَيْرِه كَا مَرَجِ هِيَ چَا پَنَجِه جِب تَكْوِيْنِ كَا تَعْلُقِ حِيَا تِ سَ هُوَا تِي اِس كَوَا حِيَا رِ سَ اَوْرَجِبِ تَرْزِيْقِ سَ هُوَا هِيَ تَوَكْوِيْنِ كَوَا تَرْزِيْقِ سَ اَوْرَصَوْرَتِ سَ هُوَا تِي تَوَقْصِيْرِ سَ اِسْكُو تَعْبِيْرِ كَرِ دِيْتِي هِي - خِلَا هُ كَلَامِ يِه هِيَ كِه اِمَاتِ وَ اِحْيَا وَ اَوْر تَرْزِيْقِ وَ غَيْرِه سَبِي تَكْوِيْنِ هِي مَكْرَهِيَا خُصُوصِي اِسْمَا رِ جَنَكِه سَا تَحْ يِه مَوْسُومِ هِي يِه مُخْتَلَفِ تَعْلُقِ كِي وَجِه سَ نَامِ كِي تَبْدِيلِي هِيَ -

وَالْاِرَادَةُ صِفَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى اَزْلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا كَمَا رُذِلَتْ تَاكِيْدُ اَوْ تَحْقِيقًا لَّا ثَبَاتِ صِفَةٍ قَدِيْمَةٍ لِلَّهِ تَعَالَى تَقْتَضِي تَخْصِيصِ الْمَكُونَاتِ بِوَجْهِ دَوْنِ وَجْهِ وَفَوْقَ وَجْهِ دَوْنِ وَجْهِ -

ترجمہ

اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ازلیہ ہے جو اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور مصنف نے اس کو بغرض تاکید مکرر بیان کیا (اور مکرر کیا) بغرض تحقیق اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی صفت قدیمہ کو ثابت کرنے کیلئے جو ممکنات کی تخصیص کا تقاضہ کرتی ہے ایک صورت پر نہ کہ دوسری صورت پر اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

تشریح

ما قبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات میں سے ایک ارادہ ہے اور دیگر صفات کی طرح یہ بھی ازلی اور قدیم ہونے کے ساتھ باری عز اسمہ کے ساتھ قائم ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب صفات کی بحث کے ادائل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صفات باری میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے تو پھر یہاں دوبارہ ذکر کر نیکی کیا ضرورت پیش آتی؟

شارح نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ ارادہ کا اعادہ اسلئے کیا تاکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ ارادہ کا مستقل وجود ہے اور یہ علم و قدرت کے علاوہ دوسری علیحدہ صفت ہے چنانچہ شارح "تقتضی الہ" سے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جو مکونات کو بعض مخصوص شکل میں بعض مخصوص اوقات میں عدم سے وجود میں لانیکی مقتضی ہوتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ علم اور قدرت کا تعلق تمام مکونات کے ساتھ برابر ہوتا ہے اور کسی حالت کو کسی دوسری حالت پر مثلاً عدم کو وجود پر یا وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ وجود کی ترجیح عدم پر بعض مخصوص رنگ و شکل کی ترجیح دو کسے بعض پر یہ ارادہ کے ذریعہ ہوتی ہے علم و قدرت کے ذریعہ نہیں۔ لہذا ثابت ہو کہ ایک مستقل صفت ہے جو علم و قدرت کے علاوہ ہے۔

لاکما زعمت الفلاسفة من انہما تعالیٰ موجب بالذات لا فاعل بالارادۃ والاختیار

ترجمہ

تشریح

ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ اور بالا اختیار نہیں ہے۔

یہاں سے شارح فلاسفہ کی تردید کر رہے ہیں جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالا اختیار نہیں ہے۔ اور ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فاعل مختار نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کام بالا ایجاب اور بالا اضطرار ہوتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ اس سے ان افعال کا صدور ہو کر ہی رہے گا لہذا اگر وہ چاہے کہ فلاں کام نہ کرے تو یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ اس کو ایک مثال سے یوں سمجھئے کہ جیسے سورج کی کرنیں اور شعاعیں سورج سے اضطراراً نکلتی ہیں اگر سورج ان کو روکنا چاہے تو روک نہیں سکتا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں (غور بالشرین ذلک)

ہم حضرت مجدد کے حوالہ سے اس قول کی حماقت ظاہر کر چکے ہیں، فلاسفہ کو شبہہ یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل بالارادہ مانا جائے تو پھر اس کیلئے صفت ارادہ کا ثبوت ہو گا پھر اس صفت کی دو صورتیں ہوں گی یہ حادث ہو گا یا قدیم ہو گا، اگر اس کو حادث مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے اور اگر قدیم مانا جائے تو اس کا زوال لازم آئے گا کیوں کہ جب ازل سے ارادہ کسی شئی کے وجود کے ساتھ وابستہ تھا اور پھر حسب ارادہ اس کی ایجاد ہو گئی تو بعد ایجاد ارادہ ایجاد زائل ہو گیا حالانکہ ارادہ قدیم و ازلی تھا جس کا زوال لازم آ رہا ہے اسلئے انھوں نے سرے سے ارادہ ہی کا انکار کر دیا مگر یہ انکی غلط فہمی ہے کیونکہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور متعلقات کا حدوث متعلق کے حدوث و زوال کو مستلزم نہیں ہوتا۔

تنبیہ: موجب بالذات: موجب اسم فاعل کا صیغہ ہے افعال سے، جسکے معنی ہیں کہ اسکی ذات

بغیر اختیار و ارادہ کے اس سے صدور فعل کو واجب کرتی ہے جیسے آگ سے احراق کا صدور بلا آگ کے اختیار کے ہے۔

وَالنَّجَارِيَّةُ مِنْ أُنْدَاءِ مُرِيدٍ بِذَاتِهِ لَا بِصِفَتِهِ

ترجمہ: (اور نہ ایسا ہے جیسا کہ) نجاریہ (گمان کرتے ہیں) کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہے اپنی صفت کی بنا پر نہیں۔
تشریح: نجاریہ، یہ ایک فرقہ ہے جو محمد بن حسین یا حسین بن محمد بن عبد اللہ بن حاکم بن مسلوب ہے۔
 حاشیہ بنبراس میں بحوالہ نقطۃ العجلان لکھا ہے کہ یہ جولاہہ تھا، خیر اس فرقہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مرید ہے یعنی ارادہ عین ذات ہے، ذات کے علاوہ ارادہ الگ سے کوئی چیز نہیں اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ یہی مذہب معتزلہ کا ہے کہ صفات عین ذات ہیں تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے تو پھر فرقہ نجاریہ ہی کی کیوں تخصیص کی گئی؟ دونوں کو ذکر کرتے، صاحب بنبراس نے لعل کی لاسطی پر شیک لگاتے ہوئے کہا ہے کہ شاید انکی تخصیص اسلئے کی گئی ہو کہ یہ فرقہ صرف ارادہ کے سلسلے میں عینیت کا قائل ہے اور دیگر صفات کو مستقل مانتا ہو گا اور یہاں چونکہ ارادہ کا بیان چل رہا ہے اسلئے فقط نجاریہ کا تذکرہ کیا گیا ہو گا۔

وَبَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ مِنْ أُنْدَاءِ مُرِيدٍ بِأَرَادَةِ حَادِثَةٍ لَا فِي حَقِّهِ

ترجمہ: (اور نہ ایسا ہے جیسا کہ) بعض معتزلہ نے (گمان کیا ہے) کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے ارادہ کے ساتھ جو حادث ہے کسی محل میں نہیں ہے۔
تشریح: یہاں سے شارح بعض معتزلہ کی تردید کر رہے ہیں اور بعض معتزلہ کا مصداق عبد الجبار اور ابو علی اجماعی اور اس کا بیٹا ابو ہاشم ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید تو ہے مگر ارادہ حادث ہے دوسری بات یہ ہے کہ ارادہ کے قیام کا کوئی محل نہیں بلکہ ارادہ بذات خود قائم ہے انھوں نے کہا کہ اگر ارادہ کو قدیم مانا جائیگا تو مرد کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور جواب اس شبہہ کا گذر چکا ہے اور بغیر کسی محل کے قیام اس کا اسلئے مانتے ہیں کہ اگر اس کا قیام ذات باری کے ساتھ مانیں تو اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور اگر اس کا قیام کسی اور کے ساتھ مانیں تو یہ بھی باطل ہے کیوں کہ صفت تو اللہ کی ہے اور قائم ہے کسی دوسری شے کے ساتھ، حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ صفت کا قیام اسی کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وہ صفت ہوتی ہے۔

والکرامیۃ من ان ارادۃ حادثۃ فی ذاتہا۔

ترجمہ
تشریح

۔ اور نہ ایسا ہے جیسا کہ کرامیہ نے (گمان کیا ہے) کہ اس کا ارادہ حادث ہے اسکی ذات میں یہاں سے شارح کرامیہ کی تردید فرما رہے ہیں جنہوں نے ارادہ کو تو ثابت کیا ہے مگر اسکو حادث مانا ہے اور اس کا محل حدوث ذات باری کو مانا ہے اور چونکہ یہ فرقہ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کے قیام کو جائز قرار دیتا ہے، حادث کہنے کے دلائل اور جوابات ماقبل میں گزر چکے ہیں یہ مختلف مذاہب اور نظریات کا تذکرہ ہوا جو ارادۃ باری تعالیٰ سے متعلق ہیں شارح اگلی عبارات میں ان باطل نظریات و خیالات کی تردید فرما رہے ہیں اور یہی اہل حق کے دلائل ہیں یعنی ان دلائل کے ضمن میں مخالفین کا رد بھی ہو جاتا ہے۔

والدلیل علی ما ذکرنا الآیات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيۃ لله تعالیٰ مع القطع بلزوم قیام صفة الشئ بسبب امتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ۔

ترجمہ

اور دلیل اس پر (معتقد پر) جسکو ہم نے ذکر کیا ہے وہ آیات ہیں جو ناطق ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کے سلسلے میں یقینی ہونیکے ساتھ ساتھ شئی کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شئے کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شئے کے اور متمنع ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام۔

تشریح

ہمارا دعویٰ ماقبل میں ابھی گذرا ہے کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے اب اس پر شارح پانچ دلیلیں قائم کریں گے۔ پہلی دلیل: نہیوں قطعہ سے اللہ کے ارادہ اور مشیت کا ثبوت ہوتا ہے۔ جیسے یفعل اللہ ما یشاء، ویحکم ما یرید، اور فقال لما یرید۔ ان دلائل قطعہ سے پتہ چلا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ صفت ارادہ کا قیام ہے لہذا فلاسفہ کا قول باطل ہو گیا جنہوں نے بالکل ارادہ ہی کی نفی کر دی۔ بالفاظ دیگر پہلی دلیل سے فلاسفہ کا رد ہو گیا۔ دوسری دلیل: جب کسی ذات کیلئے کوئی صفت ثابت ہوگی تو اس کا قیام بھی اسی کے ساتھ ہوگا جیسے زید کا علم، زید کے ساتھ قائم ہے لہذا ارادۃ الہی بھی اللہ کے ساتھ قائم ہوگا، اس دلیل سے بخاریہ اور بعض معتزلہ دونوں کی تردید ہو گئی، بخاریہ کی تردید تو ظاہر ہے کہ انہوں نے ارادہ ہی کا انکار کیا ہے حالانکہ دلیل مذکور سے اس کا ثبوت ہے اور بعض معتزلہ نے جو ارادہ کو حادث مانا ہے اسی عبارت سے انکی بھی تردید ہو گئی کیونکہ ہمارے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ باری تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے اور جب صفت ارادہ حادثہ کو اللہ کے ساتھ قائم مانیں گے تو اس کا محل حوادث ہونا

لازم آئیگا اور یہ باطل ہے تو ہمارے اصول کی مطابق جب باری تعالیٰ کیلئے صفت کا ثبوت ہوگا تو بطریق حدیث نہ ہوگا لہذا مذکورہ عبارت سے جیسے بخاریہ کی تردید ہے ایسے ہی بعض معتزلہ کی بھی تردید ہے اس تقریر سے بعض حضرات کا یہ کہنا بیجا ثابت ہوگا کہ بعض معتزلہ کی تردید کیسے ہوگئی؟ جواب ظاہر ہے۔

تیسری دلیل :- اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال و ممتنع ہے لہذا معلوم ہوگا کہ اس کی صفت ارادہ مثل دیگر صفات کے قدیم ہوگی اس میں کرامیہ کی تردید ہے جنہوں نے صفت ارادہ کو حادث تسلیم کر کے ذات واجب کے ساتھ اس کا قیام ثابت کیا ہے۔ اس دلیل سے انکی تردید ہوگئی بلکہ ان کی مٹی پلید ہوگئی۔ ہم نے اب تک کی عبارت کو مستقل تین دلیلوں پر محمول کرتے ہوئے یہ تقریر پیش کی ہے۔ صاحب نبراس نے ان تینوں بینڈوں کو ایک ہی دلیل شمار کیا ہے اور انصاف کی بات بھی یہی ہے مگر ہم نے بغرض تسہیل ہر بینڈ کو مستقل دلیل شمار کر لیا ہے۔

واللناس فیما یعشقون مذاہب

وَ اَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَ وُجُودُهُ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوْفَقِ الْأَصْلَحِ دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِ صَانِعِهِ قَادِرًا مُخْتَارًا وَ كَذَا أَحَدُ ثَلَاثَةِ أَدِلَّةٍ لَوْ كَانَ صَانِعُهُ مُوجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ مَقْدَمُهُ ضَرُورَةً اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمَوْجِبَةِ۔

ترجمہ

اور نیز عالم کا نظام اور اس کا نفیس و عمدہ صورت پر وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور ایسے ہی عالم کا حدوث (اس کے صانع کے مختار ہونے پر دال ہے) اس لئے کہ اس کا صانع اگر موجب بالذات ہوتا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا، تخلف معلول کے امتناع کی ضرورت کیوجہ سے اپنی علت موجب سے۔

تشریح

وَ اَيْضًا اِلٰہ سے بقول صاحب نبراس دوسری اور ہماری قائم کردہ ترتیب کے مطابق یہ چوتھی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکماء اور اہل حق سبھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار طریقہ پر پیدا کیا گیا ہے۔ عالم کا اس طرح ہونا خود دلیل قوی ہے کہ اس کا صانع مختار اور قادر مطلق ہے کیونکہ ذات باری کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق بالکل یکساں ہے اب اگر اسکو فاعل مختار نہ مانا جائے تو یہ سوال اٹھے گا کہ جب تمام موجودات کے ساتھ اس کا تعلق برابر ہے تو عالم کو اس مخصوص شکل پر کس نے پیدا کیا، کیا یہ چیزیں اشکال مخصوصہ میں خود بخود متشکل ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے لہذا یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ وہ مختار اور مرید ہے اور تمام مکونات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

وَ كَذَا أَحَدُ ثَلَاثَةِ أَدِلَّةٍ لَوْ كَانَ صَانِعُهُ مُوجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ مَقْدَمُهُ ضَرُورَةً اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمَوْجِبَةِ۔

وگذا احد وثلاث ادلة لو كان صانعہ موجب بالذات لزم مقدمہ ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن علتہ الموجبۃ۔

حدوث اس بات کو چیخ چیخ کر کہہ رہا ہے کہ صانع مختار ہے کیونکہ اگر اسکو موجب بالذات مانا جائے اور کہا جائے کہ صانع سے عالم بلا اختیار ہو گیا یعنی صانع تعالیٰ عالم کی علت موجب ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ علت موجب سے معلول کا تخلف جائز نہیں ہے لہذا عالم جو کہ معلول ہے اس کا علت یعنی صانع سے تخلف جائز نہ ہو گا اور جب یہ ہو گا تو عالم بھی مثل اپنی علت موجب کے قدیم ہو گا حالانکہ وہ حادث ہے۔ چوتھی اور پانچویں دلیل میں فلاسفہ پر رد ہے۔ صفت ارادہ کا بیان مکمل ہو گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو ازلی ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور بخاریہ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ اور فلاسفہ کے جوابات باطل ہیں ان پانچوں دلائل سے جن کا تفصیلی بیان آچکا ہے۔ (محمد یوسف غفرلہ)



بحث رویت باری

اولاً یہ بات ذہن میں رکھئے کہ قرآن اور حدیث اور اجسامار صحابہ اور تابعین سے یہ امر ثابت ہے کہ اہل ایمان جنت میں خداوند قدوس کے دیدار سے مشرف ہوں گے جس طرح الشرب العزت بندوں کو دیکھتا ہے اور خود مکان اور جہت سے منزہ ہے اور بندے مکان اور جہت میں ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بندے خداوند ذوالجلال کو اس طرح دیکھیں کہ بندے تو کسی خاص سمت اور مکان میں ہوں اور باری عزوجل مکان اور سمت سے برتر ہو، رویت کیلئے جو شرطیں بیان کی گئی ہیں کہ وہ مرنی جسم ہو اور کسی مکان اور جہت میں ہو تو یہ شرطیں رویت کی شرط عادیہ ہیں یہی وجہ ہے کہ ہو سکتا ہے اور بار بار ہوتا ہے کہ رویت کی تمام شرطیں موجود و تحقق ہیں مگر رویت کا تحقق نہیں ہے اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض اشیاء کو بغیر شرط عادیہ کے دیکھ لیا جائے بلکہ اندھیری رات میں جو ہے کو دیکھ لیتی ہے ہم نہیں دیکھ پاتے، آسیب زدہ جنوں کو دیکھ لیتا ہے اور ان سے باتیں کرتا ہے مگر ہم نہیں دیکھ پاتے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبرئیل امین کو دیکھتے اور ان سے باتیں کرتے مگر حاضرین مجلس حضرت جبرئیل کی دید سے محروم رہتے تھے بہر حال جس طرح شرط رویت کے ساتھ بھی رویت کا تحقق ہمزوری نہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ شرط منتفی ہوں اور رویت کا تحقق ہو جائے جس طرح آج اللہ تعالیٰ کو دل کی آنکھ سے بے کیف دیکھتے ہیں قیامت کے دن سر کی آنکھوں سے بے کیف دیکھیں گے جیسے مکان کو بغیر مکان کے اور جہت کو بغیر جہت کے دیکھتے ہیں حالانکہ مکان کسی مکان میں نہیں اور جہت کسی جہت میں نہیں ورنہ تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔ جس طرح آنکھ دیکھتی ہے اور زبان بولتی ہے اور کان سنتا ہے کان بولتا نہیں اور زبان دیکھتی نہیں بولتی نہیں مگر آخرت میں ہاتھوں کو بولنا نص قرآنی سے ثابت ہے اسی طرح دنیا میں دنیاوی

آنکھیں رویت باری سے عاجز ہیں مگر آخرت میں احکام بدل جائیں گے اور آنکھوں میں ایسی قوت رکھ دی جائیگی کہ وہ مشاہدہ کر سکیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دیدار خداوندی عقلاً ممکن ہے اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے تو پھر اس کے وقوع میں کوئی استبعاد نہیں، امکان پر دلائل کثیرہ قائم ہیں جو شرح میں اپنے اپنے مقام پر آپ کے سامنے آ رہے ہیں۔ امکان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خواہش محالات کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی بلکہ ممکنات کے ساتھ ہوتی ہے لہذا حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اللہ نے کلام کیا، بعد کلام دیدار کی تمنا و خواہش پیدا ہو گئی۔ اتنے بڑے اولوالعزم پیغمبر کو خواہش رویت ہونا اور پھر اللہ سے سوال کرنا اس کے امکان پر دال ہے ورنہ حضرت موسیٰ پر یہ اعتراض ہو چکا کہ آنکھوں نے ایسا سوال کیا جو ذات باری کے متعلق ممنوع اور محال ہے تو کیا انکو یہ خبر نہیں تھی کہ یہ از قبیل ممتنعات ہے اور پھر اللہ رب العزت نے بھی یہ جواب مرحمت فرمایا ”لن ترانی“ یعنی تم مجھے دیکھ نہیں سکو گے یعنی اتنی طاقت تم میں نہیں ہے کہ مجھے دیکھ سکو یہ نہیں فرمایا کہ ”لن أری“ کہ میرا دیدار محال ہے مجھے دیکھا نہیں جاسکتا۔

پھر قرآن اور حدیث سے اس کا صاف ثبوت ہے اور عقلاً اس کا امکان ہے تو پھر اس کا اعتقاد ضروری ہوا مگر معتزلہ اور روافض اور فلاسفہ اور خوارج رویت باری کے منکر ہیں۔ خلاصہ کلام جب دنیا میں بعض مخلوقات باری کو بغیر شرط رویت کے دیکھا جاسکتا ہے تو اسکو بغیر ان شروط کے کیوں نہیں دیکھا جاسکتا؟

وَبُؤَيَّةَ اللَّهِ تَعَالَى جَعَلَهُ لَا نَكْشَافَ التَّامَ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعَهُ اثْبَاتُ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ حَاسَّةُ
الْبَصَرِ وَذَلِكَ أَنَا إِذَا أَنْظَرْنَا إِلَى السَّيْرِ ثُمَّ اغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خَفَاءَ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ
مُنْكَشَفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لَكِنْ انْكَشَافُهُ حَالُ النَّظَرِ إِلَيْهِ أَمَّا وَكَمَلْ وَلَنَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ ج
حَالَةٌ مَخْصُوصَةٌ هِيَ الْمَسْمَاةُ بِالرُّؤْيَةِ

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی رویت (دیدار جو) آنکھ سے انکشافِ تام کے معنی میں ہے اور یہی معنی
ہیں کسی شے کے اور اک کر لینے کے حاسہ بصر سے جیسی وہ ہے، اور یہ اس لئے کہ جب
ہم چودھویں رات کے چاند کی طرف دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں
ہے کہ چاند اگرچہ دونوں حالتوں میں ہم پر منکشف ہے لیکن اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں اس کا انکشاف
تام کامل ہے اور ہمارے لئے اس وقت میں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت ہے
یعنی وہ حالت ہے جس کا نام رویت ہے۔

تشریح یہاں سے رویت باری کی بحث کا آغاز ہے اس میں اہل حق اور دیگر فرقوں کا اختلاف

کہ رویت باری آنکھوں سے ہو سکتی ہے یا نہیں ہاں رویت قلبی کے سبھی قائل ہیں اور بہت سی حکایات سلف صالحین سے اس سلسلے میں منقول و مردی ہیں۔ خیر آئندہ صفحات میں اس اجمال کو تفصیل کیسا تھ بیان کیا جا رہا ہے۔

رویت کی تعریف | شارح نے اس کی دو تعریفیں نقل فرمائی ہیں اور دونوں تعریفوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

معنی الانکشاف الخ۔ یہ رویت کی پہلی تعریف ہے۔ رویت کہتے ہیں آنکھ کے ذریعہ کسی شے کا انکشاف تام ہو جائے۔ رویت کی دوسری تعریف: اثبات الشئ الخ۔ یعنی حاسہ بصر کے ذریعہ کسی چیز کا اس طریقہ پر ادراک کر لینا جیسی وہ نفس الامر میں موجود ہے۔ بہر حال دونوں تعریفوں کو دیکھنے سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وذلك انما اذا نظرنا الخ۔ ذلک کا مشار الیہ انکشاف تام ہے۔ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویت انکشاف تام کو کہا جاتا ہے اسلئے کہ جب ہم چاند کو دیکھتے ہیں اور پھر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو ان دونوں صورتوں میں چاند ہمارے سامنے منکشف رہتا ہے مگر عین دیکھنے کی حالت میں جو وضاحت و انکشاف ہے وہ انکشاف آنکھ بند کر لینے کی صورت میں نہیں ہو سکتا، چاند کو دیکھنے کے وقت جو ایک مخصوص کیفیت اور حالت ہماری ہوتی ہے اسی کا نام رویت ہے اور اس میں انکشاف تام ہے اور آنکھیں بند کر نیکی صورت میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔

تنبیہ :- احقر نے بزمانہ طالب علمی ایک مرتبہ حضرت مولانا وحید الزماں صاحب کیرانوی استاذ ادب والعلوم دیوبند سے عرض کیا کہ حضرت رویت اور نظر میں کیا فرق ہے؟ تو جواب میں ارشاد فرمایا کہ نظر کے معنی فقط نگاہ ڈالنا خواہ نظر آئے یا نہ آئے۔ اور رویت کہتے ہیں دیکھ لینا جیسے بولا جاتا ہے "نظرت الی الہلال" فرایت۔ اس واقعہ کے سولہ سال کے بعد گزشتہ سال پھر میں نے ان سے یہ واقعہ دہرایا تو انھوں نے فرمایا کہ خواہ یوں کہہ لیجئے کہ رویت کہتے ہیں مرنے کے پالینے کو اور نظر کہتے ہیں مرنے کے تنیع کو۔

تنبیہ :- رویت کہتے ہیں آنکھ کھولنے پر کسی چیز کے ادراک تام اور انکشاف بلیغ کو اور رویت کی واسطے اسباب ظاہری میں جو شرطیں ہیں یہ ضروری نہیں کہ نشاۃ ثانیہ میں رویت باری کی واسطے بھی یہ شرطیں ہوں۔

تنبیہ :- مصدر کبھی بنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی بنی للمفعول، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں رویت مصدر ہے کس پوزیشن میں ہے تو ظاہر ہے کہ یہاں اس کو بنی للمفعول قرار دیا جائیگا اسلئے کہ اسکی تفسیر انکشاف سے کی گئی ہے اور انکشاف مرنے کی صفت ہے اور بحث یہاں اسی کی ہے کہ باری تعالیٰ مرنے ہو سکتا ہے یا نہیں اور اگر اس کو بنی للفاعل کہا جائے گا تو یہ رائی کے معنی میں ہو گا اور یہ مسئلہ متنازع فیہ نہیں ہے بلکہ متنازع فیہ مرنے ہوتا ہے۔

تنبیہ :- یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رویت باری افضل ہے یا اس کی معرفت؟ غور کے بعد

یہ بات منفع ہوتی ہے کہ رویت کا مقام ادنچا ہے یہی وجہ ہے کہ مؤمنین کو معرفت سے جولذت حاصل ہوتی ہے دیدارِ خداوندی سے اس سے زیادہ لذت حاصل ہوگی اور اسی لئے دیدارِ باری کو افضل النعم شمار کیا گیا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ہم جس چیز کو دیکھیں اسکی کہنہ کا جاننا ضروری نہیں ہے۔ فرمانِ رسالت ہے ساعرفناک حتیٰ معرفتک۔ حالانکہ شبِ معراج میں آپ کو رویت ہوئی۔ (کناسِ سیاتی)

جائزۃ فی العقل بمعنی ان العقل اذا خلو ونفسہ لم یحکم بامتناع رؤیتہ ما لم یقسم لہ
برہان علی ذلک مع ان الاصل عدمہ و هذا القدر ضعیف و صری فمن ادعی الامتناع
فعلیہ البیان

ترجمہ

(رویت باری) باعتبار عقل جائز ہے اس معنی میں کہ جب عقل کو غلطی بالبطح چھوڑ دیا جائے تو وہ رویت باری کے امتناع کا فیصلہ نہیں کرتی جب تک کہ عقل کیلئے اس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ باوجودیکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور یہ مقلدِ ضروری ہے تو جو امتناع رویت کا دعویٰ کرے اس پر بیان لازم ہے۔ یہ عبارت خبر ہے اور رویت اللہ مبتدا ہے عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویت باری عقلاً ممکن ہے تو جب عقلاً امکان ہے اور شریعت سے اس کا وقوع ثابت ہے تو پھر اس میں استحالہ کیا رہ گیا۔ ممکن ہونیکی دلیل یہ ہے کہ اگر عقل کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور خارجی آمیزش سے اسکو منزہ رکھا جائے تو عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ رویت باری ممکن ہے جس میں نہ کوئی استحالہ ہے اور نہ کوئی استبعاد و امتناع ہاں اگر امتناع رویت پر کوئی دلیل قائم کر دی جائے تو اس وقت عقل کا فیصلہ کہ رویت ممکن ہے باقی نہیں رہے گا، یعنی اس وقت عقل رویت باری کو ممنوع قرار دیگی مگر کیا کیا جائے امتناع رویت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے لہذا جب کوئی دلیل قائم نہیں ہے تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ رویت ممکن ہے، اور اگر کوئی دعویٰ کرتا ہے کہ نہیں صاحب! آپ غلط کہہ رہے ہیں بلکہ رویت باری ممنوع ہے تو اس کا یہ قول باطل ہے اور اس کے ذمہ دلائل لانا ہے، دلائل سے وہ اگر امتناع ثابت کر دے تو ہم مائیں مگر وہ ہرگز امتناع ثابت نہیں کر سکے گا اسی کو شارح نے یوں فرمایا "من ادعی الامتناع فعلیہ البیان"

وَقَدْ اسْتَدَل اهل الحق علو مکان الرؤیۃ بوجہین عقلی و سمعی

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر دو طریقوں پر۔
عقلی اور سمعی۔

تشریح

اہل حق نے امکان رویت پر دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں ایک عقلی اور دوسرے نقلی۔
شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے دلیل عقلی پیش کی ہے اور شیخ ابو منہور ماتریدیؒ نے دلیل نقلی
پیش فرمائی ہے۔

تقریب الاول انا قاطعون برؤیة الأعیان و الاعراض ضرورة انا نفرق بالبینین
جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحکم المشترك من علت مشتركة وهي امسا
الوجود والحدوث او الامکان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود
بعد العدم والامکان عن عدم ضرورته الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية
فتعين الوجود وهو مشترك بين الصنائع وغيره فيصح ان یصری من حيث تحقق علته
الصحة وهي الوجود

ترجمہ

اول کی تقریر یہ ہے کہ ہم یقین کر نیا لے ہیں اعیان اور اعراض کی رویت کا اس بات کے
برہمی ہونیکی وجہ سے کہ ہم فرق کرتے ہیں آنکھ کے ذریعہ جسم اور جسم عرض اور عرض کے دریا
اور حکم مشترک کیلئے کسی علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور علت مشترکہ یا وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان، اس
لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو ان دونوں (اعیان و اعراض) کے درمیان مشترک ہو اور حدوث
مراد ہے عدم کے بعد وجود ہے اور امکان مراد ہے وجود اور عدم کی عدم ضرورت سے اور علت میں عدم کا کوئی
دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور یہ (وجود) صانع اور غیر صانع کے درمیان مشترک ہے تو یہ صحیح ہے کہ
صانع کو دیکھ لیا جائے صورت رویت کی علت متحقق ہونیکی وجہ سے اور علت وجود ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح دلیل عقلی کا بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بڑا بہت عقل سب سے
بڑی دلیل ہے اور بڑا بہت یہ بات ثابت ہے کہ ہم جن چیزوں کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے
ہیں ان میں سے کچھ اجسام ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اجسام و اعراض کے مشاہدہ کا انکار سفسط ہے اور خلاف
بڑا بہت ہے کیوں کہ ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق کو محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ فلاں سے بڑا یا طویل ہے وغیرہ
اور ایسے ہی کیفیات و اعراض کو دیکھ کر ان میں فرق کر لیتے ہیں تو اجسام و اعراض کی رویت بڑا بہت ثابت ہے،
اور ان سب کو دیکھ لینا ایسا حکم ہے جو ان تمام کے درمیان مشترک ہے۔ بانفاظ دیگر رویت حکم مشترک ہے
اور یہ بھی مسلم ہے کہ حکم مشترک کیواسطے علت مشترکہ ہونی چاہئے۔ اب یہ سوال پیدا ہو گا کہ علت مشترکہ کیلئے
جب ہم نے ان پر غور کیا تو ہمیں محسوس ہوا کہ جن چیزوں میں علت بننے کا احتمال ہے وہ تین ہیں (۱) حدوث
(۲) امکان (۳) وجود۔ یعنی اجسام و اعراض کو یا تو ان کے حادث ہونیکی وجہ سے دیکھا جاتا ہے یا ممکن

ہونیکی وجہ سے یا موجود ہونیکی وجہ سے لیکن جب دوبارہ غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ پہلے دونوں کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں عدمی ہیں اور عدم کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا۔
سوال :- یہ دونوں عدمی کیسے ہیں ؟ **جواب** :- اس لئے کہ حدود شکتی ہیں وجود بعد عدم کو۔ اور امکان کہتے ہیں وجود و عدم کے ہمزوری نہ ہونے کو، دونوں کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ بالفاظ دیگر یہ دونوں عدمی ہیں جو کسی چیز کی علت نہیں بن سکتے، اب باقی رہ گیا وجود یعنی وجود کی وجہ سے جملہ مریات کو دیکھا جاتا ہے، اور یہ بھی مسلم ہے کہ وجود اللہ کا بھی ہے اور مخلوق کا بھی بالفاظ دیگر وجود مشترک ہے اور جب وجود مشترک ہے اور یہی وجود رویت کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

وَيَتَوَقَّفُ امْتِنَاعُهَا عَلَى ثَبُوتِ كَوْنِ شَيْءٍ مِنْ خَوَاصِرِ الْمُمْكِنِ شَرْطًا أَوْ مِنْ خَوَاصِرِ الْوَاجِبِ
 مَانِعًا وَكَذَلِكَ أَيْضًا أَنْ يَرَى سَائِرَ الْمَوْجُودَاتِ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالطُّعُومِ وَالرَّوَائِحِ وَغَيْرِ
 ذَلِكَ وَأَمَّا لَا يَرَى بِنَاءً عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ فِي الْعَبْدِ رُؤْيِيَهَا بِطَرِيقِ جَرَى الْعَادَةِ
 لَا بِنَاءً عَلَى امْتِنَاعِ رُؤْيِيهَا

ترجمہ

اور موقوف ہے رویت کا تمتع ہونا کسی شے کے ثابت ہو جانے پر ممکن کے خواص میں سے شرط بنکر یا واجب کے خواص میں سے مانع بنکر، اور ایسے ہی صحیح ہے کہ تمام موجودات کو دیکھ لیا جائے یعنی آواز اور ذائقہ اور بوئیں اور اس کے علاوہ اور ان چیزوں کو نہیں دیکھا جاسکتا اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کے اندر ان کی رویت کا خلق نہیں فرمایا، نہ کہ ان کی رویت کے تمتع ہونیکی بنا پر۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ چلتے ہم نے تسلیم کیا کہ رویت کی علت وجود ہے مگر اس کے باوجود بھی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجود کی وجہ سے رویت کا تحقق ہو ہی جائیگا کیونکہ ممکن ہے کہ وجود ممکن کے ساتھ ساتھ اسکی رویت کے درست ہونیکے لئے کچھ شرطیں ہوں جیسے مری کا جہت میں ہونا، سامنے ہونا، روشنی میں ہونا وغیرہ (کما سبباتی) تو جب علت موجود ہو اور یہ شرطیں مفقود ہوں تو رویت کیسے ہوگی نیز ایسے ہی واجب کا بھی وجود ہے اور اسی وجود کو اپنے رویت کی علت قرار دیا ہے لیکن یہ بات مسلم ہے کہ اگر کوئی مانع موجود ہوگا تو علت بھی کارگر نہیں ہوتی اور یہاں کہا جاسکتا ہے کہ واجب کی رویت کے سلسلے میں وجود کے باوجود مانع رویت موجود ہے اور وہ مانع یہ ہے کہ اس کی ذات رویت کے قابل ہی نہیں ہے۔

بہر حال یہ اشکال ہے جس کا حاحصل یہ ہے کہ علت کے پائے جانیکے باوجود شرطوں کے متفق ہونیکی وجہ سے رویت متحقق نہیں ہو سکتی۔ شارح نے اس عبارت سے اسی اعتراض کے جواب کی طرف

اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت ہو سکتا تھا جبکہ کچھ شرطیں رویت کی ہوتیں مگر کیا کیا جائے کہ مذکورہ دونوں باتوں میں سے کچھ بھی ثابت نہیں نہ کوئی شرط ممکن ثابت ہے اور نہ واجب کی رویت کیلئے کوئی مانع ثابت ہو سکا لہذا معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ جائز ہے۔

تنبیہ:۔ شرح عقائد کے بعض نسخوں میں ”ویتوقف امتناعہا“ ہے اور بعض میں امتناعہ ہے، اول صورت ظاہر ہے کہ ہمارے کام مرجع رویت ہے اور ثانی صورت میں ہمارے مرجع ”تحقق الرویۃ“ ہے فلا اشکال فیہ۔ **تنبیہ:**۔ شرح مقاصد میں علامہ سعد الدین تفتازانی نے فرمایا ہے کہ ہمارا موضوع سخن رویت باری کے جواز و امکان نیز صحت باری کے ساتھ وابستہ ہے نہ کہ تحقق رویت باری کے ساتھ جب یہ بات مسلم ہے تو معلوم ہوا کہ معترض کا مذکورہ اعتراض بر محل نہیں کیونکہ شرطیت و مانعیت تحقق رویت کیلئے مقصور ہو سکتی ہے صحت رویت کیلئے نہیں، بالفاظ دیگر معترض کا اعتراض ہمارے موضوع سے ہٹ کر ہے۔

سوال:۔ جب آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ رویت کی علت وجود ہے تو پھر بتائے کہ آوازیں اور ذائقے اور بوئیں موجود ہیں یا نہیں ظاہر ہے کہ آپ کا جواب منفی پہلو میں تو ہو نہیں سکتا، یقیناً مثبت پہلو میں ہی آپ کا جواب ہو گا تو ہم سوال کریں گے کہ جب ان چیزوں کا وجود ہے تو ان کو دیکھا کیوں نہیں جاتا؟ **جواب:**۔ ہم ابھی عرض کر چکے ہیں کہ ہم جواز رویت سے گفتگو کر رہے ہیں تحقق رویت سے نہیں اور مذکورہ اشیاء کی رویت سبھی جائز ہے ممتنع نہیں ہے فلا اشکال فیہ۔

سوال:۔ جب مذکورہ اشیاء کی رویت ممکن (جائز) ہے تو پھر دکھائی کیوں نہیں دیتیں؟ **جواب:**۔ نہ دکھائی دینے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اشیاء کے سلسلے میں رویت کا تعلق نہیں فرمایا اگر ان کا دکھائی نہ دینا امتناع رویت کی وجہ سے ہوتا تو آپ کا اعتراض درست ہوتا۔

وَحِينَ اعْتَرَضَ بَانَ الصَّحْتَا عَدْمِيَّةٌ فَلَا تَسْتَدْعِي عِلَّةً وَلَوْ سَلِمَ فَالْوَاحِدُ النُّوعِي قَدْ
يَعْلَلُ بِالْمُخْتَلَفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَالنَّارِ فَلَا يَسْتَدْعِي عِلَّةً مُشْتَرَكَةً وَلَوْ سَلِمَ فَالْعَدْمِي
يَصْلَحُ عِلَّةً لِلْعَدْمِ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا نَسْلَمُ اشْتِرَاكَ الْوُجُودِ بِلِ وَجُودِ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنًا -

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا جائیگا کہ صحت عدمی ہے تو وہ علت کو مقتضی نہ ہوگی اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو واحد نوعی مختلف علتوں کے ساتھ معلل ہو رہا ہے جیسے حرارت سورج سے اور آگ سے تو علت مشترکہ کو مقتضی نہ ہوگا اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو عدمی، عدمی ہی کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے۔

تشریح

ما قبل میں بیان کیا گیا ہے کہ حکم مشترک کیلئے علت مشترکہ کا ہونا ہے اور اجسام و اعراض کے درمیان تین چیزیں مشترک ہیں جن میں سے علت بننے کی صلاحیت فقط وجود کے اندر ہے امکان اور حدوث عدمی ہونیکے وجہ سے علت نہیں بن سکتے جب علت وجود ہے تو پھر وجود خداوند تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان مشترک ہے لہذا جس طرح جملہ اجسام و اعراض کا مشاہدہ کر لیا جاتا ہے اسی طرح علت کے متحقق ہونیکے وجہ سے رویت باری بھی ممکن ہے۔ اس تقریر پر معتزلہ کی جانب سے چار اعتراض کئے گئے ہیں منشأ اعتراض

۱۔ اختلاف اصول :- اے اہلسنت والجماعت آپ حضرات رویت باری کے جواز کے قائل ہو یعنی رویت کی صحت کے قائل ہو اور صحت کے معنی امکان کے ہیں اور امکان سے مراد وجوب و امتناع کی ضرورت کا سلب ہے بالفاظ دیگر جانب وجود و عدم دونوں کی ضرورت کا سلب ہے اور آپ کے ما قبل میں ذکر فرمودہ قول کیمطابق امکان عدمی چیز ہے تو صحت بھی عدمی ہو گئی اور جیسے آپ نے یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ عدمی کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ایسے ہی یہ اصول بھی مسلم ہے کہ شئی عدمی علت کا بھی تقاضہ نہیں کرتی، جب یہ اصول مسلم ہے اور صحت کا عدمی ہونا بھی مسلم ہے تو پھر صحت رویت عدمی ہونیکے وجہ سے علت کا تقاضہ نہیں کرے گی تو جب صحت رویت علت کا تقاضہ ہی نہیں کرتی تو آپ کا یہ فرمانا کہ حکم مشترک علت چاہئے سب باطل ہوا اور جب سارا استدلال ہی باطل ہوا تو رویت باری کا جواز بھی ثابت نہ ہو گا۔

۲۔ اختلاف ثنائی :- اولاً یہ بات سمجھئے کہ وحدت کی چار قسمیں ہیں (۱) وحدت جنسی جیسے حیوان (۲) وحدت نوعی جیسے انسان (۳) وحدت صنفی جیسے رومی (۴) وحدت شخصی جیسے زید، شروح شرح جامی میں اسکی تفصیل ہے۔ تو خیر رویت خواہ جس کی بھی ہو واحد ہے یعنی رویت برابر ہے مخدہ ہے مگر یہ وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہے اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہو وہاں علل ہر ایک کی الگ الگ ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد نوعی ہے لیکن اس کی علتیں مختلف ہیں کبھی حرارت سورج سے حاصل ہوتی ہے اور کبھی آگ سے حاصل ہوتی ہے (کمالا یحییٰ) اور کبھی رگڑنے سے حاصل ہوتی ہے تو آپ نے دیکھا کہ حرارت واحد نوعی ہے مگر علتیں مختلف ہیں اسی طرح رویت واحد نوعی ہے یہاں بھی علتیں مختلف ہو سکتی ہیں یعنی یہ جائز ہے کہ رویت جسم کی علت اور ہو اور رویت عرض کی اور اور رویت باری کی اور ہو جو منتفی ہو اور جب علت منتفی ہو جائے گی تو معلول یعنی رویت باری بھی منتفی ہو جائیگا لہذا اس تقریر سے ثابت ہوا کہ آپ کا یہ فرمانا کہ حکم مشترک کی علت مشترک ہے اور وہ وجود ہے خلاف اصول ہے اور جب استدلال کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی تو رویت باری کا جواز ثابت نہ ہو گا۔

۳۔ اختلاف ثالث :- آپ نے فرمایا تھا کہ شئی عدمی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی مگر جب ہماری تقریر سے صحت رویت کا عدمی ہونا ثابت ہو گیا تو معلول بھی عدمی اور علت بھی عدمی ہو گئی یعنی شئی عدمی عدمی کیلئے

تو علت ہو سکتی ہے اور عدمی وہ حدوث اور امکان ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے اور جب اسلی رویت کی علت ہی نہیں پائی گئی تو اس کی رویت بھی نہ ہوگی۔

اعتراض سابع :- آپ نے رویت کی علت وجود کو ٹھہرایا ہے مگر یہ بات یاد رکھئے کہ وجود شیء عین شیء ہے یعنی ماہیت سے الگ وجود کو کوئی چیز نہیں ہے تو ممکن کا وجود عین ممکن اور واجب کا وجود عین واجب نہ تو علت مشترک کہاں رہی، بلکہ آپ تو یوں کہنا پڑے گا کہ رویت ممکن کی علت ممکن ہونا ہے اور رویت واجب کی علت واجب ہے حالانکہ آپ کہنا چاہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان حکم مشترک کی علت مشترک ہے حالانکہ علت مشترک نہیں ہے لہذا استدلال کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی اور رویت باری کا جواز ثابت نہ ہو سکا۔ یہ چار اعتراضات ہیں جن کو شارح نے مذکورہ عبارت میں بیان کیا ہے۔

تنبیہ :- وجود کے سلسلے میں تین مذہب ہیں (۱) مذہب متکلمین، ہر چیز کا وجود خواہ وہ واجب ہو یا ممکن سوزناؤنا ہے تو اس صورت میں وجود مشترک ہوگا جملہ موجودات کے درمیان اور لفظ وجود تمام موجودات پر بطریق تو اطلاق صادق ہوگا۔ بالفاظ دیگر اس صورت میں وجود کلی متواظی ہوگا (۲) مذہب حکماء، واجب کا وجود عین واجب ہے اور ممکن کا وجود ممکن کی ماہیت پر زائد ہے تو اس صورت میں کلی مشکل کے قبیل سے ہوگا۔ (۳) مذہب شیخ ابوالحسن اشعری۔ واجب اور ممکن ہر ایک کا وجود اس کا عین ہے تو اس صورت میں وجود دونوں کے درمیان مشترک نہ ہوگا یعنی اشتراک معنوی کے ساتھ مشترک نہ ہوگا البتہ دونوں کے درمیان اشتراک لفظی ہوگا، ہم نے شرح سلم میں مشترک کی دونوں قسموں کی تفصیل سے بیان کیا ہے۔

تنبیہ :- جین ظن ہے اجیب کا یعنی جب یہ اعتراض کیا جائیگا تو یوں جواب دیا جائیگا صاحب ہراس فرماتے ہیں کہ اگر شارح ظن کو چھوڑ دیتے تو طلبہ کی سہولت کا باعث ہوتا۔

أَجِيبَ بَانَ الْمَرَادُ بِالْعَلَّةِ مُتَعَلِّقِ الرَّؤْيَةِ وَالْقَابِلِ لَهَا وَلَا خَفَاءَ فِي لَزُومِ كَوْنِهِ وَجُودِيًّا ثُمَّ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ خُصُوصِيَّةُ الْجِسْمِ أَوِ الْعَرَضِ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَا نَرَى شَيْئًا مِنْ بَعِيدٍ إِنَّمَا نَدْرِكُ مِنْهُ هَوِيَّةَ مَادُونِ خُصُوصِيَّةِ جَوْهَرِيَّةٍ أَوْ عَرَضِيَّةٍ أَوِ انْسَانِيَّةٍ أَوْ فَرَسِيَّةٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَلِبَعْدِ رُؤْيِيَّتِهِ بِرُؤْيِيَّةٍ وَاحِدَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِهَوِيَّةٍ قَدْ نَفَتِ دَرْعًا تَفْصِيلَهُ إِلَى مَا فِيهِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ وَقَدْ نَفَتِ رَفْعُ مُتَعَلِّقِ الرَّؤْيِيَّةِ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ لِهَوِيَّةٍ مَا وَهُوَ الْمَعْنَى بِالْوُجُودِ وَاشْتِرَاكِهِ، ضَرُورِيٌّ وَفِيهِ نَظَرٌ لِمَا زَانِ يَكُونُ مُتَعَلِّقِ الرَّؤْيِيَّةِ هُوَ الْجَسْمِيَّةِ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الْأَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةٍ۔

ترجمہ

(اور جب مذکورہ اعتراض کیا جائیگا) تو جواب دیا جائیگا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور رویت کو قبول کرنا والا ہے اور متعلق رویت کے وجودی ہونیکے لزوم میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے پھر جائز نہیں کہ ہو علت جسم یا عرض کی خصوصیت اس لئے کہ اول وہ چیز جو دوسرے ہم کوئی صورت دیکھتے ہیں تو اس سے ہم ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ خصوصیت جو ہر یہ یا عرضیہ یا انسانیہ یا فرسیہ یا اسکے مثل کا، اور اس کے ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد ایسی رویت کیسا تھ جو ہویت کے متعلق ہے کبھی تو ہم قادر ہوتے ہیں اس کی تفصیل کرنے پر اس چیز کی جو اس میں ہے یعنی جواہر اور اعراض اور کبھی قادر نہیں ہوتے تو رویت کا متعلق وہ کسی شے کے لئے کسی ہویت کا ہونا ہے اور دوسرے ہی مراد ہے اور اس کا اشتراک ہندری ہے اور اس میں اعتراض ہے اس بات کے جائز ہونیکی وجہ سے کہ ہو رویت کا متعلق وہ جمیت اور جو اس کے تابع ہیں اعراض میں سے بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کے ہوتے۔

تشریح

یہاں سے شارح اعتراضات مذکورہ کا جواب دینا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ صحت خواہ عدی ہو یا وجودی مگر اس کی علت اس کے ساتھ وابستہ ہوگی اور علت کے وہ معنی نہیں جو آپ نے یہاں مراد لئے کہ اعتراض کیا ہے بلکہ علت کے معنی متعلق رویت کے ہیں یعنی وہ چیز کہ جسکی بنیاد پر کسی چیز کو دیکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب کو دیکھا جاتا ہے وہ چیز عدی نہیں بلکہ وجودی ہوگی کیونکہ معدوم کو نہیں دیکھا جاسکتا تو اس تقریر سے اعتراض اول اور ثالث دور ہو گئے۔ چوتھے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ وجود مشترک نہیں ہے بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے شارح نے جواب دیا کہ وجود مشترک ہے کیونکہ جب ہم دوسرے کسی چیز کو دیکھتے ہیں، ابھی تک ہم کو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ یہ گھوڑا ہے یا انسان اور اس جانب بھی التفات نہیں ہوتا کہ یہ جسم ہے یا عرض بلکہ ابھی ایک ہویت ہے یعنی ایک وجود خارجی ہے پھر اور قریب آنے پر شاید اس پر کچھ اور اگلا حکم لگایا جاسکے مگر ابھی تک محض ہویت کے علاوہ کوئی اور چیز دکھائی دیے والی نہیں ہے اور ایسی ہویت کا نام وجود ہے اس سے معلوم ہوا کہ وجود مشترک ہے اور جب وجود مشترک ٹھہرا تو ہماری تقریر اپنی جگہ درست ہے کہ حکم مشترک ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو ہر اور عرض کی رویت کی علت مشترک ہے اس لئے کہ جب ہم دوسرے کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو وہ جمیت و عرضیت سے ہٹ کر مطلق ہویت ہوتی ہے اور اسی کو وجود کہا جاتا ہے جو اجسام و اعراض نیز صانع اور مصنوعات کے درمیان مشترک ہے لہذا دوسرا اعتراض ختم ہو گیا۔ خلاصہ کلام ”اجیب“ سے اول و ثالث اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور ”ثم لا یجوز“ سے اعتراض ثالث کے جواب کی طرف۔ ”داشرکہ ضروری“ سے رابع کی طرف۔ اب اس تقریر کو شارح کی عبارت پر منطبق کیجئے۔ ”اجیب بان المراد الخ“ یعنی ہماری مراد علت سے وہ ہے جو رویت کا متعلق ہو اور رویت کو قبول کر سکے۔ اور متعلق رویت کے وجودی ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے یعنی یہاں علت سے مراد علت اصطلاحی یعنی علت مؤثرہ نہیں ہے بلکہ فقط علت سے مراد وہ ہے جو رویت کو قبول کرے اور جب کو دیکھا جاسکے اور وہ فقط وجودی چیز ہی ہو سکتی ہے شارح کے اس کلام سے اعتراض اول اور ثالث دور ہو گئے۔

شرعاً لا يجوز ان تكون خصوصية المكون کے اندر ضمیر ہی کا مرجع علت رویت ہے یعنی یہ ہزوری نہیں کہ رویت کی علت جسم ہونا یا عرض ہونا ہوا سکتے کہ ہم دور سے جب کسی صورت کو دیکھتے ہیں تو بسا اوقات ہم فقط ایک ہئوت کا ادراک کرتے ہیں یعنی یہ ادراک نہیں ہوا کہ یہ جسم ہے یا عرض انسان ہے یا گھوڑا وغیرہ، اور ایک مرتبہ ہئوت کو دیکھنے کے بعد کبھی تو اس کی تفصیلاً کا ہم کو علم ہو جاتا ہے اور کبھی نہیں بھی ہوتا، حالانکہ اول دہلہ میں جب اس کو دیکھا گیا تھا تو وجود کے علاوہ ابھی کوئی چیز دکھائی نہیں دی اس سے معلوم ہوا کہ وجود ہی علت مشترک ہے۔

لَا تَأْوِلُ الْم:۔ صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ ”اول“ مذکر کا ظرف ہونیکی وجہ سے منصوب ہے۔ شجاء دونوں کے فقرہ کے ساتھ اور رب کے سکون کے ساتھ یعنی شجاء اور شجاء دونوں طرح پڑھنا درست ہے۔ شجاء: اس صورت کو کہتے ہیں جو دکھائی تو دورے مگر اس کا تعین نہ ہوا ہو کہ یہ کیا چیز ہے۔ ہئوتیت کی تعریف حقائق الاشیاء کے ضمن میں تفصیل سے گزر چکی ہے یعنی ماہیت مع تشخص کو ہئوت کہتے ہیں اور کبھی اس کا اطلاق وجود خارجی پر ہوتا ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہیں ”ہئوتہ“ میں مانکرہ ہے جو ہئوت کی لغت واقع ہے۔

فمتعلق الروبیتا ہو کون الم:۔ یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ دور سے دکھائی دینے والی صورت دہئوت اول دہلہ میں مدراک ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ رویت کا متعلق مطلق ہئوت ہے وہو المعنی بالوجود الم، معنی اصل میں معنوی تھا قاعدہ ۱۴ کے تحت معنی ہو گیا۔

وفیہ نظر الم:۔ شارح کو جواب مذکور پر اعتراض ہے، حاصل اعتراض یہ ہے کہ دور سے دکھائی دینے والی صورت کے اندر مطلق ہئوت کو رویت کا متعلق کہا گیا ہے مگر یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ رویت کا متعلق اس صورت کی جمیت اور اس کی تبعیت میں وہ عرض ہو جو تابع جسم ہے خلاصہ یہ ہوا کہ جسم یا عرض کی دیگر خصوصیات کے بغیر مطلق جمیت متعلق رویت ہو سکتی ہے اور جمیت مشترک نہیں ہے کیوں کہ باری تعالیٰ جمیت سے منزہ ہے (کہا مر) لہذا جب رویت کی علت نہیں پائی گئی تو باری تعالیٰ کا مرئی ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ حاشیہ الکستلی میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ظاہر نظر میں متعلق رویت مطلق ہئوت پر زائد نہیں ہے ان کی عبارت اس طرح ہے، لکن ینانیہ حدیث ان متعلق الروبیت فی بادی الزامی لایزید علی المطلق الہویت، فتأمل، یہ تقریر اول کا تفصیلی بیان ہو گیا۔

تنبیہ:۔ اول اسم تفضیل کا صیغہ ہے بعض حضرات نے کہا کہ اس کی اصل اَوَّلٌ تھی بغیر قیاس کے ہمزہ کو تخفیفاً واو سے بدل کر دونوں کا ادغام کر دیا اَدَلٌ ہو گیا۔ اول کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔ پہلا استعمال یہ ہے کہ اسم محض ہو اس وقت یہ منصرف ہوگا جیسے کہا جاتا ہے ”مالہ اول ولا آخر“ اور دوسرا استعمال یہ ہے کہ یہ اسم تفضیل کا صیغہ ہو بمعنی اسبق تو اس کا وہی حکم ہوگا جو تمام اسم تفضیل کے صیغوں کا ہوتا ہے یعنی اس پر من داخل ہو سکتا ہے اور غیر منصرف ہوگا اور اول جب اللہ کو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اول ہے یعنی اس میں ترکیب نہیں ہے اور نہ کوئی اس سے مقدم ہے اور وہ علل سے منزہ ہے اور ہمارے حق میں جب یہ بولا جائے تو اس کے معنی فرد سابق کے ہوں گے۔

وتقریر الشافی ان موسیٰ علیہ السلام قد سأل الرؤیة بقوله رب ارنی النظر الیک فلو لم تکن ممکنۃ لکان طلبہا جهلاً بما یجوز فی ذات اللہ تعالیٰ وما لا یجوز اوسفہا وعبثاً وطلباً للمحال والانبیاء منزہون عن ذلک وان اللہ تعالیٰ قد علق الرؤیة باستقرار الجبل وهو امر ممکن فی نفسہ والمعلق بالممکن ممکن لان معناه الاخبار بلبوث المعلق عند ثبوت المعلق بہ والمحال لا یشب علی شیء من التقادیر الممکنۃ۔

ترجمہ

اور ثانی کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول ”رب ارنی النظر الیک“ سے رویت کا سوال کیا تو اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو رویت کی طلب ان احکام سے جہالت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا یہ سفاہیت اور لغو کام ہوگا اور محال کی طلب ہوگی حالانکہ انبیاء اس سے منزہ ہیں اور اللہ تعالیٰ نے رویت کو پہاڑ کے ٹھہرنے پر معلق فرمایا اور استقرار جبل فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لئے کہ تعلیق کے معنی معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے معلق بہ کے ثبوت کے وقت از محال تقادیر ممکنہ میں سے کسی تقدیر پر ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح

یہاں سے شارح دوسری تقریر کا بیان فرماتے ہیں یعنی رویت باری کے امکان پر دلیل نقلی جو شیخ ابو منہور مارتیدیؒ سے منقول ہے اس کی تفصیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے دلیل نقلی کے دو رخ ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی بنیاد علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ میں آپ کو دیکھنا چاہتا ہوں مجھے اپنا دیدار دیجئے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال خود دلیل ہے کہ رویت ممکن ہے محال و ممتنع نہیں اس لئے کہ اگر رویت کو ممتنع کہا جائیگا تو پھر دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی: کیا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بھی خبر نہیں کہ شانِ خداوندی میں کیا کیا چیزیں جائز اور کیا ناجائز ہیں یعنی انکو یہ علم نہیں کہ رویت ہو سکتی ہے یا نہیں اس کا امکان ہے بھی یا نہیں اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انبیاء بھی ان احکام کو نہ جانتے ہوں جو مثبت و منفی پہلو میں ذاتِ باری کے ساتھ وابستہ ہوں اور اگر جانتے تھے کہ رویت باری ممتنع ہے اس کے باوجود درخواست کی تو اس میں دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام محال کی طلب فرما رہے ہیں جو ایک فعل لغو و عبث اور دال علی الحماقت ہے حضراتِ انبیاء کی شان میں دونوں امر غلط ہیں یعنی وہ احکام سے نادانف ہوں یہ بھی غلط اور ایسے افعال کریں جو حماقت کے ترجمان ہوں یہ بھی غلط ہے لہذا معکوم ہو کہ ان کے سوال سے رویت باری کا ممکن ہونا ثابت ہو گیا۔

تقریر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر یہ فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو اگر یہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو تم کو دیکھ سکتے ہو۔ خلاصہ کلام باری تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور پہاڑ کا اپنی جگہ پر استقرار امر ممکن ہے اور یہ اصول ہے کہ جس حکم کو امر ممکن پر معلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہو کر رہتا ہے کیونکہ تعلیق کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر معلق بہ کا تحقق ہو گیا تو معلق بھی ثابت ہوگا اور یہ اصول بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو

امر محال ہے وہ ہر صورت امر محال ہوتا ہے خواہ اس کو کسی تقدیر پر مانا جائے خواہ جس طرح فرض کیا جائے مگر اسکا استحالہ ختم نہیں ہوگا یعنی کسی بھی طرح اس کا ثبوت نہیں ہو سکے گا اور یہاں استقرار جبل پر رویت کے ثبوت کی خبر دینا بتلا رہا ہے کہ رویت محال نہیں ورنہ اس امر ممکن کے ثبوت پر اس کے ثبوت کو معلق نہ کیا جاتا۔ تقریر کے ان دونوں رخوں سے معلوم ہو گیا کہ رویت باری ممکن ہے۔

تنبیہ: ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمناه ربه قال ربي ارنى النظر اليك قال لكن بشراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلجلى ربه للجبل جعله دكاً وحجر موسى صريعاً فلما افاق قال سبحتك ثبت اليك وانا اول المؤمنين یعنی جب اللہ رب العزت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخصوص و ممتاز رنگ میں شرف مکالمہ بخشا اسوقت حضرت موسیٰ کو بلا واسطہ کلام الہی سننے کی لذت بے پایاں حاصل ہوئی تو کمال اشتیاق سے مکالم کے دیدار کی آرزو کرنے لگے اور بے ساختہ درخواست کر دی کہ ربي ارنى انظر اليك اے میرے پروردگار اپنے اور میرے درمیان سے حجاب اور موانع کو اٹھا دیجئے اور وجہ الٰہی بے حجاب سامنے کر دیجئے کہ ایک نظر دیکھ سکوں۔ مگر دنیا میں کسی مخلوق کا یہ فانی وجود اور فانی قومی اس ذوالجلال الاکرام لم یزل ولا یزال کے دیدار کا تحمل نہیں کر سکتے اس سے ثابت ہوا کہ دنیا میں کسی کو موت سے پہلے دیدار خداوندی کا شرف حاصل ہونا شرعاً ممنوع ہے گو عقلاً ممکن ہے کیونکہ اگر امکان عقلی بھی نہ مانا جائے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کی نسبت یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایک محال عقلی کی درخواست کریں، اہلسنت والجماعت کا یہی مذہب ہے کہ رویت باری دنیا میں عقلاً ممکن ہے شرعاً ممنوع الوقوع ہے اور آخرت میں اس کا وقوع لصوص قطعہ سے ثابت ہے۔ رہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت شب معراج میں تو وہ اختلافی مسئلہ ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ ابھی آرہی ہے۔ بہر حال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مذکورہ درخواست پر ارشاد باری ہو کہ تم پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو ہم اپنے جمال مبارک کی ذرا سی جھلک اس پر ڈالتے ہیں اگر پہاڑ جیسی سخت اور مضبوط چیز اس کو برداشت کر سکی تو ممکن ہے تم کو بھی اس کا تحمل کرا دیا جائے ورنہ سمجھ لیجئے کہ جس چیز کا تحمل پہاڑ سے نہ ہو سکے کسی انسان کی مادی ترکیب اور جسمانی آنکھ اسے کیسے برداشت کر سکتی ہے اگرچہ قلبی اور روحانی طاقت کے اعتبار سے زمین، آسمان، پہاڑ سب چیزوں سے انسان فائق ہے۔

بہر حال پہاڑ پر تجلی ربانی ہوئی اور اس نے مٹا پہاڑ کے خاص حصہ کو ریزہ ریزہ کر ڈالا اور حضرت موسیٰ پہاڑ ہو کر زمین پر گر پڑے، ہوش میں آنیکے بعد فرمایا سبحانک ثبت اليک وانا اول المؤمنين؟ قال قاتل شعریٰ
 کروں گا حشر میں موسیٰ پہ دعویٰ قتل کا
 کہ کیوں اب دی ہے میرے قاتل کی تیغ کو

وقد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسى عليه السلام كان لاجل قوم حيث قالوا

لَنْ نَوْمَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهَنَّمَ فَنَسْأَلُ لِيَعْلَمُوا امْتِنَاعَهَا كَمَا عَلِمَهُ هُوَ وَبِأَنَّا لَنَسْلُمُ
أَنَّ الْمَعْلُوقَ عَلَيْهِ، هُمْ كُنْ بَلْ هُوَ اسْتَقْرَارُ الْجَبَلِ حَالَ تَحْرُكِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ

ترجمہ

اور تحقیق کہ اعتراض کیا گیا ہے مختلف طریقوں سے انہیں سے سبب مضبوط یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال قوم کی واسطے تھا جبکہ انہوں نے کہا کہ اے موسیٰ ہم تجھ پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ ہم کلمہ کھلا اللہ کو نہ دیکھ لیں تو حضرت موسیٰ نے سوال کیا تاکہ قوم بھی رویت کا اقتناع جان لے جیسے اس کو وہ جانتے ہیں اور یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ (جس پر معلق کیا گیا ہے) ممکن ہے بلکہ وہ معلق علیہ پہاڑ کی حرکت کے وقت میں اس کا ٹھہرنا ہے اور یہ محال ہے۔

تشریح

معتزلہ کی جانب سے تقریریاتی پرہیز سے اعتراض کئے گئے ہیں ان میں دو مضبوط اور مشہور اعتراضوں کو شارح نے نقل کیا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تو جانتے تھے کہ رویت باری ممتنع ہے لیکن ان کی قوم نے کہا تھا کہ ہم اللہ کو دیکھنے بغیر آپ پر ایمان لانے کو تیار نہ ہوں گے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے دیدار کا سوال کر کے قوم کو یہ بتایا تھا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو یہ ممتنع ہے لہذا استدلال کی بنیاد منہدم ہو گئی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا ہے یعنی استقرار جبل معلق علیہ ہے اور استقرار سے مراد بحالت حرکت استقرار ہے اور یہ محال ہے کہ پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت ہو ظاہر ہے کہ یہ اجتماع نقیضین ہے جس کا استحالہ مسلم ہے تو معلوم ہوا کہ معلق علیہ ممکن نہیں بلکہ محال ہے اور جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہوگا تو آپسے جس دلیل سے رویت کا امکان ثابت کیا ہے وہ امکان ثابت نہیں ہوا۔

واجب بان کلام من ذلک خلاف الظاہر ولا ضرورۃ فی ارتکابہ علوان القوم
ان کانوا مؤمنین کفنا قول موسیٰ علیہ السلام ان الرؤیۃ ممتنعۃ وان کانوا
کفار الم یصدقوا فی حکم اللہ تعالیٰ بالامتناع وایما ما کان یكون السؤال عبثا
والاستقرار حال التحرك ایضا ممکن بان یقع السكون بدل الحركة وانما المحال
اجتماع الحركة والسكون

ترجمہ

اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے حالانکہ اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ قوم اگر مومن تھی تو انکو حضرت موسیٰ کا یہ فرما دینا کافی تھا کہ رویت ممتنع ہے اور اگر قوم کافر تھی تو وہ اللہ تعالیٰ کے امتناع کا حکم لگانے میں حضرت موسیٰ کی

تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو حضرت موسیٰ کا سوال عبث ہو جائیگا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے اس طریقہ پر کہ حرکت کے بدلہ سکون واقع ہو جائے اور محال حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

تشریح

موسیٰ علیہ السلام کی قوم مؤمن تھی یا کافر، اگر مؤمن تھی تو سوال رویت کی ضرورت کیا تھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ فرمانا کافی تھا کہ اے قوم یہ سوال ممتنع ہے، اور اگر وہ کافر تھے تو وہ ماننے والی تھی ہی نہیں اگر اللہ کی جانب سے بھی یہ حکم آوے کہ یہ سوال ممتنع ہے تو وہ ماننے والے نہیں تھے لہذا دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت ہو سوال رویت باری بے جا اور بے محل تھا لہذا معلوم ہو کہ سوال قوم کی واسطے نہیں تھا بلکہ مکالمات کے بعد خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیدار کا اشتیاق و امن گیر ہوا اور سوال کر دیا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تم نے کہا کہ استقرار جیل تحریک کی حالت میں مراد ہے اور یہ محال ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ تحریک کے وقت استقرار ہو گا تو تحریک ختم ہو جائیگا تو بوقت تحریک بھی استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے ہاں محال یہ ہے کہ آن واحد میں تحریک اور استقرار دونوں کا اجتماع ہو جائے۔

تنبہ: علامہ سعد الدین تفت زانی نے شرح مقاصد ص ۳۶۱ پر معتزلہ کے یہ دونوں اعتراض اور دیگر اعتراضات نقل فرما کر تفصیل کے ساتھ ان کا جواب دیا ہے اور شرح مواقف ص ۳۶۱ پر بھی اس مسئلہ کو بسط سے بیان کیا گیا ہے۔ من شاء فليطالع ثمہ۔

وَاجِبَةٌ بِالنَّضْلِ وَقَدْ وَرَدَ الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ بِإِجَابَةِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي الْآلِ الْآخِرَةِ أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ وَأَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ انْكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَتِ الْبَدْرِ وَهُوَ مَشْهُورٌ رَوَاهُ أَحَدُ عَشْرُونَ مِنْ أَكْبَرِ الصَّحَابَةِ رَضِوانَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَأَمَّا الْأَجْمَاعُ فَهِيَ الْإِمَامَةُ كَانُوا أَجْمَعِينَ عَلَى وَقُوعِ الرُّؤْيَا فِي الْآخِرَةِ وَإِنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِي ذَلِكَ مَحْمُولَةٌ عَلَى

ظواہر کا

ترجمہ

(رویت باری) نقل سے ثابت ہے اور وارد ہوتی ہے دلیل نقلی دار آخرت میں مؤمنین کیلئے اللہ کی رویت کے اثبات کے سلسلے میں بہر حال کتاب تو فرمان باری "وجود یومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى ربها ناظرة" ہے اور بہر حال سنت تو وہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ بیشک تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جیسا کہ تم چودہویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے روایت کی ہے اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رویت کے وقوع پر اور بیشک آیات جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظواہر پر محمول ہیں۔

تشریح

مصنفؒ نے ماقبل میں رویت باری کا امکان ثابت کیا اور یہاں سے آخرت میں اس کا وقوع بیان فرماتے ہیں تو فرمایا کہ وقوع رویت باری کا ثبوت کتاب اللہ سے بھی ہے اور حدیث سے بھی ہے۔ اور اجماع سے بھی ہے۔ کتاب اللہ سے ثبوت ارشاد باری ہے ”وجوہ یومئذ ناظرۃ الی ربہا ناظرۃ“ یعنی مومنین کے چہرے اس روز (یوم آخرت میں) تروتازہ اور مناشا بشاش ہوں گے اور ان کی آنکھیں محبوب حقیقی کے دیدار سے روشن ہوں گی۔ قرآن اور احادیث متواترہ سے یقینی طور پر محکوم ہو چکا ہے کہ آخرت میں اللہ رب العزت کا دیدار ہو گا مگر گمراہ لوگ اس کے منکر ہیں کیونکہ یہ دولت ان کے نصیب میں نہیں ہے۔ اللہم لاتخر منامن ہذہ النعمۃ لیس فوقہا نعمۃ ائین۔ حدیث سے ثبوت ارشاد رسالت ہے ”انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلاً البدر“ تم اپنے پروردگار کو ایسے دیکھو گے جیسا کہ تم چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو۔ رویت باری کی روایات دیکھنے کیلئے ملاحظہ ہو بخاری شریف ص ۹۷۷ مسلم شریف ص ۱۱۱، ابوداؤد ص ۹۱، اور بیہقی ہی الفاظ دیکھتے ترمذی ص ۲۱۲، ابن ماجہ ص ۳۲۲، مشکوٰۃ ص ۲۷۷۔ شارح نے اس حدیث کو مشہور کہا ہے مگر حضرات محققین نے اسکو متواتر کہا ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اثبات رویت کے سلسلہ میں تو اتر معنوی کے ساتھ احادیث متواترہ منقول ہیں جن کا قبول کرنا واجب ہے اور توہمات اہل بدع کی جانب التفات نہیں کیا جائیگا اور قاضی خانؒ نے جو فرمایا کہ اس مسئلہ میں کلام کا ترک مستحسن ہے یہ قول غیر مستحسن ہے، حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ رویت باری قرآن اور سنت متواترہ اور اجماع سے ثابت ہے (حاشیہ نراس) اگر احادیث رویت کے تمام طرق واسانید کو دیکھا جائے تو اس کے متواتر ہونے میں کوئی شک نہیں مگر احادیث رویت کو متواترہ متواتر معنوی کہا گیا ہے دراصل تو اتر کی چار قسمیں ہیں (۱) تو اتر اسناد (۲) تو اتر طبقہ (۳) تو اتر عمل (۴) تو اتر معنوی۔ تو اتر معنوی یہ ہے کہ مختلف روایات میں سے کوئی ایسی چیز ثابت ہو جو سب میں مشترک ہو اور حد تو اتر کو پہنچ جائے اسی کو تو اتر تدریج مشترک بھی کہتے ہیں جیسے معجزہ کا تو اتر، یہی حال رویت کا ہے کہ مختلف روایات و طرق سے رویت بطریق تو اتر معنوی ثابت ہے اور یہ بھی واضح رہے کہ تو اتر کی یہ چاروں قسمیں قطعی ہیں جن سے مسائل بھی ثابت کئے جاتے ہیں اور قطعی چیز کو منسوخ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اجماع سے ثبوت :- امت کا اتفاق و اجماع ہے کہ آخرت میں باری تعالیٰ کا دیدار ہو گا اس اجماع سے جہاں وقوع ثابت ہوتا ہے ساتھ ہی ساتھ رویت کا امکان بھی ثابت ہوتا ہے اور اجماع حجت قطعیہ ہے جسکی مخالفت ناجائز ہے ”لا یجوز مخالفتہ الا جماع“ اصول مسلم ہے، نیز امت کا اجماع ہے کہ نفوس کو ان کے ظواہر پر محمول کیا جائے گا۔ ومنہا ان النفوس من الکتاب والسنۃ تحمل علی ظواہرہا لم یکن من قبیل المتشابہات (شرح فقہ الاکبر ص ۱۳۷) لہذا جب یہ اصول مسلم ہے تو وہ نفوس جو رویت کے بار میں وارد ہیں ان کو بھی ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائیگا امت کے دونوں قسم کے اجماع سے رویت باری کا ثبوت ہو گیا۔

ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت مشہم وکاو لا تہم۔

ترجمہ تشریح

بہر مخالفین کا قول ظاہر ہوا اور ان کے شبہات و تاویلات پھیل گئے۔
لیکن بعد اجماع مخالفین کا قول مردود ہوگا۔ مقالہ مصدّر ہے، شبہات سے مراد مخالفین کے دلائل باطلہ ہیں۔

واقویٰ شہم من العقلیات ان الرؤیة مشروطة بكون المرئی في مكان وجهة و
مقابلة من الرائی وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية
البعد والتصال شعاع من الباصرة بالمرئی وكل ذلك محال في حق الله تعالى۔
والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله

ترجمہ

اور ان کے عقلی شبہات میں سے سب قوی یہ ہے کہ یہ رویت مشروط ہے مرئی کے ہونیکے ساتھ کسی
مکان میں اور کسی جہت میں اور رائی کے سامنے اور رائی اور مرئی کے درمیان مسافت کے
اس طرح ثابت ہونیکے ساتھ کہ نہ انتہائی قرب میں ہو اور نہ انتہائی بُعد میں ہو اور شعاع کے سینچنے کے ساتھ باہر سے
مرئی تک، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں انہیں سے ہر ایک محال ہے اور جواب اس اشتراط کا انکار ہے اور اسی کی جہا
مصنف نے اپنے قول سے (آئندہ عبارت سے) اشارہ کیا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح آئندہ متن کی تمہید بیان فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کی عبارت
آئندہ معزلہ کے چند شبہات کا جواب ہے اور شبہات کی تفصیل یہ ہے کہ رویت کیلئے آٹھ شرطیں
ہیں جب تک یہ شرطیں نہیں پائی جائیں گی رویت کا تحقق نہ ہوگا اور باری تعالیٰ کی شان میں ان کا قائل ہونا غلط
ہے یعنی شروط منتفی ہیں تو ظاہر ہے کہ مشروط یعنی رویت بھی منتفی ہوگی۔ وہ آٹھ شرطیں یہ ہیں (۱) آنکھ کا صحیح
وسالم ہونا (۲) شی کا جائز الرؤیت ہونا (۳) مرئی کا ذلول ہونا اور ہوا کے مثل نہ ہونا (۴) مرئی کا رائی کے
سامنے ہونا (۵) مرئی کا بہت چھوٹا نہ ہونا ورنہ بہت چھوٹی چیز دیکھی نہ جائے گی (۶) مرئی کا بہت قریب نہ ہونا
(۷) مرئی کا بہت دور نہ ہونا (۸) کسی جسم کثیف کا رائی اور مرئی کے درمیان حائل نہ ہونا۔ اور ان میں سے اکثر
شرطیں ایسی ہیں جن کا اللہ کے حق میں ماننا اہل حق کے مسلمات کے خلاف ہے یعنی اس کا ذلول ہونا، مقابلہ
میں ہونا وغیرہ۔ لہذا جب شرطیں نہیں پائی گئیں تو رویت کیسے ثابت ہوگی۔ مصنف نے اختصار کر کے پانچ
شرطوں کو نقل کیا ہے۔ ۱۔ مرئی کا کسی مکان میں ہونا حالانکہ یہ شان الہی کے منافی ہے جیسے ماقبل میں گذر
چکا ہے و لا یتکلم فی مکان ۲۔ مرئی کا کسی جہت میں ہونا اور یہ بھی اس کی شان کے منافی ہے کیونکہ جہات
یا تو نفس امکان کا نام ہے یا امکان کے اطراف و حدود کا اور ذات باری کے حق میں اس کا ثبوت ناممکن ہے۔
۳۔ مرئی رائی کے سامنے ہو ورنہ پیچھے کیسے دیکھے گا۔ ۴۔ رائی اور مرئی کے درمیان بقدر ضرورت مسافت ہو

یعنی نہ بالکل قریب ہو اور نہ تو بہت بعید ہو ورنہ کتاب کو آنکھ سے لگا کر دیکھتے عبارت دکھائی نہیں دے گی ایسے ہی اگر دارالتفسیر کے گنبد پر شرح عقائد رکھ دی جاتے اور آپکھینچے سے کہا جاتے پڑھو تو پڑھا نہیں جائیگا کیونکہ فاصلہ زیادہ ہو گیا ہے (۵) آنکھ سے شعاع نکل کر مرنی پر واقع ہو۔ افلاطون کا یہی مذہب ہے کہ رویت اس صاف شعاع کی وجہ سے متحقق ہوتی ہے جو آنکھ سے نکل کر مرنی پر واقع ہو اور ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ رویت اس طرح ہوتی ہے کہ مرنی کی صورت آنکھ میں منطبع ہو جاتی ہے مگر مصنفؒ نے صرف افلاطون کا مذہب ذکر کیا ہے اس لئے کہ یہی زیادہ مشہور ہے اور یہ پانچوں شرطیں ایسی ہیں جن کا حق تعالیٰ کیلئے ثابت ماننا غلط ہے اور اذافات الشرط فالتشریط اصول مسلم ہے لہذا معلوم ہو کہ رویت باری ممکن نہیں ہے یہ ان کے شبہات کا تفصیلی بیان ہے آگے مصنفؒ ان شبہات کا جواب دے رہے ہیں۔

تنبیہ :- مکرئی اسم مفعول کا صیغہ ہے مکرئی کے وزن پر قاعدہ کے تحت مرنی ہوا ہے۔ رآئی اسم فاعل کا صیغہ ہے، اول کے معنی جسکو دیکھا جائے، اور ثانی کے معنی دیکھنے والا۔ منع یعنی شرطوں کو تسلیم نہ کرنا، باقی ممنوع ثلثہ نقض و منع و معارضہ کی تفصیل ہم شرح سلم میں بیان کر چکے ہیں۔

فیرى لا فمکان ولا علایجہ من مقابلات و اتصال شعاع وثبوت مسافة بین الرائی
وبین اللہ تعالیٰ و قیاس العنایب علو الشاہد فاسد۔

ترجمہ پس اللہ کو دیکھ لیا جائیگا بغیر مکان اور بغیر جہت کے اور بغیر مقابلہ کے اور بغیر شعاع کے اتصال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور غائب کو شاہد پر قیاس

کرنا فاسد ہے۔
تشریح یہاں سے مصنفؒ نے شبہات مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نشاۃ دنیویہ کے احکام جہاں گاہ اور نشاۃ اخرویہ کے جہاں گاہ ہیں، نشاۃ دنیویہ کو شاہد سے اور اخرویہ کو غائب سے تعبیر فرمایا ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسی کو مصنفؒ نے فاسد سے تعبیر فرمایا ہے، قیاس کی تعریف اور اس کی شرطیں کتب اصول فقہ میں آپ کے سامنے گذر چکی ہیں ہم شرح سلم میں اسکو بسط سے بیان کر چکے ہیں۔

وقد یستدل علی عدم الاشتراط برؤیۃ اللہ تعالیٰ ایمانا و فیہ نظر لان الکلام فی
الرؤیۃ بحاسۃ البصی

ترجمہ

تشریح

اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے (مذکورہ شرطوں کے ساتھ روایت کے) مشروط نہ ہونے پر اللہ کے دیکھنے کے ساتھ ہم کو اور اس استدلال میں نظر ہے۔ اسلئے کہ گفتگو اس روایت میں ہے جو حاشیہ بھر حاصل ہو۔ یہاں سے شارح شبہات مذکورہ کا دوسرا جواب جو بعض حضرات نے دیا ہے نقل فرما کر اسکی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتا ہے اور اس دیکھنے کی واسطے مذکورہ شرطوں کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح ہم بھی اللہ کو بغیر مذکورہ شرطوں کے دیکھ سکتے ہیں شارح نے کہا کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ گفتگو اس روایت میں ہو رہی ہے جو حاشیہ بھر سے حاصل ہو اور اللہ تعالیٰ ہم کو بغیر حاشیہ بھر کے دیکھتا ہے یعنی اسکو دیکھنے کیلئے آنکھ کی ضرورت نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ استدلال درست نہیں ہے۔

تنبہ: بروایت اللہ میں باری استدلال کے متعلق ہے اور آیا ما روایت مصدر کا مفعول یہ ہے۔ حاشیہ الاستیصال پر شارح کی نظر میں تامل ظاہر کیا ہے اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے۔

فان قيل لو كان جائز الروية والمحاسة سليمة، وسائر الشرائط موجودة لوجب ان يرى الاله لاجاز ان يكون بحضور تناجبال شأهقة لا نراها وان، سفسطة قلنا ممنوع فان الروية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع الشرائط۔

ترجمہ

تشریح

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ جائز الرویت ہو حالانکہ حاشیہ بھر صحیح و سالم ہو تو یہ بات واجب ہوتی کہ اس کو دنیا میں دیکھ لیا جاتا اور نہ تو یہ بات جائز ہوتی کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے پہاڑ ہوں جنکو ہم نہ دیکھیں حالانکہ یہ سفسطہ ہے (بدیہی کا انکار ہے) ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک رویت اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے تو شرائط کے اجتماع کے وقت واجب نہ ہوگی۔ یہاں سے شارح معترضہ کا ایک عقلی شبہ نقل کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ مشروط ثانیہ کی جو تفصیل ماقبل میں بیان کی جا چکی ہے اسکو ذہن نشین رکھتے پھر سنئے! معترضہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کو جائز الرویت مانا جاتا ہے اور آنکھیں بھی ٹھیک ٹھاک ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ دکھائی دینا چاہیے اور اگر اس کے باوجود بھی دکھائی نہیں دیتا تو یہ ایسا ہو گیا کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے پہاڑ موجود ہوں اور آنکھیں صحیح و سالم ہوں اور آنکھیں پہاڑ کی طرف متوجہ بھی ہوں پھر بھی پہاڑ کی رویت نہ ہو اور یہ سفسطہ اور خلافِ بدایت نہیں ہے تو اور کیا ہے۔ خلاصہ کلام، اللہ کی رویت کو متحقق مانا جائے تو غلط ہے کیونکہ شرعاً دنیا میں اس کا وقوع ممکن ہے اور اگر واقع نہ مانا جائے تو اشکال ہے جس کا حاصل سفسطہ ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ اعتراض تو ان لوگوں پر واقع ہو سکتا ہے جو رویت کو اللہ کا خلق نہ مانیں اور ہم تو ہر چیز کو اللہ کے خلق کی وجہ سے

مانتے ہیں لہذا ہم پر کوئی اعتراض ہی وارد نہ ہو گا کیونکہ ہم کہیں گے کہ عدم رویت عدم خلق کی وجہ سے ہے نہ کہ کسی اور سبب سے یعنی یہاں اللہ نے خلق نہیں فرمایا اللہ آخر میں خلق فرمائیں گے اس وقت رویت متحقق ہوگی۔

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ لَا تَدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِ كَوْنِ الْإِبْصَارِ لَا اسْتِغْفَارًا
وَأَفَادَتُهُ عَمُومُ السَّلْبِ لَا سَلْبِ الْعَمُومِ وَكَوْنُ الْأَدْرَاكِ هُوَ الرُّؤْيِيَّةُ مُطْلَقًا لَا الرُّؤْيِيَّةَ
عَلَى وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْتَبَةِ لَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى عَمُومِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَحْوَالِ۔

ترجمہ

اور (معتزلہ کے شبہات) سمعیات و نقلیات میں سے فرمان باری "لا تدركه الابصار" ہے اور جواب
الابصار کے ہونے کو تسلیم کر نیچے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلب عموم کے لئے، اور ادراک کے مطلق رویت
ہونیکے بعد استغراق کی واسطے اور اس فرمان کے افادہ کو تسلیم کر نیچے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلب عموم کیلئے اور ادراک کے مطلق
رویت ہونیکے بعد نہ کہ وہ رویت جو کمرئی کے جوانب کو احاطہ کے طریقہ پر ہو (جواب یہ ہیکہ کوئی دلالت نہیں ہے اس اوقات و احوال کے عموم پر)
یہاں سے شارح معتزلہ کا نقلی شبہہ پیش فرما کر اس کا جواب دینے اور بہت اختصار کے ساتھ
شارح نے چار جواب اس اعتراض کے پیش کئے ہیں۔ اولاً اعتراض کی تقریر ذہن نشین کر لینی

تشریح

چاہئے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خداوند قدوس کا خود فرمان ہے "لا تدركه الابصار" یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں
جب اللہ نے خود ادراک کی نفی فرمادی تو آپ لوگوں کو کیا حق ہے کہ رویت و ادراک کو ثابت کریں گویا معترض نے
رویت اور ادراک کو متحد سمجھ کر اعتراض کیا ہے اس کے چار جواب دیئے گئے ہیں۔ (۱) اس آیت کے اندر "الابصار"
پر لام استغراق یا جنس کیلئے اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس میں عہد خارجی کے واسطے ہونیکے گنجائش نہ ہو ورنہ عہد
خارجی پر محمول کیا جائیگا اور دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ مؤمنین کو اللہ کی رویت ہوگی لہذا معلوم
ہوا کہ یہاں لام عہد خارجی کا ہے اور معبود کفار ہیں جنکو رویت نہیں ہوگی۔

سوال :- اس کی کیا دلیل ہے کہ لام کے اندر اصل عہد خارجی ہے؟ جواب :- تلویح شرح توضیح ضحہ ۱۵
میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ الف لام میں اصل عہد خارجی ہے اگر وہ متمنع ہو تو استغراق مراد لیا جائے گا وہ بھی نہ بن
سکے تو جنس ہوگا، پھر عہد ذہنی ہوگا (۲) اس آیت سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ سلب عموم کا۔

سوال :- اس کا کیا مطلب ہے؟ جواب :- اگر یوں کہیں کہ اللہ کو کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے گی تو یہ عموم سلب ہے
یعنی سلب مذکور سے عموم ہے جو ہر ہر فرد کو شامل ہے، اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اسکو نہ دیکھ سکیں گی
یعنی بعض ہی دیکھ سکیں گی تو یہ سلب عموم ہے یعنی حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی۔

سوال :- بات مولانا ابھی تک واضح نہیں ہوتی؟ جواب :- محصورات اربعہ اور ان کے سورتوں
کا بیان کتب منطق میں آپ نے تفصیل سے پڑھ رکھا ہے اور آپ نے یہ بھی پڑھ رکھا ہے کہ اگر موجب کلیہ کے سور

پر حرف سلب داخل ہو جائے تو اسکو سالبہ جزئیہ کا سور شمار کیا جاتا ہے تو لہٰذا تدریک (۱) لہٰذا بھٹاں یہ قضیہ موجب کلیہ ہے اور جب اس پر حرف سلب داخل کیا گیا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا جسکے التزامی معنی سلب جزئی کے ہیں تو اب یہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہو گیا لہٰذا اب اس کے معنی ہوئے کہ تمام آنکھیں اسکو نہیں دیکھیں گی۔ اور یہ درست ہے کیونکہ بعض ہی آنکھیں ہیں جنکو رویت ہوگی یعنی فقط اہل ایمان کو، اسی کو یوں تعبیر کر دیا گیا ہے کہ یہ آیت سلب عموم کیلئے ہے نہ کہ عموم سلب کے لئے۔ شرح شمیہ ص ۵۴، ۵۵ پر اس کی تفصیل ہے۔

اقول :- صاحب توضیح فرماتے ہیں "لا تدرکہ الابصار فان علما رنا قالوا انہ لیس لہ سلب العموم لا عموم السلب۔ صاحب تلویح فرماتے ہیں کہ فلہٰذا قالوا فی قولہ تعالیٰ لا تدرکہ الابصار فان علما رنا قالوا انہ لیس لہ سلب العموم لا عموم السلب۔ المعنی لا یدرکہ کل بصر و ہو سلب العموم ای نفی الشمول و رفع الایجاب الکلی فیکون سلباً جزئياً و لیس المعنی لا یدرکہ شی من الابصار لیکون عموم السلب ای شمول النفی لکل احد فیکون سلباً کلیاً (تلویح ص ۵۴)

۳۳) یہاں اور اک سے مطلق رویت مراد نہیں بلکہ اور اک سے ایسی رویت مراد ہے جس میں مرئی کو اس کے تمام جوانب اور گوشوں کے ساتھ دیکھ لیا جائے اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی رویت باری کے ہم قائل نہیں کیونکہ اس کا احاطہ محال ہے کیونکہ احاطہ محدود و متناہی کا ہو سکتا ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔

۳۴) لا تدرکہ الابصار میں بالکلیہ ہر وقت اور ہر حال میں رویت کا تو سلب نہیں ہے بعض حالات اور اوقات کے اعتبار سے نفی کی گئی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ دنیا میں رویت نہیں اور آخرت میں یقینی ہے۔

تنبیہ :- اب جواب بتدا ہے اور اندلاد لالہ الخ اس کی خبر ہے۔

سوال :- کیا فرشتوں کو رویت ہوگی؟ **جواب :-** ہوگی۔ بہیقی نے کتاب الرؤیہ میں یہ روایت نقل کی ہے اگرچہ بعض حضرات کا قول ہے کہ حضرت جبریل کے علاوہ دوسرے فرشتوں کو رویت نہ ہوگی۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جن کیلئے رویت نہیں بلکہ امام صاحب کی جانب یہ بات منسوب ہے کہ جن جنت میں داخل نہیں ہوں گے اور ان کے توبہ کا منتہا جہنم سے نجات ہے مگر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کی جانب اس کا انتساب درست نہیں ہے کیوں کہ ارشاد باری ہے "وَلَمَّا خُفَّتْ مَقَامُ رَبِّ جَنَّتَانِ، فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذَّبَانِ۔ اور اجماع امت ہے کہ جن بھی مکلف ہیں اور مکلفین کیلئے ساری بشارت و نذارات ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جن کو بھی رویت ہوگی اور وہ بھی جنت میں داخل ہوں گے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ عورتوں کو رویت نہیں ہوگی مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے عورتوں کو بھی رویت ہوگی اگرچہ اس میں تفصیل ہے رویت کے بارے میں یہ تخصیص کہ مؤمنین دیکھیں گے کفار نہیں، دخول جنت کے بعد ہے ورنہ اس سے پہلے مواقع میں تمام کے تمام بلکہ کفار بھی اللہ کو قہر و جلال کی صفت کے ساتھ دیکھیں گے۔

علامہ سیوطی نے فرمایا ہے کہ خواص مؤمنین کو ہر روز صبح و شام رویت ہو کرے گی اور عوام کو جمعہ کے روز ہو کرے گی، حدیث سے ایسے ہی ثابت ہے۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِالْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ إِذْ لَوْ اِمْتَنَعَتْ لِمَا حَصَلَ الْمَدْحُ بِنَفْيِهَا
عَلَى الْمَعْدُومِ لَا يَمْدَحُ بَعْدَ رُفْيَتِهِ لَا مَتَنَاعَ وَامَّا الْمَدْحُ فِي أَنْ يُمْكِنَ رُؤْيَتُهُ وَلَا يُدْرَى
لِلْمَتْنَعِ وَالْعُزْزِ بِحِجَابِ الْكَسْبِ يَأْ

ترجمہ

اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے اس آیت سے رویت کے جواز پر اسلئے کہ اگر رویت ممتنع ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم تعریف نہیں کیا جاتا اسکی رویت نہ ہونیکے ساتھ رویت کے ممتنع ہونیکی وجہ سے اور تعریف کی بات تو یہ ہے کہ اس کی رویت ممکن ہو اور رکاوٹ کی وجہ سے اور حجاب کبریائی کے ساتھ عزیز ہونیکی وجہ سے دیکھا نہ جائے۔

تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی مذکورہ دلیل پر معارضہ کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا ہے کہ آیت مذکورہ سے امتناع رویت نہیں بلکہ جواز رویت ثابت ہوتا ہے کیوں؟ اسلئے کہ جیسے معدوم کی اس باری میں تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مری ہے ایسے ہی جو ممتنع الرؤیہ ہو اس کی بھی غیر مری ہونے میں تعریف نہیں ہو سکتی حالانکہ باری تعالیٰ کا یہ فرمان مقام مدح میں ہے تو اس سے صاف طور پر یہ بات معلوم ہو گئی کہ باری تعالیٰ ممکن الرؤیہ ہے اس کے باوجود دنیا میں غیر مری ہے کیوں؟ اسلئے کہ کچھ ایسی رکاوٹیں ہیں جنکی وجہ سے اس تک رسائی متعذر ہے اور عظمت و بڑائی کا ایسا پردہ درمیان میں حائل ہے کہ امکان کے باوجود آنکھیں اس کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ خلاصہ کلام یہ آیت تو ہماری مؤید ہے نہ کہ اے معتزلہ تمہاری کیونکہ تقریر مذکور کے مطابق اس آیت سے رویت کا امکان ثابت ہے۔

وَأَنْ جَعَلْنَا الْأَدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلَى وَجْهِ الْأَخَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَالْحُدُودِ
فَدَلَالَةُ الْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقِهَا أَظْهَرَ لِأَنَّ الْبَعْضَ أَنْزَلَ مَعْنَاهُ مَرْتَبًا
لَا يَدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ لِعَالَمِهِ عَنِ التَّنَاضُحِ وَالْإِنْصَافِ بِالْحُدُودِ وَالْجَوَانِبِ -

ترجمہ

اور اگر ہم کردیں ادراک کو مراد اس رویت سے جو جوانب و حدود کے احاطہ کے طریقہ پر ہو تو آیت کی دلالت جواز رویت بلکہ تحقق رویت پر ظاہر ہے اسلئے کہ معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مری ہونیکے باوجود آنکھوں سے ادراک نہیں کیا جاتا اس کے منزہ ہونے کی وجہ سے تنہا ہی ہونے سے اور اس کے منزہ ہونے کی وجہ سے حدود اور جوانب کے ساتھ مقصود ہونے سے۔

تشریح

شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اگر ادراک کے معنی مطلق رویت کے لئے جائیں بلکہ

اس سے مراد ایسی رویت ہو جس میں مرئی کے حدود کا احاطہ ہو جائے اور اس کے تمام جوانب اور گوشوں کو دیکھ لیا جائے تو اس صورت میں اسلوب کلام تقاضہ یہ ہو گا کہ اس کی رویت تو محقق ہے مگر ادراک نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ ادراک اس چیز کا ہو سکتا ہے جو غائب ہی ہو اور جبکی کوئی حد و نہایت نہ ہو تو آیت کا مطلب یہ ہو کہ اگرچہ رویت ہوگی مگر اس کا احاطہ کرنا یہ مخلوق کی قوت سے خارج ہے تو آیت اس وقت پورے طور سے ہماری مؤید ہوگئی۔

تنبیہ: حضرت شاہ صاحب نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ آنکھ میں یہ قوت نہیں کہ اس کو دیکھ لے، ہاں وہ خود از راہِ کرم اپنے کو دکھانا چاہے تو آنکھوں میں ویسی قوت بھی پیدا فرمادے گا مثلاً آخرت میں مومنین کو حسب مراتب رویت ہوگی جیسا کہ نصوص و کتاب و سنت سے ثابت ہے یا بعض روایات کے موافق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو لیلۃ الاسرار میں رویت ہوئی (علی اختلاف الاقوال) باقی مواضع میں چونکہ کوئی نص موجود نہیں لہذا عام قاعدہ کی بنا پر نفی رویت کا ہی اعتقاد رکھا جائیگا۔ مفسرین سلف میں سے بعض نے ادراک کو احاطہ کے معنی میں لیا ہے یعنی نگاہیں کبھی اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں آخرت میں بھی رویت ہوگی احاطہ نہ ہو گا ہاں اس کی شان یہ ہے کہ وہ تمام البصار و مبصرات کا احاطہ کئے ہوئے ہے اس وقت لطیف کا تعلق لاتدرک سے اور خمیر کا وہویدرک سے ہو گا۔

ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية، مقرونة، بالاستعظام والاستكبار
والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها ولا لمنعهم موسى عليه السلام
عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون
وهذا مشعر بما كان الرؤية في الدنيا

ترجمہ

اور انہیں میں سے (معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے) وہ آیات ہیں جو سوال رویت کے سلسلہ میں وارد ہیں جو استعظام اور استنکار کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کے تعنت اور عناد کی وجہ سے ہے رویت کی طلب کے سلسلہ میں نہ کہ رویت کے امتناع کی وجہ سے ورنہ تو موسیٰ ان کو اس سے منع کر دیتے جیسا کہ انہوں نے جب کیا تھا جب لوگوں نے یہ درخواست کی تھی کہ ان کو جعل لهم الهة، تو موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ تم جاہل قوم ہو اور یہ (موسیٰ) کا منع نہ کرنا دنیا میں امکان رویت کی جانب مشعر ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے ایک اور شبہ بیان کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ جب بھی رویت کا سوال کیا گیا تو اس سوال کو بہت

بھاری اور بڑا سمجھا گیا اور اس سوال کو منکر اور بُرا سمجھا گیا اور اس سوال کو خدا نے ظلم سے بغیر فرمایا ہو۔ تو اگر رویت ممکن ہوتی تو اس کے سوال پر ظلم کا اطلاق کیسے ہوتا اور اس کو منکر کیوں سمجھا جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ رویت ممکن ہے اسوجہ سے یہ سوال قبیح شمار کیا گیا ہے۔ پہلی آیت ”وقال الذین لایرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملائکۃ او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسہم وعتوا عتوا کبیرا“ اگر رویت ممکن ہوتی تو اس کے طالب کو عاتی، حد سے گزرنا والا، متکبر، خود پسند کیوں کہا جاتا۔ دوسری آیت ”واذ قلتم یا موسیٰ لن نؤمن بک حتیٰ نری اللہ جبرۃ فاخذتکم الصاعقۃ وانتم تنظرون“ اگر رویت ممکن ہوتی تو سوال رویت پر انکو عقاب کیوں ہوتا۔ تیسری آیت ”یستلک اہل الکتاب ان تنزل علیہم کتابا من السماء فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلک فقالوا اننا للشد جبرۃ فاخذتہم الصاعقۃ بظلمہم“ اگر رویت ممکن ہوتی تو کیوں ان کو ظالم کہا جاتا اور کیوں انکو فی الفور سزا دی جاتی لہذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ سوال رویت سوال ممتنع تھا، اسوجہ سے ان کو ظالم عاتی اور متکبر کہا گیا اور سزا دی گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سوال کو مستنکر سمجھنا ان کے تعنت و عناد کی وجہ سے تھا۔

یعنی ان کی جانب سے رویت کی طلب تعنت و عناد کی وجہ سے تھی اور یہ استنکار امتناع رویت کی وجہ سے نہیں تھا، اور اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ پہلی آیت میں انزال ملائکہ اور تیسری میں انزال کتاب کو بھی بھاری سمجھا گیا، حالانکہ یہ دونوں چیزیں بلا خلاف ممکن ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ استنکار اور استنکار امتناع رویت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی سرکشی کی وجہ سے ہے اور اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر ان کا یہ سوال سرکشی اور عناد کی وجہ سے نہ ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو اس سوال سے منع کر دیتے جیسے جب انکو منع کیا اور تنبیہ کی تھی جب انھوں نے یہ سوال کیا تھا: یا موسیٰ اجعل لنا الہا کما الہم آلہۃ“ تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ نے ان کو سختی سے ڈانٹا اور فرمایا: بل انتم قوم تجهلون“ کہ تم ڈیوٹ لوگ ہو۔ اس پوری تقریر سے معتزلہ کے اعتراض کی بنیاد منہدم ہو گئی۔

تنبیہ: تعنت کہتے ہیں طلب الایقار فی امر شاق“ یعنی امر شاق کے ایقار کو طلب کرنا، اور تعنت سے مراد کفر ہے۔ سائیلین رویت کو عقاب کیوں ہوا؟ اس لئے کہ انھوں نے تعنت و عناد کی وجہ سے اپنے ایمان کو دنیا میں رویت پر معلق کیا تھا۔

تنبیہ: اجعل لنا الہا کما الہم آلہۃ (الاعراف) اے موسیٰ ہماری عبادت کیلئے بھی ایک بت بنا دو جیسے ان لوگوں کے بت ہیں۔ حضرت موسیٰ نے فرمایا کہ تم لوگ نرے جاہل ہو یعنی حق تعالیٰ کی عظمت شان اور تنزیہ و تقدس سے تم بالکل جاہل معلوم ہوتے ہو، واقعہ یہ ہے کہ مدت دراز تک مصری بت پرستوں کے زیر سایہ رہے کی وجہ سے بنی اسرائیل کا میلان بار بار اس طرح کے افعال و رسوم شرکیہ کی طرف ہوتا تھا یہ بیہودہ جاہلانہ درخواست بھی مصر کی آب و ہوا اور وہاں کے بت پرستوں کی محبت کے تاثرات کو ظاہر کرتی ہے

حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ جاہل آدمی نرے بے صورت مجبود کی عبادت سے تسکین نہیں پاتا جب تک کہ سامنے ایک صورت نہ ہو وہ قوم دیکھی کہ گائے کی صورت پوجتی تھی ان کو بھی یہ ہوس ہوا سونے کا بھٹرا بنایا اور پوجا۔

ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي عليه السلام هل رأى رباً ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے (امکان رویت کی وجہ سے) صحابہ رضی اللہ عنہم نے اختلاف کیا ہے اس سلسلے میں کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شبِ معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا ہے یا نہیں اور وقوع کے اندر اختلاف امکان کی دلیل ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کا اختلاف کہ شبِ معراج میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کو دیکھا یا نہیں، اس سے قطع نظر کہ رویت ہوئی یا نہیں اس اختلاف سے امکانِ رویت ثابت ہوتا ہے ورنہ صحابہ کا وقوع میں اختلاف نہ ہوتا۔

تنبیہ۔ اس میں اختلاف ہے کہ شبِ معراج میں رویت ہوئی یا نہیں جمہور ثانی کے قائل ہیں اور بعض حضرات اول کے اور دونوں کے پاس دلائل ہیں عن ابن عباسؓ انہ کان يقول ان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم رأى ربّه مرتين مرةً ببصره ومرةً بفؤاده رواه الطبرانی فی الاوسط ورجال الصیغہ خلا جہور بن منصور بن منصور الکوفی وجمہور بن منصور ذکرہ ابن جان فی الثقات کذا فی الزوائد وهو فی الفتح ص ۱۸۱ مختصراً مشکلات القرآن ص ۳۹۱ واليهما في حواله روح المعاني ص ۲۵۵ فتوحات مکیہ ص ۲۵۵ واشعار الفتوحات ص ۲۵۵۔

وامّا الرویة فی المنام فقد حکیت عن کثیر من السلف ولا خفاء فی انها نوع مشاہدۃ یكون بالقلب دون العین

ترجمہ اور بہر حال خواب میں رویت پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں ہے اس بارے میں کہ یہ مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

تشریح بقول صاحب حاشیہ رمضانِ آفندی یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ بیداری میں رویت باری کا محسوسہ تو پورا ہو گیا کیا خواب میں بھی اسکی رویت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ خواب میں باری تعالیٰ کی رویت بہت سے بزرگوں سے منقول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ

خواب میں جو رویت ہوتی ہے یہ تو مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے لہذا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

سوال :- خواب میں جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ مصور ہوتی ہے حالانکہ باری تعالیٰ صورت سے منزہ ہے ؟
 صاحب فتوحات مکیہ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم مثال کے اور احکام ہیں اور عالم حقیقت کے اور۔ علم عالم مثال میں دودھ کی صورت میں متجلی ہوتا ہے حالانکہ علم کی بذات خود کوئی صورت نہیں ہے اور صورت کے اندر متجلی اس بات کو مستلزم نہیں کہ صورت متجلی میں حلول کر گئی ہے یا متجلی ذی شکل اور ذی صورت ہو گیا ہے بلکہ امام شرفانی صاحب الیواقیت و الجواہر نے یہ فرمایا ہے کہ آخرت میں رویت حجاب کی صورت میں ہوگی۔ طبقات اور فتح الملہم شرح مسلم میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔

تنبیہ :- قاری حمزہ کے باب میں منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں اللہ کے سامنے سارا قرآن اول سے آخر تک پڑھا جب اس آیت پر پہنچے ”وہو القادر فوق عبادہ“ تو اللہ نے فرمایا کہ اے حمزہ یوں کہو ”وانت القادر“ وجہ اس کی یہ تھی کہ اب وہ سامنے تھے جہاں غائب کا استعمال بر محل نہیں ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے ترمذیہ اللہ کو خواب میں دیکھا امام صاحب خود فرماتے ہیں کہ میں نے ننانوے مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا تو درخواست کروں گا: تیرے بندے تیرے عذاب سے قیامت کے دن کیسے نچ سکتے ہیں تو پھر انکو زیارت ہوئی اور پوچھا تو جواب ملا کہ جو صبح دشنام یہ پڑھے گا وہ میرے عذاب سے نجات پائے گا: سبحان الابدی الابد سبحان الواحد الاحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بغیر عمد، سبحان مَنْ بَسَطَ الارضَ عَلٰی مَا رَجَدَ، سبحان مَنْ خَلَقَ الْخَلْقَ فَاحْصَاهُمْ عَدَدًا، سبحان مَنْ قَسَمَ الرِّزْقَ وَلَمْ يَنْسِ احَدًا، سبحان الَّذِي لَمْ يَتَخَذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا، سبحان الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُوًا احَدًا (رد المحتار ص ۳۵۱)

وَاللّٰهُ تَعَالٰی خَالِقٌ لَا فَعَالٌ الْعِبَادُ مِنَ الْكُفْرِ وَالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعَصْيَانِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمَعْتَزِلَةُ اِنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لَا فَعَالٌ وَقَدْ كَانَتْ الْاَوَاثِلُ مِنْهُمْ يَتَعَاشُونَ عَنْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَيَكْتَفُونَ بِلَفْظِ الْمَوْجِدِ وَالْمَخْتَرِعِ وَمِنْهُوَ الَّذِي وَحَّيْنَا رَأْيَ الْجَبَانِ وَاتَّبَاعِهِ اِنَّ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمَخْرَجُ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُودِ فَجَاسَى وَاعْلَى اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال یعنی کفر و ایمان اور طاعت و عصیان کا خالق ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور تحقیق کہ معتزلہ میں سے پہلے حضرات پہنچتے تھے لفظ خالق کے اطلاق سے (غیر اللہ پر) اور لفظ موجد اور مخترع اور اس کے مثل پر انکار کرتے تھے، اور جب جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کے معنی ایک ہیں اور وہ نکالنے والا ہے عدم سے وجود کی جانب تو انھوں نے دلیری کی لفظ خالق کے اطلاق پر۔

تشریح

یہاں سے مصنف ایک اختلافی مسئلہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ساری کائنات کا خالق ہے بندوں کا بھی خالق ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ بندہ بھی کچھ امور انجام دیتا ہے اور کچھ افعال و اعمال اس سے صادر ہوتے ہیں تو کیا بندہ کو خالق کہا جاسکتا ہے تو اہل سنت و اجماعت کا مسلک یہ ہے کہ خالق صرف اللہ ہے اور بندہ کسی بھی چیز کا خالق نہیں ہے بلکہ کاسب، (و سیاق تفصیل) معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے حضرت شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ غیر اللہ کو خالق نہیں کہتے تھے بلکہ موجد اور مخترع وغیرہ کہا کرتے تھے پھر جب معتزلہ میں سے جاتی اور ان کے متبعین کا زمانہ آیا تو انھوں نے ان سب الفاظ کے معانی کو ایک سمجھ کر غیر اللہ پر بھی خالق کے اطلاق کو رد سمجھا۔

واحتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقاً لافعاله لكان عالمًا بتفاصيلها ضرورية ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان الشيء من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اوسع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهوًا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في افعالهم

ترجمہ

اہل حق نے چند وجوہ سے بحث پکڑی ہے، اول یہ ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہو تو افعال کی تمام تفصیل کا جاننے والا ہوگا اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کسی چیز کی ایجاد قدرت اور اختیار کے ساتھ نہیں ہوتی مگر ایسے ہی، اور لازم باطل ہے اس لئے کہ چلنا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب کبھی مشتمل ہوتا ہے ایسے سکناات پر جو درمیان میں آتے ہیں اور ایسی حرکات پر کہ ان میں سے بعض سریع اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کا کچھ شعور نہیں ہوتا اور یہ جاننے سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو وہ نہ جان سکے گا اور یہ اس کے ظاہری افعال میں ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح اہل حق کے دلائل پیش فرماتے ہیں، یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ خالق افعال ہوتا تو افعال کی جملہ تفصیل سے واقف ہوتا، اس لئے کہ خالق کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ جن افعال کو وہ پیدا کرتا ہے اس کے جملہ احوال سے باخبر ہو اور بندہ کا حال یہ ہے کہ جب وہ چلتا ہے تو چلنے کے درمیان کچھ سکناات بھی ظہور پذیر ہوتے ہیں اور حرکت کا حال بھی یہ ہے کہ بعض سریع اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کا کچھ علم نہیں ہے نہ سکناات متخللہ کا نہ حرکات کی کیفیات کا، اور یہ ذہول محض نہیں ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ توجہ نہ ہونیکل وجہ سے اس کا علم نہیں ہوا بلکہ اگر بندہ سے اس سلسلہ میں پوچھا جائے تو لا ادری کے سوا اس کے پاس کوئی جواب نہ ہوگا بندہ کا یہ حال تو اس کے افعال ظاہری میں ہے اب انصاف کے ساتھ کہا جائے کہ بندہ کیوں کہ اپنے افعال کا خالق ہو سکتا ہے۔

وَمَا إِذَا تَأَمَّلْتَ فِى حَرَكَاتِ أَعْضَائِكَ فِى الشَّيْءِ وَالْأَخْذِ وَالْبَطْشِ وَخَوْذِكَ وَمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيكِ الْعَضَلَاتِ وَتَمَدِيدِ الْأَعْصَابِ وَخَوْذِكَ فَالْأَمْرُ أَظْهَرُ۔

ترجمہ

اور بہر حال جب تو غور کرے گا اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلنے اور لینے اور پکڑنے میں اور اس کے مثل میں اور ان چیزوں میں جن کی جانب وہ محتاج ہوتا ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے میں اور اس کے مثل میں تو بات زیادہ ظاہر ہے۔

تشریح

یہاں سے حضرت شارح فرماتے ہیں کہ ماقبل میں افعال ظاہرہ کی کیفیات سے بندہ کا جاہل ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر افعال خفیہ میں آپ غور کرے گا تو اس کی اور زیادہ جہالت کا انکشاف ہو گا یعنی چلنے میں اور کسی چیز کو پکڑنے میں کتنی ڈگری قوت صرف ہوتی ہے اور اعضاء کو کتنی حرکت دینی پڑتی ہے تو یہاں بندے کی جہالت اور زیادہ ہے جس سے بخوبی واضح ہو گا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ:۔۔ اعصاب عصب کی جمع ہے جس کا تفصیلی بیان حواہی سلیمہ کے بیان میں گذر چکا ہے۔ اور عضلات عضلہ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں گوشت اور پٹھے کا مجموعہ، تسامحاً جس کا ترجمہ میں نے اعضاء سے کر دیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

الثانى النصوص الواردة فى ذلك بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم على ان ما مصدرية لعل يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة و يشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الابداع والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابداع والايقاع اعنى ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً۔

ترجمہ

(استدلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ”واللہ خلقکم وما تعملون“ یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کا خالق ہے۔ اس بنا پر کہ ما مصدریہ ہو تا کہ حذف ضمیر کی حاجت پیش نہ آئے یا تمہارے معمولات کا اس بنا پر کہ ما موصولہ ہو اور یہ (معمول) افعال کو مشتمل ہو گا اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کے یا بندے کے مخلوق ہیں تو ہم فعل سے اس معنی مصدری کا ارادہ نہیں کرتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ اس حاصل مصدر کا ارادہ کرتے ہیں جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے، مراد لیتا ہوں مثلاً ان حرکات و سکانات کو جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔

تشریح

یہاں سے شارح اہل حق کا دوسرا استدلال پیش فرماتے ہیں کہتے ہیں کہ وہ نصوص قرآنیہ جو اس سلسلہ میں وارد ہیں یعنی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے وہ نصوص ہمارے استدلالات ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وَاللّٰهُ مُخَلِّمٌ دَاعِلُونَ" یعنی اللہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے۔ آیت سے صاف ثابت ہو گیا کہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

آیت مذکورہ میں (وَمَا تَعْمَلُونَ فِيهِ) ما کیسا ہے؟ اس میں دو احوال ہیں، (۱) مصدریہ ہونا (۲) موصولہ ہونا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ما کو مصدریہ ماننا مناسب ہے کیونکہ اگر اس کو موصولہ مانیں گے تو صلہ کے اندر ایک عامل کا ہونا ضروری ہے جو ماکہ جانب لوٹے اور وہ یہاں موجود نہیں لہذا اسکو محذوف ماننا پڑیگا اور ایسی صورت جہاں حذف نہ ماننا پڑے عمدہ ہے اس صورت سے جہاں حذف ماننا پڑے اسلئے ما کو مصدریہ لیا جائے اور اس صورت میں "ما تَعْمَلُونَ عَمَلُكُمْ" کے معنی میں ہوگا۔ جس کا ترجمہ میں نے تمہارے اعمال سے کیا ہے کیونکہ اضافت مفید استغراق ہے تو "ما تَعْمَلُونَ" عَمَلُكُمْ کے معنی میں ہو گیا۔ اور عمل مصدر ہے جو کبھی اسم فاعل کے معنی میں مستقل ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے، تو اسم مفعول کے معنی میں ہونیکی صورت میں "ما تَعْمَلُونَ" کے معنی "معمولانکم" کے ہو گئے یعنی عمل بھی معمول ہے یعنی بندوں کے کئے ہوئے کام اگرچہ انہیں بندہ کے کسب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ کی جانب سے ہے (و سیاقی تفصیلاً)

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ اگر ما کو موصولہ لیا جائے تو پھر "ما تَعْمَلُونَ معمولکم" کے معنی میں ہوگا اس پر نظر ہر ایک اشکال ہو رہا تھا کہ اس سے تو فقط یہ معلوم ہوگا کہ اللہ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے مثلاً چار پائی، کرسی وغیرہ تو ان کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ حالانکہ ہماری گفتگو معمول میں نہیں بلکہ بندے کے افعال کے سلسلہ میں ہے تو پھر آیت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا "ویشمل الافعال" یعنی اگر ما تَعْمَلُونَ کو بمعنی معمول لیا جائے تو اس میں افعال عباد بھی داخل ہوتے۔ افعال عباد معمول میں کیسے داخل ہیں؟

لَا تَأْتِي إِذَا قُلْتُمْ لَهُمْ - اسلئے افعال عباد سے یہاں معنی مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں ہے۔ کیونکہ معنی مصدری ایسی چیز ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ معنی حدثی ایک امر اعتباری ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا تو جس چیز کا خارج میں کوئی وجود نہیں وہ چیز محل اختلاف کیونکہ ہوگی بلکہ اس موقع پر افعال سے مراد حاصل بالمصدر ہے یعنی وہ افعال جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یعنی بندہ کی جن حرکات و سکنات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہ افعال مراد ہیں اور انہیں افعال کے ساتھ فریقین کا اختلاف ہے کہ ان کا خالق کون ہے۔ معتزلہ نے ان کا خالق بندہ کو اور ہم نے اللہ تعالیٰ کو قرار دیا ہے۔ جب بات ایسے ہے جو ہم تحریر کر چکے ہیں تو اگر ما تَعْمَلُونَ کے معنی معمول کے لئے جائیں تو افعال بھی اس کے اندر داخل ہوں گے۔ کما قلنا۔

وَلِلَّذِیْهِ هَٰذَا الْبَلَدُ قَدْ یَتَوَهَّمُ اَنْ اِلٰهَیْهِ مَوْقُوفٌ عَلٰی کَوْنِ مَا مَعْدُورٌ رَّیَیْتُ -

ترجمہ

اور اس نکتہ سے غفلت کیوجہ سے کبھی دھم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال موقوف بلکہ ممکن پر ہوئے پر۔

تشریح

یہاں سے شارح بقول صاحب نبراس، قاضی بیضاوی اور صاحب ہدایہ پر تعریض کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قاضی صاحب نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ مامصدر یہ ہو ورنہ ماکو موصولہ ماننے کی صورت میں مالتعلون معمول کے معنی میں ہوگا اور اس سے ہمارا مدعی ثابت نہ ہو سکے گا۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کو دھوکہ ہو گیا اور یہ اس نکتہ سے غافل رہے کہ معمول افعال کو مشتمل ہے اسی غفلت کیوجہ سے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ آیت سے استدلال ماکے مصدر یہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰی خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اِیْ مُمْكِنٌ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَفَعَلَ الْعِبَادَةَ

ترجمہ

اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے، اللہ ہر چیز کا خالق ہے یعنی ہر ممکن کا عقل کی دلالت کیوجہ سے اور بندہ کا فعل شئی ہے۔

تشریح

اسی سلسلہ میں کہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یہ دوسری نص ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ یعنی اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور افعال عباد بھی شئی میں داخل ہیں، تو معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے۔ یہاں اعتراض وارد ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے تو اپنا بھی خالق ہوگا اور ممکنات کا بھی اس کا جواب شارح نے ای ممکن کہہ کر یہ دیا کہ شئی سے مراد ممکن ہے اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اس لئے کہ خلق کا تعلق ممکنات سے ہے نہ کہ واجب اور متغی سے اس جواب پر پھر اعتراض وارد ہوا کہ اسکی کیا دلیل ہے کہ یہاں شئی سے مراد ممکن ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا بدلالة العقل کہہ کر یعنی دلالت عقل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں شئی سے ممکن ہی مراد ہے اسلئے کہ خلق و قدرت کا تعلق ممکنات کے ساتھ ہوتا ہے۔ فتدبر

وَقَوْلُهُ تَعَالٰی اَفَمَنْ یَخْلُقُ کَمَنْ لَا یَخْلُقُ فِیْ مَقَامِ التَّمْدِیْحِ بِالْخَالِقِیَّةِ وَکَوْنِهَا مَانَاکَ

لَا اسْتِحْقَاقَ الْعِبَادَةِ -

ترجمہ

اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "افمن یخلق کمن لا یخلق" خالقیت کے ساتھ تشریف کی جگہ میں اور خالقیت کے ہونیکے وجہ سے استحقاق عبادت کا مدار۔

تشریح

یہ تیسری نص ہے جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ اس کا ارشاد ہے کیا خالق غیر خالق برابر ہو سکتے ہیں۔ ہرگز نہیں۔ اس مقام پر باری تعالیٰ نے اپنے خالق ہونے کی تشریف فرمائی ہے۔ یعنی ہم خالق ہیں اور خالقیت کی صفت سے ہمارے علاوہ کوئی متصف نہیں اور معبود صرف وہی ہو سکتا ہے جو خالق ہو اور وہ صرف میں ہوں تو مستحق عبادت بھی صرف میں ہی ہوں گا تو دیگر چیزیں جکو تم اللہ کے شریک گردانتے ہو جبکہ وہ خود دوسرے کی مخلوق ہیں اور خالقیت کی صفت کا کوئی تشابہ بھی ان کے انار نہیں ہے وہ کیونکر مستحق عبادت ہو سکتے ہیں۔ خلاصہ کلام آیت مذکورہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ خالقیت کی صفت ذات باری کے لئے مخصوص ہے تو معلوم ہوا کہ جب بندہ کسی چیز کا خالق نہیں تو اپنے افعال کا بھی خالق نہیں بلکہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہے۔

لا یقال فالقائل بكون العبد خالقاً لافعاله بكون من المشرکین دون الموحدين لاننا نقول الا شرک الہ هو اثبات الشریک فی الالوہیۃ بمعنی وجوب الوجود کما للمجوس او بمعنی استحقاق العبادۃ کما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا یثبتون ذلک بل لا یجعلون خالقیتہ العبد کخالقیتہ اللہ تعالیٰ لا فقارۃ الی الاسباب والالات التھی بخلق اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ

یہ نہ کہا جائے کہ جو قائل ہے بندہ کے اپنے افعال کے خالق ہونیکہ وہ مشرکین میں سے ہوگا نہ موحدین میں سے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہی وجوب الوجود کے معنی میں جیسا کہ مجوس کیلئے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاق عبادت کے معنی میں جیسا کہ بتوں کے پجاریوں کیلئے (یہ عقیدہ ہے) اور معتزلہ اس کو ان دونوں میں سے کسی کو ثابت نہیں کرتے بلکہ وہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے مثل شمار نہیں کرتے بندہ کے محتاج ہونیکے وجہ سے ان اسباب اور آلات کی جانب جو اللہ کے پیدا کرنے سے (پیدا ہوئے) ہیں۔

تشریح

جب شارح ماقبل میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ معتزلہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں تو معترض یہاں اعتراض کر سکتا ہے کہ جو خالق ہوتا ہے وہ معبود بھی ہوتا ہے اور واجب الوجود بھی ہوتا ہے تو جب معتزلہ نے بندہ کو خالق کہہ دیا تو ان کے قول کے مطابق تعدد جبار اور نیز معبودوں کا تعدد لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے لہذا پھر تو معتزلہ کو مشرکین میں سے شمار کرنا چاہئے؟ لانا نقول الخ سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ

کسی کو شریک کرنیکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی کو اس کے ساتھ الوہیت میں اس طرح شریک کیا جائے کہ اس غیر کو مثل اس کے واجب الوجود شمار کیا جائے یا اس غیر کو مثل اس کے مستحق عبادت شمار کیا جائے۔ اول کے قائل مجوس ہیں جو دود خدا مانتے ہیں، ایک کو خالق خیر کہتے ہیں اور دوسرے کو خالق شر۔ اول کا نام یزدان اور دوسرے کا نام اہرمین ہے اور ثانی کے قائل بتوں کے پجاری ہیں کہ بتوں کو وہ واجب الوجود تو نہیں سمجھتے مگر ان کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں۔

جب اشراک کی حقیقت یہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے، تو اب معتزلہ کا حال سننے کے وہ ان دونوں میں سے کسی کے قائل نہیں ہیں نہ تو وہ بندہ کو خالق افعال کہہ کر اسکو واجب الوجود کہتے ہیں اور نہ اسکو مستحق عبادت کہتے ہیں لہذا ان کا شرک ثابت نہ ہوا بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ضرور ہے لیکن اللہ کی خالقیت اور بندہ کی خالقیت میں بہت بڑا فرق ہے۔ اللہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی نمونہ اور آلات و اسباب کے جسکو چاہے پیدا کرتا ہے، اور بندہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ اپنے خلق میں ان آلات و اسباب کا محتاج ہے جو اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ معتزلہ نے اپنے بیان کے مطابق اعتراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ ان کو دھوکہ ہو گیا ورنہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں وہ خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

۱۰ ان مشائخ ما وراء النہر قد بالغوا فی تضلیلہم فی ہذہ المسئلۃ حتّٰی قالوا ان المجوس اسعدّ حالاً منهم حیث لم یثبتوا الا شریکاً واحداً او المعتزلۃ یثبتون شرکاً ولا یثبتون

ترجمہ مگر تحقیق کہ مشائخ ما وراء النہر نے مبالغہ سے کام لیا ہے معتزلہ کی تضلیل میں، اس مسئلہ میں یہاں تک کہ انھوں نے کہا ہے کہ مجوس اچھی حالت میں ہیں معتزلہ سے اس حیثیت سے کہ انھوں نے ثابت نہیں کیا مگر ایک ہی شریک کو اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بیشمار شرکاء۔

تشریح ماقبل میں شارح فرما چکے ہیں کہ مذکورہ عقیدہ کیوجہ سے معتزلہ کو مشرک نہیں کہا جائے گا مگر مشائخ ما وراء النہر نے ان کی سخت تضلیل کی ہے اور انکو مجوس سے بدرجہ قرار دیا ہے کیونکہ دود خدا کا ایک ہی شریک مانتے ہیں چونکہ وہ دود خدا کے قائل ہیں، اور معتزلہ بندہ کو خالق افعال مانتے ہیں اور چونکہ ہر خالق معبود بھی ہوتا ہے تو ان کے قول سے بے شمار شرکاء ثابت ہونگے۔

تنبیہ مگر تقریر اول مناسب ہے اور یہ تکفیر خلاف احتیاط ہے۔ رہا اس باب میں عبداللہ ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال تو وہ درست نہیں ہے۔ حدیث یہ ہے القدریۃ، مجوس ہذہ الامۃ رواہ الامام احمدؒ استدلال درست نہ ہونیکے دو وجہیں ہیں (۱) اس کی سند میں کلام ہے (۲) صاحب

تاموس نے سفر السعاده میں لکھا ہے کہ مرجیہ اور قدریہ اور جمیہ اور اشعریہ کے باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے اور اگر بقول بعض محدثین حدیث مذکور کو صحیح مان لیا جائے تو یہ صرف خبر واحد ہے جس کی وجہ سے تکفیر جائز نہیں ہے۔

وَأُحْتَمِتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِأَنَّهَا تَفَرَّقُ بِالْضَرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْمَاشِي وَبَيْنَ حَرَكَةِ الْمَوْتَعِشِ أَنَّ
الْأُولَى بِاخْتِيَارٍ دُونَ الثَّانِيَةِ وَبِأَنَّ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى لَطَلَّتْ قَاعِدَةُ
التَّكْلِيفِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَهُوَ ظَاهِرٌ -

ترجمہ

اور استدلال کیلئے معتزلہ نے اس طریقہ پر کہ ہم بڑا ہی فرق کرتے ہیں چلنے والے کی حرکت اور ریشہ والے کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور اس طریقہ پر کہ اگر تمام افعال اللہ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائیگا اور مدح اور مذمت اور ثواب اور عقاب کا قاعدہ باطل ہو جائیگا اور یہ بات ظاہر ہے۔

تشریح

شارح اپنی دلیلیں بیان کرنے کے بعد معتزلہ کی تین دلیلیں اور ساتھ ہی ساتھ ان تینوں کا جواب دے رہے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ چلنے والا بھی حرکت کرتا ہے اور جس کے بدن میں ریشہ ہو وہ بھی حرکت کرتا ہے اور ان دونوں حرکتوں کے اندر کھلا ہوا فرق ہے کہ اول حرکت ماشی کی اختیار ہے اور دوسری حرکت اضطراری اور غیر اختیاری ہے، جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری حرکت اللہ کی مخلوق ہے مگر پہلی حرکت کا خالق خود بندہ ہے اور اگر دونوں کا خالق اللہ ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہونا چاہیے اور اگر بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے تو پھر جب بندہ کچھ نہیں کرتا تو اس کو مکلف کیوں شمار کیا گیا ہے اور اچھے کام کرنیکی وجہ سے اس کی تعریف کیوں ہوتی ہے اور برے کام کرنیکی وجہ سے اس کی مذمت اور برائی کیوں ہوتی ہے اور اچھے کام کرنیکی وجہ سے وہ مستحق ثواب کیوں ہوتا ہے اور برے کام کرنیکی وجہ سے وہ مستحق سزا کیوں ہوتا ہے، حالانکہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ جب اللہ تعالیٰ ہی افعال کا خالق ہے اور بندہ کچھ نہیں کرتا تو یہ مکلف نہ ہوتا اور نہ کسی فعل کی وجہ سے اس کی تعریف اور مذمت ہوتی اور نہ کسی فعل کی وجہ سے وہ مستحق ثواب و عقاب ہوتا۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَتَوَقَّعُ عَلَى الْجَبَرِيَّةِ الْقَائِلِينَ بِنَفْيِ الْكَسْبِ وَالْاخْتِيَارِ أَصْلًا
وَأِنَّمَا خُنِ فَنُشِبَتْ عَلَيْهِ مَا خَفَقَتْهُ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -

ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ یہ الزام جبریہ پر متوجہ ہوتا ہے جو بالکل یہ کسب اور اختیار کی نفی کے قائل ہیں

اور ہر حال ہم اسکو ثابت کرتے ہیں۔ اس تفصیل کے مطابق جسکو ہم انشاء اللہ بیان کرینگے۔
تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور ملا
 آپ کا بیان فرمودہ الزام جبریہ کے خلاف چل سکتا ہے جو بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں۔
 جن کے خیال میں نہ تو بندہ کا سبب ہے اور نہ اس کے اندر کچھ اختیار ہے ہم پر آپ کا یہ الزام نہیں چل سکتا،
 کیونکہ ہم تو بندہ کو کاسب مانتے ہیں اور اس کے اندر اختیار مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف ہے ہمارے خیال
 کے مطابق چونکہ وہ محتاسب اس لئے وہ مکلف بھی ہوگا اور اچھے برے کام اس نے اپنے اختیار سے کئے ہیں
 اس لئے وہ مستحق مدح اور مستحق مذمت اور مستحق ثواب و عقاب بھی ہوگا۔

وَقَدْ يَتَسَلَّ بَانَهُ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ وَالْأَكْلُ
 وَالشَّارِبُ وَالزَّانِي وَالسَّارِقُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَهَذَا جَهْلٌ عَظِيمٌ لِأَنَّ الْمُتَصِفَ بِالشَّيْءِ مِنْ
 قَامٍ بِهِ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَا مِنْ أَوْجَدَهُ أَوْلَا يَرُونَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِلْسَّوَادِ
 الْبَيَاضِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْأَجْسَامِ وَلَا يَتَصِفُ بِذَلِكَ۔

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ اگر اللہ ہی بندوں کے افعال کا خالق ہو تو وہی قائم
 اور قاعد اور اکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا اور یہ بہت بڑی جہالت ہے
 اس لئے کہ شئی سے متصف وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ شئی قائم ہونہ کہ وہ جس نے اسکو ایجاد کیا ہو، کیا یہ لوگ
 نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سواد اور بیاض اور تمام ان صفات کا خالق ہے جو اجسام میں ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ
 ان کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

تشریح یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے، کہتے ہیں اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہو اللہ تعالیٰ ہی بندوں
 کے افعال کا خالق ہو تو پھر یہ بات لازم آجائے گی کہ جب قیام کا خلق کیا تو اللہ تعالیٰ بھی
 قائم ہوگا اور علی حسب الاحوال وہی قاعد اور وہی اکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا حالانکہ یہ غلط
 ہے، لہذا معلوم ہوگا کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔

شارح فرماتے ہیں ”وہذا جہل عظیم“ یعنی یہ تو معتزلہ کا بہت بڑا دیوٹ پن ہے، کیا انھیں اتنی تینز
 نہیں ہے کہ شئی کا موجود شئی سے متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ اس شئی کا قیام ہوگا وہی اس شئی سے
 متصف ہوگا کیا معتزلہ نے اس پر غور نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے سیاہی اور سفیدی اور جسم کے اندر جتنی صفات
 ہیں سب کو پیدا کیا ہے مگر اس پیدا کر نیکی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان صفات سے متصف نہیں ہے بلکہ ان صفات
 سے وہی متصف ہے جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

وربما يتسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق بمعنى التقدير۔

ترجمہ

اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے ”فتبارک اللہ احسن الخالقین“ اور ”واذ تخلق من الطین کھیتۃ الطیر“ سے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر اور تصویر کے

معنی میں ہے۔
تشریح

یہ معتزلہ کا پہلا استدلال ہے کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فتبارک اللہ احسن الخالقین“ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے سب سے بہتر فرمایا ہے جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ خالق اور کبھی ہیں اگرچہ ان کے اندر وہ کمال نہیں جو اللہ تعالیٰ کے اندر ہے اور اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ”واذ تخلق من الطین کھیتۃ الطیر“ یہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کہا گیا ہے دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ بھی خالق ہے۔ اس کا جواب دیا گیا کہ دونوں آیتوں کے اندر خلق تقدیر اور تصویر کے معنی میں ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ تصویر کشی کرنیوالوں میں وہ سب سے اچھا ہے اور باکمال ہے یعنی اسکی کھینچی ہوئی تصویر کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی مٹی سے پرندوں کی صورت بنائے تھے، پرندوں کا خلق نہیں فرماتے تھے۔ لہذا مذکورہ دونوں آیتوں سے استدلال درست نہیں ہے۔

وهو افعال العباد كلها بارادته ومشيتهم تعالى وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد۔

ترجمہ

اور یہ عیسیٰ بندوں کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کی وجہ سے ہیں۔ اور تحقیق کہ یہ بات گزر چکی کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں (ارادہ اور مشیت) ایک ہی معنی

سے عبارت ہیں۔

تشریح

یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال اللہ کی مشیت اور اسکے ارادہ کے ماتحت ہیں جو وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے۔ وقد سبق الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت کے ایک ہی معنی ہیں۔ ماقبل میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔

تنبیہ۔ ارادہ اور مشیت کو ایک کہنا مراد کے اعتبار سے ہے ورنہ لغوی اعتبار سے دونوں میں فرق ہے۔ مشیت کے معنی ایجاد کے ہیں۔ شار اللہ بمعنی اوحدہ مستقل ہے، اور ارادہ کے معنی شئی کی طلب کے ہیں۔

تنبہ (۲):۔۔۔ وقد سبق الخ سے شارح کرامیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہا ہے جن کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

وَحُكْمُهُ لَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى خُطَابِ التَّكْوِينِ۔

ترجمہ:۔۔۔ (بندوں کے تمام افعال) اسکے حکم سے ہیں بعید نہیں ہے یہ بات کہ یہ اشارہ ہو خطاب تکوین کیجاء۔
تشریح: یعنی بندوں کے افعال جس طرح اسکی مشیت اور ارادہ کے ماتحت ہیں اسی طرح وہ افعال اس کے حکم کے ماتحت ہیں۔

سوال:۔۔۔ اللہ نے کفر و معصیت کا حکم کیا ہے کہ کفر و معصیت کو حکم خداوندی کہا جائے؟
جواب:۔۔۔ یہاں حکم سے مراد حکم شرعی اور تکلیفی نہیں ہے بلکہ حکم تکوینی ہے اس لئے بعض حضرات نے مشیت اور ارادہ کے مثل قضا اور حکم کو واحد قرار دیا ہے۔ خطاب تکوین سے اشارہ ہے باری تعالیٰ کے فرمان کُنْ کَیْطَرْنَ۔ اور مشیت الہی اسی طرح جاری ہے کہ جب وہ کسی شئی کا ارادہ کرتے ہیں تو اس سے کُنْ فرماتے ہیں بس وہ ہو جاتی ہے اگرچہ ارادہ کے ساتھ قدرت اس شئی کے پیدا کرنے کیلئے کافی ہے۔ مگر مشیت الہی اسی طرح جاری ہے۔

هَلْكَنْ أَقَالَ الْبَعْضُ۔ یہاں یہ نکتہ ذہن نشین رکھئے کہ خطاب تکلیف وجود مخاطب کا تقاضہ کرتا ہے اور خطاب تکوین وجود کے طلب کا تقاضہ نہیں کرتا اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ خطاب تکوین سے مراد سرعت ایجاد ہے۔ جن لوگوں نے کہا ہے کہ ارادہ اور مشیت کے ساتھ ساتھ خطاب تکوین سے اشارہ پیدا ہوتی ہیں تو پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ کُنْ کَلامِ اِغْنٰی ہے یا کَلامِ لَفْظِی۔ ماقبل میں ذکر کردہ تقریر سے اول قول راجح ہے۔ اِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ کے تحت علامہ شبیر احمد عثمانی تحریر فرماتے ہیں یعنی کسی چھوٹی بڑی چیز کے پہلی مرتبہ یاد و بارہ بنانے میں اسے دقت ہی کیا ہو سکتی ہے اس کے پاس تو بس ارادہ کی دیر ہے۔ جہاں پر کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا اور کہا ہو جا فوراً ہوئی رکھی ہے ایک سکنڈ کی تاخیر نہیں ہو سکتی۔

وَقَضَيْتَهَا أَيْ قَضَايَاهُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ أَحْكَامِ

ترجمہ: اور (بندوں کے افعال) اللہ کے فیصلہ کے مطابق ہیں اور قضا مراد ہے فعل (یعنی تکوین سے) مضبوطی کی زیادتی کے ساتھ۔

تشریح

یعنی بندوں سے جتنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان ہو یا کفر، طاعات ہوں یا مباحی وغیرہ سب قضاء الہی کے مطابق ہیں۔ اور اس کے فیصلہ کے ماتحت ہیں۔ شامح نے قضاء کی تفسیر فعل مع زیادہ احکام سے کی ہے۔ جس کا مطلب قضاء و قدر خلق و تقدیر کے معنی میں ہیں۔ فقضا من سبع سموات اور قدر فیہا اقوا تھا ہے یہی بات ثابت ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک تھا و قدر خلق و تقدیر کے معنی میں نہیں بلکہ ایجاب اور الزام کے معنی میں ہیں۔ انھوں نے وقضیٰ و بلاہ ان لا تقبذ والا ایاہ اور نحن قد رنا بینکم الموت سے استدلال کیا ہے۔ خلاصہ کلام قضاء یہاں حقیقت تکوین سے عبارت ہے۔

تنبیہ:۔ قضاء کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، اور انہیں سے چار معنی زیادہ مشہور ہیں۔ پہلے معنی لغوی ہوتا ہے اور وہ اتمام الشئ ہے پھر یہ اتمام خواہ قولاً ہو یا فعلاً۔ قولاً کی مثال جیسے فرمان باری وقضیٰ رکت الا تقبذ والا ایاہ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ایسا حکم دیا کہ جس حکم کو کوئی بدل نہیں سکتا۔ فعلاً کی مثال جیسے فرمان باری ہے فقطھو من سبع سموات یعنی اللہ نے ان سات آسمانوں کو ایسا مضبوط و کامل بنا دیا کہ جو کسی تکمیل کا محتاج نہیں ہے، دوسرے معنی وہ ہیں جو بعض اشاعرہ کی اصطلاح ہے یعنی قضاء کہتے ہیں اس ارادہ ازلہ کو جو ازل سے ان موجودات کے ساتھ متعلق ہے جو اپنے اپنے اوقات میں معرض ظهور میں اس ارادہ ازلہ کے مطابق رونما ہوتے ہیں۔ شرح مواقف میں یہی معنی مذکور ہیں۔ تیسرے معنی وہ ہیں جو دیگر بعض اشاعرہ کی اصطلاح ہے، یعنی قضاء کہتے ہیں لوح محفوظ میں کائنات کے اثبات کو۔ چوتھے معنی وہ ہیں جو فلاسفہ کی اصطلاح ہے یعنی قضاء کہتے ہیں اللہ کے اس علم ازلہ کو جو اس کو موجودات کا ہے یعنی موجودات کے بہترین نظام کا جو اس کو علم ہے یہی قضاء ہے اور وہ اس کو عنایت ازلہ کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہی عنایت ازلہ ہے جس کے سبب موجودات کو بہترین صورت ممکنہ کا فیضان ہوتا ہے۔

لایقال لو کان الکفر بقضاء اللہ تعالیٰ لوجب الرضاء بہ لان الرضاء بالقضاء واجب واللزام باطل لان الرضاء بالکفر کفر لا نأقول الکفر مقضی لا قضاء والرضاء انما یجب بالقضاء دون المقضی۔

ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کے فیصلہ سے ہے تو اس سے راضی ہونا واجب ہے اس لئے کہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لئے کہ رضاء بالکفر کفر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ کفر وہ ہے جس کا فیصلہ کیا گیا ہے قضاء کفر نہیں ہے اور رضاء قضاء

کے ساتھ واجب ہے مقضی کے ساتھ نہیں۔

تشریح

جب تمام افعال عباد اس کے ارادہ اور حکم اور فیصلہ کے ماتحت ہیں تو یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کافر کا کفر قضاہ الہی کے مطابق ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ رضاہ بالقضاہ واجب اور ہزوری ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب کفر قضاہ الہی ہے اور قضاہ سے راضی ہونا ہزوری ہے لہذا بندہ پر لازم ہے کہ کفر سے راضی ہو کیونکہ یہ قضاہ الہی ہے، حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کفر سے راضی ہونا بھی کفر ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ آپ کو معلوم ہے کہ تکوین مکون کا غیر ہوتی ہے ایسے ہی قضاہ مقضی کا غیر ہوگا اور کفر مقضی ہے قضاہ کفر نہیں ہے اور قضاہ قضاہ الہی کے ساتھ واجب ہے، مقضی کے ساتھ نہیں۔

وَتَقْدِيرُهُ وَهُوَ تَعْدِيدُ كُلِّ مَخْلُوقٍ بِحَدِّ الَّذِي يُوْجِدُ مِنْ حَسَنٍ وَقَبِيحٍ وَنَفْعٍ وَ
ضَرَرٍ وَمَا يَحْيِيهِ مِنْ زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ وَمَا يَمُوتُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ۔

ترجمہ

اور (بندوں کے تمام افعال) اسکی تقدیر کے ماتحت ہیں اور تقدیر وہ ہر مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو کہ پائی جائیگی یعنی خوبی اور برائی اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو حادی ہوگی یعنی زمان اور مکان اور جو کہ اس مخلوق پر مرتب ہوگا یعنی ثواب اور عقاب۔

تشریح

یعنی بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ تقدیر الہی کے مطابق کرتا ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ تقدیر کیا چیز ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم الہی میں مخلوقات اور ان کی صفات اور ان کے متعلقات کی جو حد بندی ہے اسی کا نام تقدیر ہے یعنی علم الہی میں ہے کہ فلاں شخص فلاں زمانہ میں فلاں جگہ پیدا ہو کر وہ خوبی و کمالات اور فلاں منافع حاصل کر کے مستحق ثواب ہو کر داخل جنت ہوگا اور فلاں اس کے برعکس ہوگا یہی تقدیر ہے۔

تنبہ: جو کام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے پہلے اسکو سمجھ لیتے ہیں، مکان اگر بناتے ہیں تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ مکان کی تعمیر نقشہ کے مطابق ظہور میں آئے۔ اسلئے ہزوری ہے کہ اس عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے ہی سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور اس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا کارخانہ برقرار ہوتا ہو اہل اسلام اسی وجود پنہانی کو تقدیر کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تقدیر سے بندہ کا اختیار سلب نہیں ہوتا اور یہی اختیار مدار تکلیف ہے تو یہ اعتراض بیجا ہوگا کہ جب اسکی تقدیر میں یوں ہی تھا تو کافر یا نافرمان ہونے کی وجہ سے وہ مجرم کیوں شمار ہوا؟ جواب ظاہر ہے کہ اس نے

جو کچھ کیا ہے اپنے اختیار سے کیا ہے اسی لئے مجرم اور مستحق سزا ہے۔

وَالْمَقْصُودُ تَعْمِيمُ ارَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَقُدْرَتُهَا لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْكُلَّ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ يَسْتَدْعِي الْقُدْرَةَ وَالْإِرَادَةَ لِعَدَمِ الْأَكْرَاهِ وَالْإِجْبَارِ۔

ترجمہ

اور مقصود اس سے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اس کی قدرت کی تعظیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ کل افعال اللہ کے پیدا کر نیکی وجہ سے ہیں اور یہ خلق مقضیٰ ہے قدرت اور ارادہ کو اکراہ اور اجبار نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ وہی بارادتہ و مشیتہ الخ سے کیا فرمانا چاہتے ہیں اس سے ان کا کیا مقصد ہے؟ تو فرمایا کہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے ارادہ کی تعظیم کو بیان کرنا ہے۔ کیونکہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے اندر ارادہ اور قدرت بھی ہے کیونکہ وہ فاعل مختار ہے اور اس پر زبردستی کرنا تو انہیں ہے جب بات یوں ہے تو وہ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لئے ارادہ اور قدرت کا ہونا ضروری ہے اور انھیں دونوں کے عموم کو ثابت کرنا مصنفؒ کا مقصد ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَيَكُونُ الْكَافِرُ مُجْبُورًا فِي كُفْرِهِ وَالْفَاسِقُ فِي فَسْقِهِ فَلَا يَصِحُّ تَكْلِيفُهُمَا بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا تو ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں جو معتزکہ کی طرف سے اہل حق پر وارد ہوتا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ ہے اور نیز یہ افعال قضا الہی اور تقدیر الہی کے ماتحت ہیں تو پھر کافر کفر پر اور فاسق فسق پر مجبور ہے کیونکہ اس کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتی تو یہ کافر رہنے پر اور فاسق رہنے پر مجبور ہے لہذا ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا تکلیف ملا یطابق ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسَهَا إِلَّا وَاسْعَهَا۔"

قُلْنَا إِنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهُمَا بِالْكَفْرِ وَالْفُسْقِ بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا جَبَرَ كَمَا أَنَّ عِلْمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفُسْقَ بِالْإِخْتِيَارِ وَلَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيفُ الْمَحَالِ۔

ترجمہ

تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر و فسق کا ارادہ کیا ہے تو جبر نہیں رہا جیسا کہ اس نے ان دونوں کے متعلق اختیار سے کفر و فسق کر کے کو جان لیا اور محال کا مکلف بنانا لازم نہ آیا۔

تشریح

شارح نے اعتراض مذکورہ کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے ان کے کفر و فسق کا تو ارادہ کیا ہے مگر ارادہ یہ کیا ہے کہ وہ کفر و فسق کو اپنے اختیار سے کریں گے تو جب اختیار برقرار ہے تو جبر کہا جائے جیسے اللہ کو معلوم ہے کہ یہ اپنے اختیار سے کفر و فسق کریں گے اور یہ جاننا منافی اختیار نہیں ہے۔ ایسے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہذا محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا۔

نتیجہ

:- اللہ تعالیٰ پوری کائنات کا بالا اختیارنا عل ہے اور جملہ افعال عباد کا خالق ہے خواہ ایمان ہو یا کفر مگر طاعت اس کی مشیت و ارادہ اور اس کی رضا و محبت اور قضا و قدر کے ماتحت ہے اور معصیت اس کی قضا و قدر اور مشیت و ارادہ کے ماتحت ہے مگر اس کی رضا و محبت کے ماتحت نہیں ہے۔

سوال

:- مشیت و ارادہ اور رضا و محبت اور قضا و قدر کے درمیان کیا فرق ہے؟
جواب :- ارادہ الہی کو ان واحکام دونوں میں ہوتا ہے، اور مشیت فقط کو ان میں ہوتی ہے نہ کہ احکام میں تو ارادہ مشیت سے عام ہوا (قد بر) اور وجودی کے ارادہ کا کمال رضا ہے اور محبت اسی ارادہ مذکورہ کا افراد ہے تو محبت کا وجود رضا کے وجود کو مستلزم ہے البتہ رضا کا وجود محبت کے وجود کو مستلزم نہیں ہے اور قضا و لوح محفوظ کے اندر تمام مخلوقات کا اجتماع وجود ہے اور مخلوقات کا اپنی شرائط کے وجود کے بعد موجودات خارجہ میں آنا قدر ہے۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ انكروا ارادة الله تعالى للشروس والقبائح حتى قالوا اننا اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعماء منهم ان ارادة القيم قيعة كخلقها و ايجادها ونحن نمنع ذلك بل القيم كسب القيم والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا اشنع جدا۔

ترجمہ

اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے کا شر و قبح کا، یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اس کے کفر اور معصیت کا، اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ قبیح ہے مثل قبیح کے خلق اور ايجاد کے اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح، قبیح کا کسب اور اس کے ساتھ متصف ہونا ہے تو معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال

اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جیسے معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں ہو سکتا اور نہ اللہ تعالیٰ کو زانی اور سارق وغیرہ کہنا پڑے گا جیسا کہ ماقبل میں یہ اعتراض اور اس کا جواب گذر چکا ہے ایسے ہی ان کا خیال یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر بری چیز کا ارادہ بھی نہیں کرتا اور نہ یہاں بھی برائی کے ساتھ اللہ کا اقصا لازم آئے گا اس لئے انھوں نے کہا کہ اللہ نے سب سے ایمان و طاعت کا ارادہ کیا ہے خواہ وہ مؤمن ہو یا کافر، مطیع ہو یا عاصی مگر وہ اپنے اختیار سے کفر یا معصیت کرتا ہے اس کفر و معصیت کے ساتھ نہ ظن الہی متعلق ہے اور نہ اس کا ارادہ۔ اب معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہو گا کہ دنیا میں مومنین کفار سے اور مطیعین فساق سے کم ہیں حالانکہ اللہ نے سب سے ایمان و طاعت کا ارادہ کیا ہے مگر بندوں سے اکثر افعال اس کے ارادہ کے خلاف ہو رہے ہیں۔ یعنی اللہ چاہتا کچھ، اور ہوتا کچھ ہے یہ تو کھلا ہوا عجز ہے جس کا اشد القباہج ہو نا ظاہر ہے۔ درحقیقت معتزلہ کو دھوکہ ہو گیا اور انھوں نے خلق کو مثل کسب کے سمجھا حالانکہ اصول یہ مقرر ہے کہ خلق ہر چیز کا حسن ہی حسن ہوتا ہے، خواہ خلق قبیح کا ہو یا حسن کا اور کسب حسن کا حسن ہوتا ہے اور قبیح کا کسب قبیح ہوتا ہے اور کسب وہ بندہ کا فعل ہے جیسے فعل کا وہ کسب کریگا ویسا ہی اثر اس پر مرتب ہو گا اور اللہ کا فعل خلق ہے جو ہر حال میں حسن ہی حسن ہے مگر معتزلہ اس نکتہ سے غافل رہے اور یہ خرافات کہنی شروع کیں جو بیان کی گئی ہیں۔ خلق کا حال بالکل ایسا ہے جیسے محار بہترین مکان تعمیر کرتا ہے اور اس کے اندر بیت الخلاء بھی تعمیر کرتا ہے بیت الخلاء کی تعمیر کیوجہ سے اس پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا اسی طرح خلق خداوندی پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح بداری جو کھیل دکھاتا ہے کبھی ہاتھ خالی دکھاتا ہے اور کبھی اس میں روپیہ اور لٹو یا برنی دکھاتا ہے اور کبھی گوبر اور لید دکھاتا ہے تو چونکہ اس کا مقصد اپنے فن کا کمال دکھانا ہے گوبر اور لید دکھانے کیوجہ سے اس پر طنز نہیں کیا جائیگا، اسی طرح خلق کا مقصد اپنی خالقیت کا کمال دکھانا ہے جو ہر حال میں حسن اور ناقابل اعتراض ہو گا

حکو عن عمرو بن عبید انہ قال ما الزمنی احد مثل ما الزمنی مجوسی کان معی فی السفینۃ فقلت لم لا تسلم فقال لان اللہ تعالیٰ لم یکرد اسلامی فاذا ازاد اسلامی اسلمت فقلت للمجوسی ان اللہ تعالیٰ یرید اسلامک ولكن الشیاطین لا یترونک فقال المجوسی فانا کون مع الشر یاک الا غلب۔

ترجمہ

عمرو ابن عبید سے منقول ہے انھوں نے کہا ہے کہ مجھ کو کسی نے ایسا الزام نہیں دیا جو ایک مجوسی نے دیا ہے مجھ میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا تو میں نے اس سے کہا تو اسلام کیوں نہیں لاتا، تو وہ بولا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا۔ جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں

مسلمان ہو جاؤں گا۔ تو میں نے اس مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین تجھ کو چھوڑتے نہیں ہیں، تو مجوسی بولا کہ میں شریک غالب کے ساتھ رہوں گا۔

تشریح

اس حکایت کا حاصل یہ ہے کہ عمر و ابن عبید نے اپنے عقیدے کے ماتحت کہا کہ اللہ نے تو تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن تو مسلمان اس لئے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا تیرے اوپر تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے، اس نے بطور طعن کے کہا کہ پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے اسلام کا ارادہ کیا اور شیاطین نے کفر کا اور اللہ تعالیٰ نوباً لکھ اپنے ارادہ میں عاجز رہا اور شیاطین غالب رہے تو پھر تو مجھے شیاطین ہی کے ساتھ رہنا چاہئے کیونکہ وہ غالب ہے تو اس حکایت سے یہ سبق ملا کہ معتزلی کو ایک مجوسی نے خاموش کر دیا اور بات حق بھی خاموش کرنے کی، چونکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ کفر کا فرسہ مراد کفر خداوندی نہیں ہے بلکہ مراد اسلام ہے اور اس میں جو قباحیت ہے وہ ظاہر ہے۔

تنبیہ۔ مجوسی نے انکے ساتھ مذاق و دلگی کی اور الزام دیا ہے ورنہ وہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے قائل نہیں ہیں۔
تنبیہ۔ عمر و ابن عبید قدما بر معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہے جو حسن بھری رحمۃ اللہ علیہ کا معاصر ہے اور زادیان حدیث میں سے ہے سلف نے اس سے روایت کی ہے کیونکہ یہ روایت کے باب میں صدوق اور ثقہ ہے۔ الاعلام للزکلی صبحہ ۱ پر اس کی ولادت سنہ ۱۴۴ھ لکھی ہے۔ تقریب التہذیب میں ہے "عمر بن عبید بن باب التیمی مولام ابو عثمان البھری المعتزلی المشہور کان داعیاً الی بدعۃ اہل جماعۃ مع انہ کان عابداً من الساجدۃ ثونی سنۃ ثلاث واربعم ومانۃ۔"

وحو ان القاضی عبد الجبار الہمدانی دخل علی صاحب ابن عباد وعندہ الاستاذ ابو اسحق الاسفرائینی فلما رأی الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ علی الفور سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء۔

ترجمہ

اور منقول ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور ان کے پاس استاذ ابو اسحق اسفرائینی تھے، تو جب قاضی نے استاذ کو دیکھا تو کہا سبحان انہ۔ تو استاذ نے فوراً کہا وہ ذات پاک ہے جس کی سلطنت میں اس کی مشیت کے سوا کچھ جاری نہیں ہوتا۔

تشریح

قاضی صاحب متوفی ۴۱۵ھ معتزلی ہیں اور صاحب ابن عباد ابو ہاشم معتزلی کے مربی ہیں، اور عضد الدولہ کے وزیر ہیں۔ اسی وزارت کی وجہ سے صاحب لقب پڑا ورنہ نام اسمعیل ہے،

اور یہی استاذ ابو اسحق اسفرائینی شیخ اہلسنت و اجماعت کا لقب ہے تو قاضی صاحباً معتزلی نے استاذ پر تعلق کرتے ہوئے کہا سبحان من تنزه عن الفحشاء یعنی اللہ تعالیٰ ہر قسم کے عیب اور برائی سے منزہ ہے

یعنی وہ خالق افعال عباد نہیں ہے ورنہ معتزلہ کے خیال میں قباح اور شرور کی جانب اس کا انتساب لازم آئے گا۔ اسانے فوراً منہ توڑ جواب دیا اور فرمایا سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء یعنی وہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے ایسا نہیں کہ کسی کے ایمان کا ارادہ کرے اور وہ کافر ہے۔ باقی تفصیلات گزری چکی ہیں۔ استاذ کا سن و فات ۱۸۷۷ء ہے۔

والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا
ایمان الکافر مراداً وکفره غیر مراداً۔

ترجمہ اور معتزلہ نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ حکم ارادہ کو، اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ تو اسفوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے۔
تشریح یعنی معتزلہ کو دھوکہ ہو گیا اور کہہ بیٹھے کہ جب اللہ نے کسی چیز کا حکم دیدیا تو وہی اسکی مراد ہے اور جس چیز سے منع کر دیا وہ اس کی مراد نہیں ہے لہذا اسفوں نے کہا کہ کافر کا ایمان تو مراد خداوندی ہے مگر اس کا کفر مراد خداوندی نہیں ہے مگر اس قول پر وہی اعتراض سابق وارد ہو گا کہ وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے۔ حالانکہ ارشاد ہے ”فَعَالٌ لِّمَآ يُرِيدُ“

وَنَحْنُ نَعْلَمُ اَنَّ الشَّيْءَ قَدْ لَا يَكُونُ مَرَادًا وَيُؤْمَرُ بِهِ، وَقَدْ يَكُونُ مَرَادًا وَيُنْهَى عَنْهُ لِحُكْمٍ وَ
مَصَالِحٍ يَعْبِطُ بِهَا عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى اَوْلَانَهُ لَا يَسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ۔

ترجمہ اور ہم جانتے ہیں کہ شئی کبھی مراد نہیں ہوتی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے، ان حکمتوں اور مصالح کے پیش نظر جن کو اللہ تعالیٰ کا علم محیط ہے یا اس لئے کہ وہ جو کچھ کرے اس کے بارے میں پوچھنا نہیں کی جاسکتی۔
تشریح یعنی معتزلہ کا یہ کہنا کہ جب امر ہو گا تو ارادہ بھی ہو گا اور جب نہی ہو گی تو ارادہ نہ ہو گا خلاف حقیقت ہے، بلکہ بات یہ ہے کہ بسا اوقات غیر مراد کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور مراد سے منع کر دیا جاتا ہے اور ایسا ان حکمتوں اور مصالح کے پیش نظر کیا جاتا ہے جنکو علم الہی محیط ہے، اگرچہ بعض جہم نے کہا ہے کہ اس کی حکمت بندوں کا ایمان اور ان کے ثواب و عقاب کے استحقاق کا اظہار ہے۔ مگر اسلم طریقہ یہی ہے کہ اس کو علم الہی پر محمول کر دیا جائے یہی اقرب الی الاحتیاط اور البعد عن القدرح ہے، یا پھر اس کا جواب یہ ہو گا کہ وہ مالک مطلق ہے جسے اپنی ملکیت پر ہر طرح کے تصرف کا حق ہے کسی کو

اس سے سوال کر نیکا کوئی حق نہیں اور نہ مالک مطلق کا کوئی فعل ظلم ہو سکتا ہے لہذا وہ حکم کرے اور ارادہ نہ کرے اور منع کرے اور اس کا ارادہ کرے اس میں کچھ قباحت نہیں ہے، بہر حال یہاں معتزلہ کو دھوکہ ہوا،

الایری ان السید اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده لا يامره بشيء ولا يريد منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وبآب التاويل مفتوح على الفريقين

ترجمہ

کیا یہ نہیں دیکھتا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے کہ حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرے تو اس کو کسی کام کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام ارادہ نہیں کرتا ہے اور جانبین سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح و جہر اول کی مزید توضیح کر رہے ہیں۔ یعنی مزید یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ امر اور مراد میں انفکاک ہو جاتا ہے جیسے بسا اوقات آقا اپنے غلام کو ایسی بات کا حکم دیتا ہے کہ جس کو چاہتا نہیں ہے یعنی آقا حکم کے ساتھ ساتھ چاہتا ہے کہ غلام اس کام کو نہ کرے تاکہ حاضرین پر اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

ایسے ہی خداوند قدوس کبھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا یعنی حکم اور مراد میں انفکاک ہوتا ہے ان مصالح اور حکم کی وجہ سے جنگو علم الہی محیط ہے، محمود کا واقعہ جس میں ایاز اور دیگر خدام کو پیالہ توڑنے کا حکم کیا تھا اس انفکاک کو اچھی طرح واضح کرتا ہے۔

آگے شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ دونوں نے آیات قرآنیہ سے تمسک کیا ہے، اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے، صاحب نبراس نے اس جگہ تفصیل سے کلام کیا ہے۔

وللعباد افعالاً اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية ان لا فعل للعبد اصلاً وان حرکاته بمنزلة حرکات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لاننا نفرق بالضرورة بين حركة البشر وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثانية۔

ترجمہ

اور بندوں کے افعال اختیاریہ ہیں جن پر وہ ثواب دیئے جائیں گے اگر طاعت ہوں، اور سزا دیئے جائیں گے اگر معصیت ہوں ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے گمان کیا ہے کہ

بندہ کا کوئی فعل نہیں ہے اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کے درجہ میں ہیں نہ ان پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد و اختیار اور یہ باطل ہے اسلئے کہ ہم بداهتہً فرق کرتے ہیں پکڑنے کی حرکت اور رعشہ کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت بندہ کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔

تشریح

اسلام کے اندر مختلف فرقے پیدا ہوئے معتزلہ نے بندہ کو خالق کہہ دیا جیسا کہ ابھی اس کی بحث گذری ہے اور جبر یہ نے انسان کو مجبور محض قرار دیا ہے کہ وہ نہ کچھ کام کر سکتا ہے نہ اس کے اندر کوئی اختیار ہے اور نہ قصد و ارادہ بلکہ جمادات کی طرح وہ بالکل بے اختیار ہے اور جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ اللہ کرتا ہے، بندہ کی قدرت و کسب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا اور مذکورہ دونوں مذہب باطل ہیں۔ اول میں خدا کی صفت خالقیت میں شرک ہے (کمالاً بخفی) اور قول ثانی میں شریعت کا بطلان ہے (کمالاً بخفی)۔ اہل سنت و الجماعت نے فرمایا کہ بندہ نہ قادر مطلق ہے کہ اسکو خالق کہہ دیا جائے اور نہ مجبور محض ہے کہ اسکو عاجز و محض کہہ کر اس سے افعال کی نفی کر دی جائے، توجب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ مختار ہے تو اسکو مکلف بنانا درست ہو گیا اور پھر افعال حسنہ پر اس کو ثواب ملنا اور افعال سیئہ اور تہیہ پر اس کو سزا ملنا درست ہو گیا۔ مصنف اس سبق میں اہلسنت کا مذہب بیان فرماتے ہیں اور شارح نے فریق مخالف کی تردید میں بسط سے کام لیا ہے۔ شارح کی مذکورہ تقریر کا باحصل یہ ہے کہ بندہ کے اختیار کی نفی کرنا بداهت کے خلاف ہے۔ باقی عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

تنبیہ:۔ طرفین (وجود فعل اور عدم فعل) میں سے ایک کو بلا تاثر کے ترجیح دینا بندہ کا فعل ہے اور اس میں تاثر اللہ کا فعل ہے پھر ترجیح کو کسب، اور تاثر کو خلق کہتے ہیں۔

تنبیہ:۔ شرح عقائد کے متداول نسخوں میں عبارت ایسے ہے فعل ان الا ولی باختیارہ دون الثانی اور حاشیۃ الکسلی والے نسخہ میں عبارت ایسے ہے ان الاول باختیارہ دون الثانی۔

ولانہ لو لم یکن للعبد فعل اصلاً لما صحت تکلیفہ ولا یترتب استحقاق الثواب والعقاب علی افعالہ ولا اسناد افعال التی تقتضی سابقۃ القصد والاخیار الیہ علی سبیل الحقیقۃ مثل صلی وکتب وصہام بخلاف مثل طال الغلام واسود لونہ

ترجمہ

اور اسلئے کہ اگر بندہ کیلئے بالکل کوئی فعل نہ ہو تو اسکو مکلف بنانا اور اس کے افعال پر ثواب و عقاب کا ترتب صحیح نہ ہو گا اور بندہ کی طرف بطور حقیقت ان افعال کی اسناد صحیح نہ ہو گی جو قصد و اختیار کے مقدم ہونیکا تقاضہ کرتے ہیں جیسے صلی اور کتب اور نہام بخلاف طال الغلام اور اسود لونہ کے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ بندہ فریقین کے نزدیک احکام شرعیہ کا مکلف ہے لہذا اگر بندہ مجبور محض ہوتا تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ تکلیف العاجز محال اصول مسلم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ مجبور محض نہیں ہے، نیز جزاء و سزا کا تعلق افعال اختیار سے ہے نہ کہ اضطرار سے اور فریقین کے نزدیک بندے کے افعال پر ثواب اور عقاب جزاء اور سزا کا ترتیب ہو گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس کے افعال اختیاری ہیں۔ کلام کے اندر بسا اوقات مسند کی اسناد مسند الیہ کی جانب کبھی حقیقی اور کبھی مجازی ہوتی ہے اسی طرح جملہ فعلیں کبھی فعل کی اسناد فاعل کی جانب حقیقی ہوتی ہے اور کبھی مجاز عقلی کے طریقہ پر ہوتی ہے۔

(جس کا تفصیلی بیان مختصر اور مطول وغیرہ میں موجود ہے) جب فعل کا فاعل ایسا ہو کہ ظاہر حال متکلم میں اس کی وجہ سے فعل کا ظہور ہو رہا ہے تو یہ اسناد حقیقی ہوتی ہے جیسے ضرب زید ورنہ مجازی ہوگی جیسے بنی الامیر المدینہ کہ یہ اسناد مجازی ہے۔ کیونکہ امیر نے شہر تعمیر نہیں کیا بلکہ حکم دیکر تعمیر شہر کا سبب بنا کر جب اصول ہے کہ اسناد کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی مجازی اور پھر اسناد حقیقی کے اندر کبھی افعال دو قسم کے ہوتے ہیں، پہلی قسم یہ ہے کہ ان الفاظ کے ظہور میں فاعل کے قصد و اختیار کا دخل ہو اور دوسری وہ ہے جس میں فاعل کے قصد و اختیار کا دخل نہ ہو۔ اول کی مثال ہے ضرب زید، دخل زید، صلی زید، کتب زید، صام زید۔ ان امثلہ کے اندر اگر زید کے اندر قصد و ارادہ و اختیار نہ ہوتا تو کیسے مارتا اور کیسے داخل ہوتا اور نماز روزہ کیسے کرتا۔ اور ثانی کی مثال جیسے طال زید، اسود لون زید، وغیرہ کو لمبا ہونے اور کالا ہونے میں زید کے اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل ذہن نشین ہو گئی ہے تو اب سمجھئے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جہاں افعال کی اسناد حقیقی ہو اور وہ افعال قسم اول سے تعلق رکھتے ہوں تو اہل زبان کا اسناد حقیقی پر اتفاق اس بات کو بتا رہا ہے کہ ان افعال میں بندے کے اختیار کا دخل ہے جس سے معلوم ہوا کہ بندہ کے افعال اختیار پر ہیں وہ مجبور محض نہیں ہے ورنہ اہل زبان کا یہ اتفاق غلط ثابت ہو گا۔ لہذا مذکورہ دلائل سے معلوم ہوا کہ جبر یہ کا خیال خام ہے۔

تنبیہ :- آپ نے صام زید اور کتب زید میں جو اسناد کو حقیقی کہا ہے وہ تو درست ہے مگر طال الغلام اور اسود لون میں اسناد حقیقی کیسے ہے جبکہ اس فاعل سے فعل کا صدور نہیں ہے؟ اس اعتراض کا جواب مختصر المعانی میں دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فاعل ایسا ہونا چاہئے کہ جس میں بلا تکلف و تاویل مسند الیہ بننے کی صلاحیت ہو لہذا ضرب زید بقول بعض اور بنی الامیر المدینہ میں یہ صورت نہیں ہے بلکہ ان کو مسند الیہ بنانے کیلئے کچھ تکلف و تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

وَالنُّصُورُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِذُ لَكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِلَى غَيْرِ ذَٰلِكَ۔

ترجمہ

اور نصوص قطعیہ اس کی (انسان کے مجبور ہونے کی) نفی کرتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: جزاء بما کانوا یعملون، اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر، اور اس کے علاوہ دیگر نصوص۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جبر یہ بے انسان کو مجبور محض کہا حالانکہ نصوص قطعیہ سے اس کی نفی ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جزاء الخ یعنی یہ بدلہ ان کے کارناموں کا جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن پر جزا و سزا کا ترتیب ہوتا ہے اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: فمن شاء... جس کا دل چاہے ایمان لائے اور جس کا دل چاہے کفر کرے۔ اس سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے افعال اختیاری ہیں اس لئے ان کے ساتھ مشیت کا تعلق ہوا۔

فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى واداته الجبر لازم قطعاً لانهم امان يتعلقا بوجود الفعل فيجب اوجده مع فيمتنع ولا اختيار مع الوجود والامتناع۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کی تعمیم کے بعد جبر لازم ہے یقیناً اس لئے کہ یہ دونوں (علم و ارادہ) یا فعل کے وجود کے ساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہو جائے گا، یا اس کے عدم کے ساتھ تو فعل ممتنع ہو جائیگا۔ حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ جبر لازم ہے۔

تشریح

جبر یہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جبکہ اللہ کے علم و ارادہ میں تعین ہے یعنی پوری کائنات اور جو کچھ اس میں ہے سب کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہے تو بندوں کے افعال کے ساتھ بھی علم و ارادہ الہی کا تعلق ہوگا، اب یہ تعلق دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہوگا، یا تو وجود فعل کے ساتھ ہوگا یا عدم کے ساتھ یعنی یا تو تعلق اس طرح ہوگا کہ یہ کام ہوگا یا اس طرح ہوگا کہ یہ کام نہ ہوگا، اول صورت کو وجود فعل سے اور ثانی کو عدم فعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ پہلی صورت میں یہ فعل واجب ہو گیا۔ کیونکہ جب علم الہی میں یوں ہے کہ یہ ہوگا تو اب اس کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی لہذا اس کا ہونا ضروری ہو گیا اور جس کا ہونا ضروری ہوا اسکو واجب کہتے ہیں اور اگر اس کے علم و ارادہ میں یوں ہے کہ یہ کام نہیں ہوگا تو بھی اس کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی لہذا وہ کام اب ہو نہیں سکتا اور جو نہ ہو سکے وہ ممتنع ہے اور دوسری طرف اصول یہ مقرر ہے کہ قدرت و اختیار ممکن میں کام کرتی ہے واجب اور ممتنع میں نہیں یعنی واجب اور ممتنع کو کر دینا تحت قدرت داخل نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ بندہ مجبور محض ہو گیا اور یہی ہمارا (جبر یہ) کا مذہب ہے۔

قلنا یَعْلَمُ ویُرید ان العبد یفعلہ او یترکہ با اختیار فلا اشکال

ترجمہ

اور ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ کرتا ہے کہ بندہ اسکو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہیں ہے۔

تشریح

یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو جانتا اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے مگر اس سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہو جاتا اس لئے کہ علم و ارادہ کا تعلق اس کے ساتھ اسی طریقہ پر ہے کہ بندہ اپنے ہی اختیار سے اسکو کرے گا یا چھوڑے گا۔

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا في الاختيار قلنا انه ممنوع فان الوجوب بالا اختيار محقق للاختيار لا مناف لكـ

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہو جائیگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات غیر مسلم ہے اس لئے کہ اختیار کے ساتھ وجوب اختیار کو ثابت کرنا والا

تشریح

یہ وہی سابق اشکال و جواب ہے انداز بدلا ہوا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تقریر سابق کے مطابق بندہ کا فعل یا تو واجب ہو جاتا ہے یا ممتنع اور دونوں کے ساتھ اختیار کا تعلق نہیں ہوتا۔ معلوم ہو کہ بندہ کا اختیار ختم ہو گیا اور وہ مجبور محض ہو گیا۔ اس کا جواب دیا کہ ہم نے آپ کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے وجوب مان لیا۔ مگر وجوب اختیار مجدد کے ساتھ ساتھ ہے یعنی یہ فعل جزو رہوگا اور بندہ اپنے ہی اختیار سے اس کو کرے گا اسی کو وجوب بالا اختیار سے تعبیر کیا گیا ہے، لہذا معلوم ہو کہ ایسا وجوب اختیار کی نفی نہیں کرتا بلکہ اختیار کو اور مضبوط کرتا ہے۔ اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ وجوب بالا اختیار اختیار کو ثابت کرتا ہے، اسکے منافی نہیں ہے۔

وايضاً منقوض بأفعال الباری تعالیٰ **ترجمہ**

اور نیز یہ اعتراض باری تعالیٰ کے افعال ٹوٹ جاتا ہے

تشریح

یعنی علم الہی اور ارادہ الہی جس طرح بندوں کے افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں ایسے ہی افعال باری کے ساتھ بھی تعلق رکھتے ہیں یعنی اس کے افعال کے ساتھ اس کے علم کا بھی تعلق ہے اور اس کے ارادہ کا بھی۔ لہذا آپ کے قول کے مطابق اس کے افعال کو بھی واجب کہو یا ممتنع کہو کیوں کہ باجماع اہل اسلام وہ فاعل مختار ہے فقال لما یُرید ان الله یرزق من یشاء بغیر حساب، لہذا معلوم ہو کہ علم و ارادہ کا فعل کے ساتھ تعلق اگر واقعی وجوب امتناع کو ثابت کرتا تو افعال باری میں بھی کرتا اور جب یہاں

وجوب امتناع کو ثابت نہیں کیا تو افعال عباد کے اندر بھی وجوب اور امتناع کو ثابت نہیں کرے گا لہذا بندہ کا اختیار بدستور برقرار ہے۔ جبریہ کا بندہ کو اس بنا پر مجبور کہنا باطل ثابت ہو گیا۔

فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالا اختياراً لا كوناً، موحداً لا فعالاً بالمقصد والارادة
وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وایجادها ومعلوم ان المقدر الواحد
لا يبدخل تحت قدرتين مستقلتين

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندے کے فاعل بالا اختیار ہونیکے کوئی معنی نہیں مگر اس کا قصد و ارادہ سے اپنے افعال کا موجد ہونا حالانکہ ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ خلق افعال اور ایجاد افعال کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ مستقل ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدر واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

تشریح

جبریہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اے فرقہ اہل حق آپ لوگ بھی عجیب ہیں ایک طرف تو آپ یہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل بالا اختیار ہے جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ بندہ اپنے قصد و ارادہ سے اپنے افعال کی ایجاد کرتا ہے اور دوسری طرف آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ بندوں کے افعال کا خالق اور موجد اللہ ہے، اور ان دونوں باتوں میں کھلا ہوا تعارض ہے، آپ کی دوسری بات کو مانیں تو بندے نے پھر کیا کیا؟ اور اول کو اگر مانیں تو اللہ تعالیٰ نے کیا کیا؟ اے اہل حق شاید آپ یوں کہیں گے کہ دونوں نے مل کر کیا ہے تو یہ اور بھی غضب ہو گا، کیونکہ جب اللہ کی قدرت اس کے خلق میں کافی تھی تو قدرت عبد کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر بندہ خود فاعل مختار ہے تو قدرت باری کی پھر کیا ضرورت؟ نیز یہ اصول بھی مسلم ہے کہ مقدر واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا اور آپ کی بات سے یہاں یہ ہی خرابی لازم آ رہی ہے کہ مقدر واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہے جب یہ تمام صورتیں باطل ٹھہریں تو ہمارا مذہب ثابت ہو گیا کہ بندہ مجبور محض ہے اور کرنے والا اللہ ہے۔ اب یہ اعتراض نہ ہو گا۔

جبریہ کا اعتراض ختم ہو گیا اب شارح آگے اس کا جواب دینگے، شارح کا جواب لمبا ہو گا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ تعارض نہیں ہے فعل واحد مقدر عبد بطریق ترجیح ہے اور مقدر اللہ بطریق تاثیر ہے جسکو میں عربی میں یوں کہہ دیتا ہوں بین الترجیح والتاثیر فرق سبذیحی فامند فمنا قبل اور شارح کا جواب سنئے!

فلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان المخلوق

هو الله تعالى وبالضیوة ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال لحركة
البشر دون البعض لحركة الارادة اشراحتنا في التفصیل عن هذا المضيق الى القول
بان الله خالق العبد كاسب

ترجمہ

ہم کہیں گے اس کلام کی قوت و سنجیدگی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت
ہو چکی کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور بالبداہتہ یہ بات ثابت ہو چکی کہ بندہ کی قوت و ارادہ
کا بعض افعال میں دخل ہے جیسے پکڑنے کی حرکت نہ کہ بعض میں جیسے رعشہ کی حرکت تو ہم محتاج ہوتے اس
تنگی سے چٹکارا پاتے ہیں اس بات کے قائل ہونے کی جانب کہ اللہ خالق اور بندہ کا سب ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اسے جبریہ تمہارا یہ اعتراض بہت مضبوط ہے اور اس میں سنجیدگی ہے
مگر ذرا توجہ کے ساتھ ایک بات سن لیجئے و لا ائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق صرف
اللہ ہے بندہ نہیں ہے اور بداہتہ عقل سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ افعال اختیار یہ میں بندہ کی قدرت
اور اس کے ارادہ کا بھی دخل ہے۔ لہذا اب ہمارے سامنے مجبوری آگئی اور ہمیں یہ کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے
اور بندہ کا سب ہے اس تقریر سے مذکورہ اعتراض ختم ہو گیا کیونکہ خلق وہ تاثیر ہے اور کسب ترجیح ہے اور فقیر
ما قبل میں عرض کر چکا ہے بن السرجیح والتاثر فرق بدیہی۔ ما قبل کے اعتراض کا جواب تو ہو گیا مگر
شارح کو ابھی اطمینان نہیں ہوا اسلئے اس جواب کی مزید توجیح آپ کے سامنے پیش فرما رہے ہیں کہتے ہیں

و تحقیقاً ان صرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب و ايجاد الله تعالى الفعل
عقوب ذلك خلق و المقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بمجتبين مختلفين
فالفعل مقدور الله تعالى بمجته الایجاد و مقدور العبد بمجته الكسب وهذا
القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على انزيد من ذلك في تلخيص العبارة
المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى و ايجادا مع ما للعبد فيه من القدرة
والاختيار

ترجمہ

اور تحقیق اسکی یہ ہے کہ بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو فعل کی جانب صرف کرنا کسب اور اس کے
بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کا ایجاد کر دینا خلق ہے اور مقدور واحد و قدر توں کے تحت
داخل ہے لیکن دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے بس فعل مقدور اللہ ہے ایجاد کی جہت سے اور بندہ کا مقدور
ہے کسب کی جہت سے اور معنی میں سے یہ مقدار یقینی ہے اگرچہ ہم قادر نہیں ہیں اس سے زیادہ پر اس عبارت
کی تلخیص میں جو ظاہر کرنے والی ہے فعل عباد کے ہونے کی تحقیق کو اللہ کے خلق اور اسکی ایجاد سے باوجود اس کے

کہ اس میں بندہ کی قدرت و اختیار ہو۔

تشریح

یہاں سے شارح جواب کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ کو خالق اور بندہ کے کاسب ہونے کی تحقیق کہ بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو فعل پر صرف کرنا کسب کہلاتا ہے اور اس کے بعد بغیر تاخر زمانی کے بلکہ تاخر زمانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ اس فعل کی ایجاد کر دیتا ہے اور اس ایجاد کا نام خلق ہے لہذا مقدور العبد الخ (بندہ کا فعل) دو قدرتوں کے تحت داخل تو ہوا مگر دونوں قدرتیں ایک درجہ کی نہیں بلکہ جہت خلق اور جہت کسب کا فرق ہے۔ بالفاظ دیگر ترجیح و تاثیر کا فرق ہے لہذا فقدان شرائط کی وجہ سے تناقض نہیں پایا گیا۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں: "وہذا القدر من المعنی ہنردی" یعنی ہم نے جو اللہ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہا ہے اس اجتماع تقيض سے بچنے کیلئے اور مطلوب معنی کو ثابت کرنے کیلئے اس کا قائل ہو جانا ایک امر یقینی ہے ورنہ یا تو بندہ کی قدرت و اختیار کو مہل مان کر اس کو مجبور محض ماننا ہو گا جس سے اجمال شریعت لازم آئے گا اور قدرت باری اور خلق باری کی اگر نفی کر کے بندہ کو خالق افعال کہا جائے تو نفوس طبعہ کی مخالفت کے ساتھ ساتھ اللہ کی صفت خالقیت میں شرک لازم آتا ہے۔

شارح کا مذکورہ جواب بہت مضبوط اور ٹھوس ہے مگر اپنی عادت کے خلاف پھر بھی فرماتے ہیں کہ جواب تو ہم نے دیدیا مگر مذکورہ تفصیل و تقلید سے بڑھ کر اور زیادہ اس مسئلہ کو متعمق کرنا ہمارے بس کی بات نہیں یعنی یہ واقعی عجیب سی بات ہے کہ بندہ کے قصور و اختیار کے دخل کے ساتھ ساتھ بندہ کے فعل کا خالق اللہ تعالیٰ ہو۔ نتیجہ یہ ہے کہ بعض مہوفیہ نے کہا ہے کہ اس کی تحقیق کمال انکشاف کے ساتھ اگرچہ یہاں منکشف نہیں مگر قیامت کے دن اس کا انکشاف ہو گا جیسے رویت باری کے مسئلہ میں کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب رخصیت باللہ ربنا و لا سلام دینا و بمحمد نبینا۔

وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهَا عِبَارَاتٌ مِثْلُ أَنَّ الْكَسْبَ وَاقِعٌ بِالْأَلَةِ وَالْخَلْقُ لَا بِالْأَلَةِ وَالْكَسْبُ مَقْدُورٌ وَقَدْ مَحَلٌ قَدَرْتَهُ وَالْخَلْقُ لَا فَوْضَ مَحَلٌ قَدَرْتَهُ وَالْكَسْبُ لَا يَصِحُّ الْفَرَادِ الْقَادِرِينَ وَالْخَلْقُ يَصِحُّ.

ترجمہ

اور ان کیلئے (متکلمین کیلئے) ان دونوں (خلق و کسب) کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں مختلف عبارات ہیں جیسے یہ کہ کسب کا وقوع آلہ کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق کا بغیر آلہ کے اور کسب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق قادر کی قدرت کے محل میں نہیں ہے اور کسب صحیح نہیں ہے اس کے ساتھ قادر کا انفراد اور خلق (کے اندر) صحیح ہے (قادر کا انفراد)۔

تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ کسب اور خلق کے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں جو بعض

متکلمین سے منقول ہے، صاحبِ نبراس فرماتے ہیں کہ شارح کا انداز گفت گو یہ بتا رہا ہے کہ یہ تفصیل اشکال سابق کو دور کر نیکی لئے کافی نہیں ہے۔ حاشیہ رمضان آفندی میں ولہم کے تحت لکھا ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کہ یوں تقرر کی جاتی ہے کہ فعل واحد ایجاد کی جہت سے مقدور اللہ ہے، کسب کی جہت سے مقدور العبد ہے تو شارح نے ”ولہم فی الفرق الخ“ سے اس کا جواب دیا ہے۔ شارح نے یہاں عبارتیں نقل فرمائی ہیں اس سے پہلے ایک فرق ہم عرض کرتے ہیں۔ خلق نام ہے ایجاد فعل کا اور کسب نام ہے انصاف کا۔ یہی وجہ ہے کہ خدا جس فعل کا خلق کرتا ہے اس سے متصف نہیں ہوتا، اور بندہ جب کسی فعل کا کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہوتا ہے۔ لہذا خدا کو سارق، زانی، اسود اور اسفی وغیرہ کہنا جائز نہیں ہے اور بندہ مصلی، مؤمن و کافر اور سارق و زانی کہلاتا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب شارح کا ذکر فرمودہ پہلا فرق ملاحظہ فرمائیے !

جو کام کسی آلہ ظاہری اور باطنی سے واقع ہو وہ کسب کا اور جو بغیر آلہ کے ہو وہ خلق ہے۔ لہذا بندہ جو کچھ بھی کرتا ہے یا تو اعضاء ظاہری سے کرے گا، یعنی دیکھے گا یا چلے گا یا پکڑے گا اور سونکھے گا یا اعضاء باطنی سے کرے گا، جیسے سوچنا، سمجھنا، ایمان لانا وغیرہ تو یہ افعال بندہ کے لئے آلہ کے محتاج ہیں اس لئے کسب ہیں اور اللہ تعالیٰ کسی آلہ کا محتاج نہیں سب آلات اس کے محتاج ہیں اس لئے جب وہ کسی فعل کی ایجاد کرتا ہے بغیر آلات کے کرتا ہے اس لئے اس کا فعل کسب ہے یہ پہلا فرق ہے جو شارح نے بیان کیا ہے۔ دوسرے فرق کو سمجھنے سے پہلے ہمارا ذکر کیا ہوا فرق ذہن نشین رکھئے اور دیکھئے بندہ جب قتل کرتا ہے تو اس کا بدن اس سے اور اس کی ذات اس سے متصف ہوتی ہے، اس نے حرکت کا کسب کیا تو اس کو قائم اور قاعد کہا گیا، اور خدا نے ضرب کا خلق کیا تو اسکو ضارب نہیں کہا گیا اور قیام و قعود کے خلق کی وجہ سے قائم اور قاعد نہیں کہا گیا، تو جب یہ معلوم ہو گیا کہ زید کھڑا ہوا تو اس کی جانب سے قیام کا کسب ہوا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے قیام کا خلق ہوا مگر قیام زید کے ساتھ قائم ہے اور زید ہی کی ذات صفت قیام سے متصف ہوگی ذات خالق نہ قیام سے متصف ہوگی اور نہ اس کی ذات کے ساتھ صفت قیام قائم ہوگی، بالفاظِ دیگر منظر کسب ذات کا سب ہے اور منظر خلق ذات خالق نہیں بلکہ مخلوق ہی منظر خلق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب شارح کی عبارت دیکھئے !

وَالْكَسْبُ مَقْدُورٌ وَرَاقِعٌ فِي مَحَلِّ قَدَرٍ تَدْبَرُ - یعنی کسب ایسا مقدور ہے جس کا محل وقوع و ظہور ذات کا سب ہو کیونکہ ذات کا سب ہی کا سب کی قدرت کا محل ہے، کیونکہ کا سب ہی اس کسب سے متصف ہوتا ہے وَالْخَلْقُ مَقْدُورٌ وَلَا فِي مَحَلِّ قَدَرٍ تَدْبَرُ - الخ اور خلق ایسا مقدور ہے جو قادر کی قدرت کے محل میں نہ ہو کیونکہ اس کا محل ظہور ذات قادر کا غیر ہے۔ چونکہ مصدر کبھی اسم فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے لہذا یہاں بھی کسب اور خلق کو جو دونوں مصدر ہیں اسم مفعول کے معنی میں لینے کی گنجائش

ہے اب مطلب ہو گا کہ کسب اور مخلوق کے درمیان یہ فرق ہے کہ مکسب کا محل ظہور ذات کا سبب، اور مخلوق کا محل ظہور ذات قادر نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے۔

اس فرق کو صافات الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک تو ہے کسب مقدور اور اس کی تحصیل اور مقدور سے متأثر ہونا اور غیر کے اثر سے منفعل ہونا اور ایک ہے غیر کو متأثر کر دینا اور غیر کو متأثر کر دینا۔

اول صورت کو کسب اور ثانی کو خلق کہتے ہیں۔ شاید اب دوسرا فرق واضح ہو گیا ہو گا کیونکہ یہ فرق کچھ عجیب سی عبارات لاکر بیان کیا گیا ہے اسلئے کچھ سب سے کام لیا گیا ہے۔

شارح کا بیان فرمودہ تیسرا فرق یہ ہے کہ کسب میں کاسب بغیر خلق اور ارادۃ الہی کے اس کام کو انجام نہیں دے سکتا اور خداوند قدوس اپنے افعال میں خود مختار ہے جن کے معرض ظہور میں لائیکے لئے اسکی مشیت کافی ہے بندہ کا کوئی دخل اس میں نہیں ہے خلق و کسب کے درمیان بیان فرمودہ تینوں فرق تمام ہو گئے۔

فان قيل فقد اثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشريعة قلنا الشريعة ان يجتمع اثنان على شئ ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشر كاء القرية والمحلة ولما اذا جعل العبد خالقاً لافعاله والصفائح خالقاً لاسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفين كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهته ثبوت التصرف وفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهته الخلق والعبد بجهته الكسب۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تم نے جو معتزلہ کی طرف منسوب کیا ہے اسکو خود ثابت کر دیا یعنی شرکت کا اثبات تو ہم کہیں گے کہ شرکت یہ ہے کہ دو افراد کسی ایک شے پر جمع ہو جائیں اور متفرد

ہو جائیں ہر ایک ان دونوں میں سے اس حصہ کے ساتھ جو اس کے لئے دوسرے کے بغیر ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکار ہوتے ہیں اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق شمار کیا جائے اور صانع کو تمام اعراض

واجسام کا بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک شے کی اضافت دو مختلف جہتوں کے سبب دو چیزوں کی جانب کر دی جائے جیسے زمین تخلیق کی جہت سے اللہ کی ملک ہے اور تصرف کے ثابت ہونیکے اعتبار سے بندوں

کی اور جیسے بندہ کا فعل خلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اور کسب کے اعتبار سے بندہ کی طرف

تشریح

جبریہ کی جانب سے پھر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے بندہ کو کاسب مان کر اسکو خدا کے ساتھ شریک کر دیا کیونکہ بندہ کا فعل آپ کے قول کے مطابق خدا اور بندہ دونوں

کا مقدور ہے اور یہ شرک ہے، ایسی ہی الجھن سے بچنے کیلئے معتزلہ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہا تھا مگر آپ نے انکی تردید کی اور یہ کہہ دیا کہ یہ شرک ہے اسلئے کہ یہ خداوند قدوس کی صفت خالقیت میں اثبات

شرکت ہے لیکن جو الزام آپ نے معزز کو دیا تھا اسکی زد میں آپ خود آگئے ہیں۔ شعہ
صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں خوب پردہ ہے کہ چلن سے لگے بیٹھے ہیں
شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ جناب من! پہلے شرکت کی حقیقت سمجھ لیجئے اور پھر اعتراض کیجئے
شرکت کی حقیقت یہ ہے کہ دو افراد شئی واحد پر اس طرح مجتمع ہو جائیں کہ اس میں سے ہر ایک اپنا حصہ لیکر
جدا ہو جاتے، جیسے اگر کسی بستی میں دو زمیندار ہوں تو ان کا یہی حال ہوگا کہ اس نے اپنا حصہ لے لیا اور اس
نے اپنا لے لیا اور شرکار محلہ میں بھی یہی حال ہوتا ہے اور مسئلہ مجبوت عنہا میں یہ کیفیت نہیں ہے، یہاں شئی واحد
پر اجتماع ہے ہی نہیں۔ ترجیح اور تاثیر کا مسئلہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے نیز اثبات شرکت ایسے ہوگا کہ
بندہ کو اپنے افعال کا خالق اور خداوند قدوس کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق مانا جائے جیسا کہ معزز کا مسلک
ہے۔ اور دیگر دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے شئی واحد کی اضافت دو چیزوں کی جانب کر دی جاتے تو اس کا نام
اثبات شرک نہیں ہے جیسے زمین اللہ کی بھی ملوک ہے اور بندہ کی بھی مگر جہتوں کا فرق ہے۔ اللہ کی ملک
اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کا خالق ہے، اور بندہ کی ملکیت ہے اس اعتبار سے کہ بندہ کو حق تصرف حاصل
ہے۔ جب یہ ساری تقریریں ذہن نشین ہو گئی تو معلوم ہو گیا ہوگا کہ بندہ من و وجہ قادر اور من و وجہ عاجز ہے
تو اس کی قدرت کو کسے تعبیر کیا گیا اور اللہ کی قدرت کا ملہ کو خلق سے۔
خلاصہ کلام یہ ہے کہ شئی کی اضافت دو افراد کی جانب مستلزم شرکت نہیں کہ جبر یہ کہ ہم پر اعتراض کا حق
حاصل ہو۔

فان قيل كيف كان كسب القبيح قبيحاً سافهاً موجباً لاستحقاق الذم بخلاف خلقه
قلنا لا بد قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع علياً
فجز منا بانا ما نستقيح من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام
النجسة الصنارة المؤلمة بخلاف الكاسب فان قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح
فجعلنا كسبه للقبیح مع ورود النهي عنه قبيحاً سافهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کسب قبیح قبیح و ذمہ استحقاق مذمت کا باعث کیسے ہوگا بخلاف
خلق قبیح کے تو ہم جواب دیں گے اس لئے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق حکیم ہے جو
کسی چیز کو پیدا نہ کرے گا مگر اس کا اچھا انجام ہوگا اگرچہ ہم اس کے اوپر مطلع نہ ہو سکیں تو ہم نے اس
بات کا یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان کے اندر کچھ حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسا کہ ان اجسام
نجسہ کے پیدا کرنے میں جو مضر ہیں تکلیف دینے والے ہیں بخلاف کاسب کے اس لئے کہ وہ کبھی اچھا
کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کے برائی کے کسب کو اس کام کی ممانعت کے وارد ہونے

کے باوجود قبیح جہالت استحقاقِ مذمت و سزا کا باعث قرار دیا ہے۔

تشریح

یہاں معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ خالق، اور بندہ کاسبب اور فعل عدد دونوں کی قدر توں کے تحت داخل ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ خلق قبیح کو

حسن اور کسب قبیح کو قبیح کہا گیا ہے؟

جواب :- دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم جو کام کرے گا اس میں بہتری اور خوبی ہوگی، اگرچہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کو وجہ سے اس حسن کا ادراک نہ کر سکیں جیسے اجسامِ خبیثہ جو مضرت رسا اور تکلیف دینے والے ہیں ان کے پیدا کرنے میں بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسے پتھرو کی راکھ گردہ اور مثلث کی پتھری کو نکال دیتی ہے اور بعض امراض کے اندر زیر کام دیتا ہے۔ کتب طب میں اس کی تفصیل ہے اور بندہ کے اندر ایسی حکمت و دانائی ہے لہذا ہم نے یقین کر لیا کہ خداوند عالم جو کرے گا وہ حسن ہی حسن ہوگا اور بندہ اگر اچھا کام کرے گا تو اس کو حسن، اور برکام کرے گا تو اس کو قبیح کہا جائیگا اور اس کے اوپر وہ مستحقِ مذمت اور مستحقِ سزا ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے منع فرما دینے کے بعد پھر بھی بندہ کا اس کام کو کرنا ارتکابِ جہالت کی واضح دلیل ہے۔

سوال :- حکیم کے کیا معنی ہیں؟ **جواب :-** اللہ کی صفات میں سے ایک صفت ہے جس کے معنی ہیں ایسی ذات جس کا علم قدیم معکوم کے ساتھ ایسی مطابقت رکھے کہ جس میں کسی خفاء اور پوشیدگی اور شبہ نیز زوال کا اتمال نہ ہو۔

وَالْحَسَنُ مِنْهَا أَيْ مِنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ وَهُوَ مَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالسَّخَرِ فِي الْعَاجِلِ وَالْثَوَابُ فِي الْآجِلِ وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْضَلَ بِمَا لَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابُ لِيَشْمَلَ الْمُبَاحَ بِرِضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى أَيْ بِإِرَادَتِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِرَاضٍ۔

ترجمہ

اور حسن ان میں سے یعنی بندوں کے افعال میں سے اور وہ (فعل حسن ہے) جو دنیا میں تعلق کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا، اور بہتر یہ ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا متعلق نہ ہو تاکہ مباح کو شامل ہو جائے اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے ساتھ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہیں بغیر اعتراض کے۔

تشریح

یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ جب ماقبل میں یہ معکوم ہو گیا کہ بندہ کے کچھ افعال حسن ہوتے ہیں اور کچھ قبیح ہوتے ہیں تو اب یہ سوال پیدا ہوا کہ حسن کس کو کہیں اور قبیح کس کو کہیں۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ جن افعال کے ساتھ اللہ کی رضا و البستہ ہو جائے وہ حسن

ہیں ورنہ قبیح ہیں۔ مصنف کے کلام کا حاصل تو پورا ہو گیا۔ اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ فعل حسن کی کیا تعریف ہے؟ تو جواب دیا کہ فعل حسن وہ ہے جس کے کرنے پر دنیا میں اس کی تعریف ہو اور آخرت میں اس پر ثواب ملے جیسے ایمان نماز وغیرہ کا یہی حال ہے۔ اور زیادہ واضح تفسیر حسن کی یہ ہوئی کہ حسن وہ ہے جو مامور بہ ہو، اور قبیح وہ ہے جو منہی عنہ ہو۔ اس وقت مباح ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے۔ اور اگر تفسیر یوں کی جائے کہ قبیح وہ ہے جس سے منع کر دیا گیا ہو، اور حسن وہ ہے جو منہی عنہ نہ ہو تو اب واسطہ کا مسئلہ ختم ہو جائیگا اور مباح حسن کے تحت داخل ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ حسن کی مذکور تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے مباح خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس پر اگرچہ آخرت میں عقاب تو نہیں ہو گا لیکن وہ دنیا میں مدح کا متعلق نہیں ہوتا۔ روٹی کھانے کی وجہ سے ظاہر ہے کسی کی تعریف نہیں کی جاتی، اس لئے عمدہ تعریف یہ ہے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ مباح پر آخرت میں سزا نہیں اور دنیا میں اس کا استعمال مذمت کا سبب نہیں ہے۔ شارح نے رضا راہی کے بعد کہا ”من غیر اعتراض“ یعنی اس فعل کے ساتھ اللہ کے ارادہ کے تعلق کے ساتھ ساتھ اس پر اعتراض نہ ہو اور بندہ اس کے کرنیکی وجہ سے مجرم نہ ہو۔

والقبیح منہما وهو ما یكون متعلق الذم فی العاجل والعقاب فی الاجل لیس برضاہما
لہما علیہ من الاعتراض قال اللہ تعالیٰ ولا یرضی لعبادہ الکفر۔

ترجمہ اور افعال عباد میں سے قبیح، اور قبیح وہ ہے جو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا متعلق ہو، اللہ کی رضامندی سے نہیں ہے بوجہ اس کے کہ اس پر اعتراض ہے۔ ارشاد باری ہے ولا یرضی لعبادہ الکفر۔

تشریح یہاں سے فعل قبیح کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی رضامندی سے نہیں ہوتا یعنی حسن کے ساتھ رضا کا تعلق ہے قبیح کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر شارح نے قبیح کی تعریف کی جو دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا سبب ہو ہماری ذکر کردہ پہلی تعریف ذہن نشین رہنی چاہئے۔

سوال۔ فعل قبیح پر عدم رضا کی کیا دلیل ہے؟ **جواب**۔ ارشاد باری ہے ولا یرضی لعبادہ الکفر یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے صدور کفر کو پسند نہیں کرتا، نیز اس پر ارادہ کے ساتھ ساتھ اعتراض الہی موجود ہے۔

یعنی ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق
الا بالحسن دون القبيح

ترجمہ

یعنی ارادہ اور مشیت اور تقدیر سب کے ساتھ متعلق ہے اور رضا اور محبت اور امر صحت حسن کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ قبیح کے ساتھ۔

تشریح

ما قبل میں جو بات اجمالاً تھی شارح اس کی کچھ وضاحت فرماتے ہیں کہ اللہ کا ارادہ اور اس کی مشیت اور اس کی تقدیر ہر قسم کے فعل کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں خواہ حسن ہو یا قبیح اور اللہ کی رضا اور محبت اور حکم فقط فعل حسن سے وابستگی رکھتے ہیں قبیح کے ساتھ نہیں۔

سوال :- امر سے کیا مراد ہے؟ جواب :- امر تکلیفی مراد ہے ورنہ امر تکوینی ہر قسم کے فعل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

سوال :- رضا کے کیا معنی ہیں؟ جواب :- الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملائم مع ابتهاج وانبعاث۔

سوال :- اللہ کی شان میں تو یہ معنی غیر مناسب ہیں؟ جواب :- مجازی معنی مراد ہیں یعنی عدم اعتراض تفسیر رضائی میں الرحمن کے تحت اس پر گفتگو کی گئی ہے۔

سوال :- اللہ کا بندوں سے محبت رکھنا کیسے ہے؟ جواب :- یہاں بھی مجازی معنی مراد ہیں یعنی دنیا میں ارادہ ہدایت اور توفیق ہدایت اور آخرت میں حسن ثواب، اور بندہ کی اللہ سے محبت یہ ہے کہ اس کی اطاعت کریں اور معاصی سے بچیں۔



جب یہ بات ماقبل میں واضح ہو چکی ہے کہ انسان نہ قادر محض ہے اور نہ مجبور محض جیسا کہ لا یكلف الله نفساً الا وسعہا سے معلوم ہوتا ہے۔ اور تکلیف بحسب الوسع اور الطاعة بحسب الطاعة (کمافی الہدایہ) بھی اسی بنا پر مشیر ہے۔ تو بندہ کے اندر قدرت کا ہونا ضروری ہے جسکی وجہ سے وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہو سکے۔ پھر اس قدرت کو کبھی قدرت سے اور کبھی استطاعت سے اور کبھی قوت سے تعبیر کیا جاتا ہے پھر یہ قدرت دو قسم پر ہے ایک حقیقی استطاعت اور دوسرے وہ استطاعت جسکو مجازاً استطاعت کہا جاتا ہے یعنی آلات و اسباب اور اعضاء و جوارح کی صحت و درستی اور یہی استطاعت کی قسم ثانی مدار تکلیف ہے اور حقیقی استطاعت سے مراد وہ قدرت ہے جو بجانب اللہ عین اس وقت پر آتی ہے جب بندہ کسی فعل کا ارادہ کرے اور شاید اسکو حقیقی استطاعت اس لئے کہا گیا کہ اس کے بغیر فعل کا وقوع نہیں ہو سکتا۔

پھر دوسرا مسئلہ یہ قابل توجہ ہے کہ علت اور شرط میں کیا فرق ہے۔ تو علت وہ ہے جو شئی میں موثر ہو الفاظ دیگر علت کے تحقق کے بعد معلول کا تحقق ضروری ہے اور شرط کے تحقق کے بعد مشروط کا تحقق ضروری نہیں ہے، جب سورج نکلے گا تو دن ضرور ہوگا اس سے تخلف نہ ہوگا، اور دھوکے بغیر اگرچہ نماز نہ ہوگی

مگر وضو کے بعد نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے یہ ممکن ہے کہ آپ مولانا کو دیکھ کر وضو کریں اور جب وہ چلے جائیں تو کاف اور زہ کر پھر سو جائیں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: **اعلم ان المتعلق بالشئ مما ان يكون د اخلا فيما هيست فيستى ركنًا كالركوع في الصلوة او خارجا عنه فاما ان يؤثر فيه كعقد النكاح للحل علة او لا يؤثر فاما ان يكون مؤصلا اليه في الجملة كالوقت فيستى سببا او لا يوصل اليه فاما ان يتوقف الشئ عليه كالوضوء للصلوة فيستى شوطا ولا يتوقف فيستى علا مة كما بسطة البرجندی (رد المحتار ص ۲۶۹)۔**

اس عبارت سے رکن اور علت اور سبب اور شرط اور علامت کے درمیان فرق واضح ہو گیا، اس کے بعد تیسرا مسئلہ شارح نے یہاں یہ پھیرا ہے کہ اللہ کی جانب انبیا کی قدرت عینی استطاعت حقیقی فعل کیلئے شرط ہے یا علت ہے، انھوں نے کہا ہے کہ صاحب تبصرہ کے کلام سے اس کا علت ہونا ثابت ہوتا ہے اور جمہور نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسکو علت کہنا ہی مناسب ہو گا کیونکہ فعل اس کی تاثیر کا مظہر ہے اور اقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ خلق مؤثر ہے اور کسب مرتج ہے، اور اگر اس کو شرط قرار دیا جائے تو قدرت حقیقی کا مؤثر ہونا واضح ہوتا ہے جو خلاف تحقیق ہے۔ یہ وہ گفت گو ہے جسکو شارح نے یہاں پھیرا ہے مگر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شارح کو دھوکہ ہو گیا ہے اسلئے کہ اصولیین نے استطاعت کی قسم ثانی یعنی صحت اسباب و آلات کو وجوب ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ نفی وجوب کیلئے شاید اسی استطاعت کو یہاں جوڑ کر یہ کہا جا رہا ہے کہ جمہور نے اسکو ادارہ فعل کیلئے شرط قرار دیا ہے حالانکہ جمہور اشاعرہ سے یہ بات کہیں منقول نہیں دیکھی گئی کہ انھوں نے استطاعت حقیقی کو ادارہ فعل کے لئے شرط قرار دیا ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

چوتھی بحث جس کو یہاں اصالة مصنف بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ استطاعت حقیقی فعل کے ساتھ ہوتی ہے یا فعل سے پہلے، اس میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے، اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے پھر اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ استطاعت عرض ہے جو ہر نہیں ہے اور عرض کی بقا دوزماؤں میں درست نہیں ہے (کماتر) تو استطاعت کو اگر فعل سے پہلے مانا جائے تو چونکہ وہ عرض ہے اگر آنا فنا ختم ہو جائے گی، اور جب وہ ختم ہوگی تو اب فعل کا وقوع بغیر قدرت کے ہو گا حالانکہ یہ محال ہے کہ فعل عبد کا وقوع بغیر قدرت کے ہو جا اس لئے ضروری ہو کہ یوں کہا جائے کہ استطاعت فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی۔

معتزلہ کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ بطریق تجد و امثال عرض کا لقا آپ کے نزدیک بھی مسلم ہے لہذا ہم یوں ہی کہیں گے کہ بطریق تجد و امثال استطاعت باقی ہے، لہذا جب اس کے اندر بقا ہے تو وقوع فعل بغیر قدرت کے نہ ہوا۔ لہذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

اس کا جواب شارحؒ نے یہ دیا کہ بغیر قدرت کے وقوع فعل اسوقت لازم آتا ہے جبکہ قدرت سابقہ کیوجہ

آپ حضرات وقوع فعل کے قائل ہوں کیونکہ وہ اپنے عرض ہونیکی وجہ سے ختم ہوگی تو وقوع فعل میں کیونکر مؤثر ہوگی، اور اگر آپ اس بات کو مانتے ہیں کہ بطریق تجد و امثال جس قدرت کا بقا ہے اس کی وجہ سے فعل معرض ظہور میں آیا ہے پھر آپ نے ہماری بات کو تسلیم کر لیا کہ استطاعت فعل کے مقارن ہوتی ہے یہی ہمارا دعویٰ ہے جو آپ نے مان لیا ہے۔

ان کے استدلال کا جواب دیکر شارح یہاں سے ہٹ کر ایک بات کہتے ہیں کہ اگر آپ کا عقیدہ یہ ہو کہ قدرت آن حدود میں مؤثر نہ ہوگی بلکہ بطریق تجد و امثال جب اس کا بقا ہوگا تو یہی امثال سابقہ وقوع فعل میں مؤثر ہیں تو آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جس پر آپ کو دلائل قائم کرنیکی ضرورت ہے۔ جب یہ ساری تفصیلات ذہن نشین ہوئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں !

والاستطاعة مع الفعل خلافاً للمعتزلة، وهو حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصير من انها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به
الافعال الاختيارية، وهو علت للفعل والجهور على انها شرط لاداء الفعل لا علت۔

ترجمہ

اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے، اور یہ بعینہ وہ قدرت ہے جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے یہ اشارہ ہے اس چیز کی طرف جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ استطاعت ایسا عرض ہے جس کا اللہ تعالیٰ حیوان میں خلق فرماتا ہے جس کے ذریعے وہ افعال اختیار کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لئے علت ہے اور جہور اس بات پر نہیں کہ یہ ادار کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔

تشریح

تفصیلی بیان تو تمہید میں گذر چکا ہے، یہاں عبارت میں حقیقۃ القدرة میں حقیقت ذات و عین کے معنی میں ہے مصنف نے اس کے لئے لفظ حقیقت کا اضافہ کر دیا ہے کہ کبھی یہاں یہ وہم نہ ہو جائے کہ استطاعت بھی آلات و اسباب کی سلائی ہے کیونکہ اس استطاعت کے مقدم علی الفعل ہونے پر تو اجماع ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حقیقۃ منصوب ہو حال یا مفعول مطلق ہونیکی وجہ سے اور قدرت حق کی خبر ہونیکی وجہ سے مرفوع ہو تو اب مطلب یہ ہوگا کہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں۔ قدرت حقیقیہ اور قدرت مجازی یعنی آلات کی سلائی انہما عرض سے وہی علت تک صاحب تبصرہ کی عبارت ہے۔ اشارۃً سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے بھلا الفعل کہا ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بار یہاں برائے علت ہے اور یہی صاحب تبصرہ نے کہا ہے کہ یہ علت ہے باقی علت و شرط ہونیکی متعلق گفتگو قبل میں گذر چکی ہے۔

وبالجملة هو صفة يخلقها الله تعالى عند قصد التآب الفعل بعد سلامة الاسباب

وَالْآلَاتِ فَإِنْ قَصِدَ فَعَلَ الْخَيْرَ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْرَةَ فَعَلَ الْخَيْرَ فَيَسْتَقِ الْمَدْحُ وَالثَوَابُ
وَإِنْ قَصِدَ فَعَلَ الشَّرَّ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْرَةَ فَعَلَ الشَّرَّ فَكَانَ هُوَ الْمَضِيعُ لِقَدْرَةِ فَعَلَ الْخَيْرَ
فَيَسْتَقِ الذَّمُّ وَالْعِقَابُ وَلِهَذَا ذُكِّرَ الْكَافِرُونَ بِأَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ -

ترجمہ

اور حاصل کلام استطاعت ایسی صفت ہے اللہ تعالیٰ جس کا خلق فرماتے ہیں فعل کے کتب کے ارادہ کے وقت اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد اگر وہ خیر کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ خیر کے کام کی قدرت کا خلق فرما دیتا ہے، تو بندہ مستحق مدح و ثواب ہوتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت کا خلق فرما دیتا ہے، تو بندہ خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کر دیتا ہے اور وہ مستحق مذمت و سزا ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کافرین کی اس طرح مذمت کی گئی لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ یہ کفار سننے کی طاقت نہیں رکھتے۔

تشیہ

یعنی بندہ برے کام کا ارادہ کرے قدرت حقیقہ وہاں بھی آئیگی، اور اچھے کام کا ارادہ کرے وہاں بھی آئیگی مگر برے کام کی وجہ سے مجرم بندہ ہی ہوگا کیونکہ اس کا فعل کسب ہے اور خدا کا فعل خلق ہے چونکہ کفار حق کے سننے کا ارادہ بطریق قبول نہیں کرتے تھے اس لئے اسماع کا خلق بھی نہ ہوا اور ان کے التفات کے چھوڑنے کی وجہ سے وہ لوگ مستحق مذمت بنے۔

تنبہ:۔ آیت اس طرح ہے مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ، یعنی نہ سننے کی طاقت نہ رکھتے تھے اور نہ دیکھتے تھے، یعنی دنیا میں ایسے بہرے اندھ بنے کہ نہ حق بات سننے کی تاب تھی نہ خدا کی نشانیوں کو دیکھتے تھے جنہیں دیکھ کر ممکن تھا کہ راہ ہدایت پالیتے۔

وَإِذَا كَانَتْ الْأَسْتَطَاعَةُ عَرْضًا وَجِبَ أَنْ تَكُونَ مَقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَا سَابِقَةً عَلَيْهِ
وَالْإِزْمُ وَقَوْعُ الْفِعْلِ بِلَا اسْتَطَاعَةٍ وَقَدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ مِنْ امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ -

ترجمہ

اور جبکہ استطاعت عرض ہے، تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہو اس سے مقدم نہ ہو ورنہ فعل پر استطاعت اور قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم آئیگا بلکہ اس تفصیل کے جو گزر چکی ہے یعنی بقا اعراض کا ممتنع ہونا۔

فَإِنْ قِيلَ لَوْ سَلِمَ اسْتِعَالَةُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَلَا نِزَاجَ فِي امْكَانِ تَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ
عَقِيبَ الزَّوَالِ فَمِنْ أَيْنَ يَلْزَمُ وَقَوْعُ الْفِعْلِ بِدُونِ الْقَدْرَةِ -

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر بقا اعراض کا استحالة تسلیم کر لیا جائے تو زوال اعراض کے بعد
تجدد امثال کے امکان میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو بغیر قدرت کے وقوع فعل کیوں کر

تشریح

یہ معتزلہ کی طرف سے استدلال مذکور کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بطریق تجدد امثال
بقا عرض کا امکان ہے تو وقوع فعل تک بھی استطاعت برقرار رہے گی اور جب رہے
گی تو فعل کا وقوع بغیر قدرت نہ ہوا۔

قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرية التي بها الفعل هي القدرية السابقة واما اذا
جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرية التي بها الفعل لا تكون
الا مقارنتا له

ترجمہ

تو ہم جواب دینگے کہ ہم اس کے لزوم کا وقوع فعل بلا قدرت کے لزوم کا جب دعویٰ کرتے
ہیں جبکہ سابقہ قدرت میں وہ قدرت ہو جس کے ذریعہ فعل ہوا اور بہر حال جب تم نے قدرت
کو وہ مثل متجدد شمار کیا جو مقارن فعل ہو تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ
فعل ہو وہ فعل کے مقارن ہوتی ہے۔

تشریح

یعنی اگر قدرت سابقہ کی وجہ سے فعل کا وقوع مانو گے تو فعل کا بغیر قدرت کے وقوع لازم
آئیگا، اور اگر مثل متجدد کی وجہ سے مانو گے تو آپ نے ہمارا مذہب تسلیم کر لیا کہ استطاعت مع الفعل
ہوتی ہے نہ کہ قبل الفعل۔

ثمان ادعيت ان لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث
من القدرية فعليكم البيان۔

ترجمہ

پھر اگر تم دعویٰ کرو کہ قدرت کیلئے امثال سابقہ کا ہونا ضروری ہے، یہاں تک فعل ممکن نہیں ہے
پہلی اس چیز سے جو قدرت میں سے پیدا ہو تو تم پر بیان کرنا لازم ہے۔

تشریح

شارح معتزلہ کے استدلال کا تو جواب دے چکے ہیں اس کے ساتھ ساتھ ایک طعنہ اور دیتے
ہیں کہ اے معتزلہ آپ نے جو تجدد امثال کی بات چھیڑی ہے اگر اس سے آپ کی مراد یہ ہے
کہ قدرت بوقت حدوث وقوع فعل میں مؤثر نہ ہوگی بلکہ بعد میں جو مثل متجدد آئیگا اس کی وجہ سے فعل کا

وقوع ہوگا تو آپکی یہ بات تو عجیب ہے اگر بوقت حدوث آپ اسکو مؤثر مان لیں تو ہمارا مدعی ثابت، کہ قدرت فعل سے مقارن ہوتی ہے اور اگر بوقت حدوث مؤثر نہ مانا جائے تو ہمارا مدعی اب بھی ثابت ہے جسے ہم بیان کر چکے مگر آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ آپ پر ہنزدری ہے کہ اس پر دلائل پیش کریں کہ تاثیر کے لئے مثل متجدد کی حاجت کیوں ہے۔

وَأَمَّا مَا يَقَالُ لَوْ فَرَضْنَا بَقَاءَ الْقَدَرِ السَّابِقَةِ إِلَى أَنْ الْفِعْلُ أَمَّا يَتَجَدَّدُ الْأَمْثَالِ
وَأَمَّا بِاسْتِقَامَةِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَإِنْ قَالُوا بِجَوَازِ وُجُودِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْأُولَى
فَقَدْ تَرَكُوا مَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَزُوا وَمُقَارِنَةَ الْفِعْلِ الْقَدَرِ وَأَنْ قَالُوا بِامْتِنَاعِهِ
لَزِمَ التَّحَكُّمُ وَالْتِرْجِيحُ بِالْمَرْجِحِ إِذَا الْقَدَرُ بِحَالِهِ الْمَتَغَيِّرِ وَلَمْ يَحْدُثْ فِيهَا
مَعْنَى لَاسْتِحَالَةٍ ذَلِكَ عَلَى الْأَعْرَاضِ فَلَمْ يَصَارِ الْفِعْلُ بِهَا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجِبًا
وَفِي الْحَالَةِ الْأُولَى مِمْتَنَعًا فَنُظَرُ

ترجیح

اور بہر حال وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کر لیں قدرت سابقہ کی بقا کے وجود فعل کے وقت خواہ تجدد امثال کے ساتھ اور خواہ بقا اعراض کے درست ہونیکے ساتھ، پس اگر وہ قائل ہو جائیں وجود فعل کے جواز کے اس قدرت کے ذریعہ پہلی حالت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا اسلئے کہ انھوں نے جائز قرار دیدیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارنت کو اور اگر وہ اس کے امتناع کے قائل ہو جائیں تو محکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی جدید وصف پیدا نہیں ہوا اس کے (حدوث معنی کے) ممتنع ہونیکے وجہ سے اعراض پر تو اس قدرت کی وجہ سے فعل دوسری حالت میں کیوں واجب ہو گیا اور پہلی حالت میں ممتنع تو اس میں نظر ہے۔

تشریح

معتزلہ کے اعتراض کا جواب ایک صاحب کفایہ نے دیا ہے جو صاحب تمہید وغیرہ کا مختار ہے شارح اس کو نقل فرما کر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر قدرت سابقہ کی بقا کو مان لیا جائے خواہ تجدد امثال کے طریقہ پر خواہ یوں کہہ کر کہ بقا اعراض درست ہے تو اب معتزلہ دو باتوں میں سے ایک ہنزدرا اختیار کریں گے یا تو کہیں گے کہ حالت سابقہ میں یعنی بوقت حدوث قدرت فعل کا وقوع ہو جائیگا یا کہیں گے کہ بوقت حدوث قدرت اس کے ذریعہ فعل کا وقوع نہ ہوگا بلکہ مثل متجدد کے ذریعہ ہوگا یا دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہوگا تو معتزلہ پر دونوں صورتوں میں اعتراض وارد ہوگا پہلی صورت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ کر ہماری

موافقت کر لی اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح اور حکم لازم آتا ہے کیونکہ قدرت جوں کی توں ہے جس میں کوئی تغیر نہیں ہوا نہ اس میں کسی معنی زائد کا اضافہ ہوا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کے ذریعہ فعل نہ ہو سکے اور صرف دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہو گا۔

تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل، بلا دلیل اثبات حکم میں تکلیف اٹھانا، اور وجہ اس تحکم کی یہ ہے کہ زمان کے اختلاف سے استطاعت پر جو کہ عرض ہے کوئی فرق نہیں پڑیگا اس کے باوجود ایک زمانہ میں اس سے وقوع فعل کو اور ایک زمانہ میں ممتنع قرار دیا مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے آگے جواب کی خامیاں تحریر فرما رہے ہیں۔

لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدرته سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع شرائط ولا ينبغي أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لا تنفأ شرط ووجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء۔

ترجمہ اس لئے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل الفعل ہونیکے قائل ہیں وہ مقارنت زمانہ کے امتناع کے قائل نہیں ہیں اور وہ اس بات کے بھی قائل نہیں ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت ہی کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانہ قطعاً ہی مقدم ہو یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ وہ قدرت مقرون ہو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ اور اسلئے کہ یہ بات جائز ہے کہ پہلی حالت میں فعل ممتنع ہوا انتفاء شرط اور کسی مانع کے پائے جانیکے وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے باوجودیکہ وہ قدرت جو قادر کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

تشریح شارح نے کہا کہ اے صاحب کفار معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ قدرت فعل کے ساتھ مقارن نہیں ہو سکتی بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مقارنت کے ساتھ ساتھ فعل سے مقدم بھی ہو سکتی ہے جب بات ایسے ہے تو اگر وہ مقارنت کے قائل ہو جائیں تو ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہ ہوگا دوسری بات یہ بھی ہے کہ وہ قدرت قبل الفعل وجوباً نہیں مانتے بلکہ جوازاً مانتے ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے یہ نہیں کہا کہ فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔

جب ان کا مسلک ایسے ہے تو اگر قدرت عین حدوث کے وقت مؤثر ہو جائے جبکہ تمام شرائط

تاثیر کا اجتماع ہو تو یہ ان کے مسلک کے خلاف نہ ہوگا، لہذا ترک مذہب کا الزام بر محل نہیں ہے اور آپ نے جو ان کو حکم اور ترجیح بلامرجع کا الزام دیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قدرت پہلی حالت میں اس لئے موثر نہ ہوتی ہو کہ شرائط تاثر مستغنی ہوں اور مانع تاثر موجود ہو اور دوسری حالت میں اس لئے موثر ہوگی کہ تمام شرائط تاثر موجود ہیں اور موانع مرتفع ہیں اور چونکہ شرط خارج از شئی ہوتی ہے لہذا یہ اشکال بھی دور ہو گیا کہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی معنی زائد کا اضافہ محال ہے تو یہاں معنی زائد کا اضافہ عرض میں نہیں ہے بلکہ جس چیز کا اضافہ ہو اسے یعنی تحقق شرائط کا وہ خارج از عرض ہے لہذا ترجیح بلامرجع اور حکم والا اعتراض نیز معنی زائد کے عدم اضافہ کا اعتراض بھی ختم ہو گیا اس آخری اعتراض کا دفعیہ شارح نے بایں الفاظ کیا ہے "مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء" **تنبیہ** :- آخر شارح کہنا کیا چاہتے ہیں کیا معتزلہ کے حامی ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں بلکہ ان کے کہنے کا منشاء یہ ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف نزاع حقیقی نہیں ہے بلکہ نزاع لفظی ہے اشاعرہ نے قدرت سے مراد وہ قدرت لی ہے جو شرائط تاثر کو جامع ہو اور ظاہر ہے کہ ایسی قدرت فعل ہی کے ساتھ ہوگی پہلے نہ ہوگی ورنہ معکول کا علت تامہ سے تعلق لازم آئیگا اور معتزلہ نے قدرت سے وہ قدرت مراد لی ہے جو شرائط تاثر کو جامع نہ ہو یہاں چونکہ اعتراض سابق وارد نہیں ہوتا اس لئے ان لوگوں نے کہہ دیا کہ قدرت قبل الفعل ہوتی ہے۔

وَمِنْ هَٰؤُلَاءِ مَنْ ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ أَرِيدَ بِالْإِسْطِطَاعَةِ الْقُدْرَةُ الْمُسْتَجْمَعَةُ لِجَمِيعِ شُرَائِطِ
التَّأَثُّرِ فَالْحَقُّ أَنَّهُمَا مَعَ الْفِعْلِ وَالْأَفْعَلِ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے گئے ہیں اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی جانب کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو تو حق یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے ورنہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

تشریح یہاں سے شارح امام فخر الدین رازی کے فرمان سے اپنے قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں انھوں نے یہی کہا ہے کہ اگر قدرت سے مراد تمام شرائط کی جامع ہو تو یہ یقیناً فعل کیساتھ ہوگی ورنہ فعل سے پہلے ہونے میں کچھ قباحت نہیں ہے۔

وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَمِنْهُ عَلَى مَقْدَمَاتِ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَهِيَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ
مَحْقُوقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ، وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ۔

ترجمہ

اور بہر حال اعراض کی بقا کا ممتنع ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے۔
جن کا اثبات مشکل ہے اور وہ (تین مقدمات) یہ ہیں کہ شئی کی بقا ایسا امر محقق ہے جو شئی
پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے، اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں کا عرض
و بقا قیام اکٹھے محل کے ساتھ ممتنع ہو۔

تشریح

شارح کہنا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے معتزلہ کو جواب دیتے ہوئے جواب کی بنیاد بقا کا اعراض
کے امتناع پر رکھی ہے جیسا کہ اس بحث کے اوائل میں گذر چکا ہے لیکن یہ جواب دینے
والوں کے ذہن میں یہ بات مستحضر رہنی چاہئے کہ اس بنیاد کو چھیڑنا بھڑوں کے چھتے میں ڈھیلا مارنا ہے
کیونکہ اس بنیاد کو ثابت کرنا بہت دشوار کام ہے کیونکہ آپ یہی تو کہہ سکتے ہیں کہ اگر اعراض کی بقا کو
تسلیم کیا جائیگا تو قیام العرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے مگر بقا کا اعراض کا امتناع ثابت کر نیکی لئے
پہلے کچھ مقدمات کو ثابت کرنا پڑے گا اگر ان کو ثابت کر دیں گے تو یہ دعویٰ ثابت ہو گا کہ اعراض کی بقا
ممتنع ہے ورنہ نہیں اب ترتیب وار وہ مقدمات سنئے !

(مقدمہ اول) :- اولاً آپ یہ ثابت کریں گے کہ شئی کا وجود اور ہے اور اس کی بقا اور ہے تو ہم کہیں گے
کہ ہاں شئی بھی عرض ہے اور اس کی بقا بھی عرض ہے لہذا قیام العرض بالعرض لازم آئے گا مگر یہ بات غلط ہے
بلکہ بقا استمرار وجود ہی کو کہتے ہیں وجود کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

(مقدمہ ثانی) :- دوسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ قیام العرض بالعرض محال ہے ہم اس بات کو تسلیم
نہیں کرتے بلکہ قیام تجز کا نام نہیں کہ یہ اعراض وارد ہو کہ عرض کے تجز کے ساتھ کوئی دوسری چیز متجز نہیں
ہوتی بلکہ قیام سے مراد اختصاص ناعت ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

(مقدمہ ثالث) :- تیسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ عرض اور اس کی بقا کا ایک دم کسی محل کے ساتھ
قیام نہیں ہو سکتا ہم تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ عرض و بقا کا ایک محل کے ساتھ بیک وقت
قیام ہو سکتا ہے جیسے سیاہی اور اس کی بقا دونوں بیک وقت جسم کے ساتھ قائم ہیں، یہ ہیں وہ تین مقدمات
جنکو شارح نے پیش فرمایا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ فریقین کے اختلاف مذکور کو نزاع لفظی ثابت کریں۔

تنبیہ :- حضرت شارح کی کھینچ تان اور امام رازی کے فرمان سے استدلال محل تامل ہے کیونکہ امام
رازی نے یہ فرمایا ہے کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جو عضلات حیوانیہ میں ہے اسی قوت کی وجہ
سے اعضاء کی حرکت ظہور میں آتی ہے اور یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور دوسرے اس کا اطلاق اس قدرت
پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر کو جامع ہو اور یہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ شیخ اشعری نے ثانی کو اور معتزلہ
نے اول کو مراد لیا ہے، شرح مواقف میں امام رازی کی یہ تقریر موجود ہے مگر انصاف کے ساتھ شارح کا
استدلال اس سے درست نہیں ہے کیونکہ امام کی مراد اول سے قدرت مجازیہ اور ثانی سے قدرت حقیقیہ

ہے کما ہوا پھر۔ اور اختلاف قدرت حقیقہ میں ہے کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا فعل کے ساتھ ہوتی ہے، اوصاف یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جب اسباب و آلات صحیح ہوں اور بندہ فعل کا ارادہ کرے تو قدرت حقیقہ فوراً اس کی دستگیری کرتی ہے اور فعل میں مؤثر ہوتی ہے جسکی وجہ سے وہ فعل معرض ظہور میں آتا ہے تو پھر قدرت حقیقہ کو فعل سے پہلے ماننا خواہ کسی بھی تاویل سے ہو ایک بے محکی بات ہے، کیونکہ قدرت حقیقہ بغیر شرائط تاثیر آتی ہی نہیں تو پھر اس کے اندر جامع ہونے اور نہ ہونیکی قیودات کا اضافہ عجیب سی منطق ہے، اگر شارح اسکو نزاع لفظی قرار دینے کے درپے ہیں تو اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہوگا کہ یوں فرمائیں کہ شیخ نے استطاعت سے حقیقی استطاعت مراد لی ہے جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور معتزلہ نے قدرت مجازیہ مراد لی ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے ورنہ استطاعت حقیقی مراد لیکر اسکو نزاع لفظی قرار دینا ایسی منطق ہے شاید کوئی عاقل بعد تاویل کسی بھی تاویل سے اس کا باور نہ کر سکے، اگر قدرت حقیقہ مراد لیکر اس کو قبل الفعل مان لیا جائے تو یہاں اور بھی خرابی لازم آتی ہے چونکہ یہ بات تو گذر چکی ہے کہ یہ جب بھی آئے گی شرائط تاثیر کی جامع ہوگی پھر بھی اس کا قبل الفعل ہونا محال ہے ورنہ فعل کا قبل الفعل ہونا لازم آئے گا جو بدایت باطل ہے۔ قدرت بر۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُونَ بِكُونَ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِانِ التَّكْلِيفِ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرُورَةً اَنْ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْاِيْمَانِ وَتَارِكُ الصَّلَاةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ فَلَوْلَمْ تَكُنْ الْاِسْتِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً لَزِمَ تَكْلِيفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ اِشَارًا اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ

ترجمہ

اور جبکہ استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونی کے قائل ہیں اس طریقہ پر کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کی ضرورت کیونکہ جو کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک صلوٰۃ دخول وقت کے بعد نماز کا مکلف ہے پس اگر اس وقت میں استطاعت نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے، تو اشارہ کیا مصنف نے جواب کی جانب اپنے اس قول سے (یعنی قول آئندہ) مصنف معتزلہ کی جانب سے وارد ہونیوالے ایک اعتراض کا جواب دینگے! اعتراض کیا ہے؟ اس کی توضیح یہ شارح نے پیش کی ہے۔ بالفاظ دیگر شارح کی یہ عبارت مصنف کے متن کی تمہید ہے معتزلہ کا اعتراض یہ ہے کہ آپ استطاعت کو مع الفعل مانا ہے اور دوسری طرف یہ اصول مقرر ہے کہ تکلیف مالا یطاق باطل ہے۔ اب سنئے کہ کافر بحالت کفر ایمان کا مکلف ہے حالانکہ آپ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس پر قدرت نہیں ہے ورنہ قدرت کا قبل الفعل ہونا لازم آئے گا جو آپ کے عقیدے کے خلاف ہے، لہذا یہ ثابت ہو کہ کافر بغیر قدرت ایمان کے ایمان کا مکلف ہے اور یہ تکلیف عاجز ہے جو باطل ہے ایسے

ہی دخول وقت کے بعد مکلف مسلمان نماز کا مکلف ہے حالانکہ وہ ابھی نماز نہیں پڑھ رہا ہے، جب نماز پڑھے گا جب ہی قدرت ہوگی تو قدرت سے پہلے مکلف ہونیکا کیا مطلب اس سے بھی تکلیف عاجز لازم آتی ہے، مصنفؒ نے آگے اس کا جواب دیا ہے۔ دیکھئے !

وَيَقَعُ هَذَا الْأَسْمُ لِعَيْنِ لَفْظِ الْأَسْتَطَاعَةِ عَلَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ وَالْجَوَاحِرِ
كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَةُ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا -

ترجمہ

اور واقع ہوتا ہے یہ نام یہی لفظ استطاعت اسباب و آلات و جوارح کی سلامتی پر جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ میں ہے۔ اور اللہ کے لئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا جس کو اس تک راستہ کی طاقت ہو۔

تشریح

یہ مصنفؒ کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کا اطلاق کبھی قدرت حقیقیہ پر ہوتا ہے اور کبھی آلات و اسباب اور جوارح کی سلامتی پر ہوتا ہے اور یہی استطاعت کی قسم ثانی مدار تکلیف ہے جو فعل سے پہلے حاصل ہے لہذا تکلیف عاجز لازم نہیں آتی۔ یہ جواب کا ما حاصل ہے، مصنفؒ مستحضر اور آگے چل کر اس کی وضاحت فرمائیں گے جس کا خلاصہ یہی ہے جو میں نے تحریر کیا ہے۔

تنبہ:۔ آیت کریمہ میں من استطاع، الناس سے بدل واقع ہے یعنی من موصولہ محل چیز میں تقدیر قنارت ایسے ہے واللہ حج البیت علی من استطاع الیہ سبیلاً۔ بہر حال آیت کریمہ میں استطاعت سے مراد زاد و راہلہ ہے حقیقی قدرت مراد نہیں ہے۔

سوال:۔ اسباب کسے کہتے ہیں؟ **جواب:**۔ اس کی اصطلاحی تعریف ہم بحوالہ شامی اس بحث کے اوائل میں عرض کر چکے ہیں۔

سوال:۔ آلات کیا چیز ہے؟ **جواب:**۔ یہ آلہ کی جمع ہے۔ فاعل نے اپنے فعل سے جس چیز کو منفعل اور متاثر کیا ہے تو وہ چیز کہ جس کے واسطے سے فاعل کا اثر منفعل تک پہنچا ہے آلہ کہتے ہیں، جیسے بڑھتی کے لئے آ رہ جو لڑی اور بخار کے درمیان آلہ ہے۔

سوال:۔ جوارح کیا چیز ہے؟ **جواب:**۔ یہ جیم کے فقرہ اور رار کے کسرہ کے ساتھ ہے جس کے معنی ہاتھ پیر اور زبان کے آتے ہیں اور شکاری جانوروں کے معنی میں بھی مستقل ہے یہاں بمعنی اعضاء ہے خواہ وہ انسان کے اعضاء ظاہری ہوں یا باطنی جن پر مدار تکلیف ہے۔

فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليست صفة له

فکیف یصح تفسیرہا بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركيب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلامتی مکلف کی صفت نہیں ہے تو کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ تو ہم جواب دینگے کہ مراد مکلف کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے اور مکلف جیسا کہ متصف ہوتا ہے استطاعت کے ساتھ، ایسے ہی متصف ہوتا ہے اس کے ساتھ (اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ) اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے "ہو ذو سلامة الاسباب" مگر تحقیق کہ شان یہ ہے کہ اس کے (سلامت الاسباب والآلات) مرکب ہونے کی وجہ سے، اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جو اس پر حمل ہو سکے بخلاف استطاعت کے۔

تشریح

جواب مذکور پر معترضہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ کرنا غلط ہے اس لئے کہ استطاعت تو مکلف کی صفت ہے۔ بولتے ہیں "المكلف مستطيع" اور سلامة الاسباب مکلف کی صفت نہیں ہے بلکہ سلامتی اسباب کی صفت ہے کما ہوا ظاہر شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ نہیں سلامتی بھی مکلف کی صفت ہے کیونکہ سلامتی جن اسباب و آلات کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں متعلق کا متعلق اپنا ہی متعلق ہوتا ہے۔ لہذا سلامتی مکلف ہی صفت ہوگئی اور یہاں کا فرق ایسا ہے جیسے زید متمول، اور زید ذو کثرة المال میں ہے کہ متمول بھی زید کی صفت ہے اور کثرة المال بھی ہے۔ ایسے ہی یہاں جیسے مکلف مستطيع بولتے ہیں، ایسے ہی مکلف ذو سلامة الاسباب بولتے ہیں، تو استطاعت اور سلامتی دونوں ہی مکلف کی صفت ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہوتا ہے اور یہ صیغہ مکلف پر بطریق حمل بالمواطاة محمول ہو جاتا ہے اور سلامة الاسباب مرکب ہے اس ترکیب کی وجہ سے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہے اس لئے یہاں حمل بالمواطاة کی صورت متحقق نہیں البتہ حمل بالاشتقاق کی صورت یہاں بھی متحقق ہے۔ خلاصہ کلام دونوں صفتیں اپنے موصوت پر محمول ہیں۔ اول حمل بالمواطاة کے ساتھ اور ثانی حمل بالاشتقاق کے ساتھ تو پھر ثانی کو صفت ہونے سے خارج کرنا درست نہ ہوگا۔

تنبیہ :- جس طرح استطاعت کا حمل بالمواطاة ہے ایسے ہی سلامة الاسباب کا بھی ہو سکتا ہے۔ کیسے ؟ سلامتی سے سلیم مشتق ہو جائیگا اور کہا جائیگا "المكلف سلیم الاسباب" اب یہ بھی حمل بالمواطاة ہو گیا۔ لہذا حضرت شارح کا یہ فرمان کہ اس سے اسم فاعل مشتق نہ ہوگا محمل تامل ہے۔

وَصَحَّةُ التَّكْلِيفِ تَعْتَدُ عَلَى هَذِهِ الْأَسْتَطَاعَةِ الَّتِي هِيَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ لَا الْأَسْتَطَاعَةَ
بِالْمَعْنَى الْأُولَى فَإِنْ أَرِيدَ بِالْعِزِّ عَدَمُ الْأَسْتَطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْأُولَى فَلَا نَسْلَمُ اسْتِمَالَةَ تَكْلِيفِ
الْعَاجِزِ وَإِنْ أَرِيدَ بِالْمَعْنَى الثَّانِي فَلَا نَسْلَمُ لَزُومَهُ لِحُجُوزِ الْفَعْلِ قَبْلَ الْفَعْلِ سَلَامَةً الْأَسْبَابِ
وَالْأَلَاتِ وَإِنْ لَمْ تَحْصُلْ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِي بِهَا الْفَعْلُ -

ترجمہ

اور تکلیف کی صحت موقوف ہے اس استطاعت پر جو کہ اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ
استطاعت جو پہلے معنی میں ہے پس اگر ارادہ کیا جائے عاجزی سے پہلے معنی کے اعتبار
سے عدم استطاعت کا تو ہم تکلیف عاجز کے استحالة کو تسلیم نہیں کرتے، اور اگر ارادہ کیا جائے (عدم
استطاعت کا) دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے جائز
ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت حاصل
نہ ہو جس کے ذریعہ فعل ہوتا ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف اعتراض مذکور کے جواب کی تمہید کے بعد اصل جواب پیش کرتے ہیں
جس کا خلاصہ فقیر پہلے ہی عرض کر چکا، یعنی مدار تکلیف، ثانی استطاعت ہے جو حاصل
ہے پہلی نہیں کہ اعتراض وارد ہو۔ فان اراد انہ سے شارح جواب کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش
فرماتے ہیں۔ اے معتزلہ آپ نے جو تکلیف عاجز کا الزام ہم پر وارد کیا ہے تو ہم آپ کو چتے ہیں کہ کون
سی طاقت نہ ہونے کی وجہ سے آپ تکلیف عاجز کا الزام دیا ہے؟ اگر آپ کی مراد عاجزی سے یہ ہے کہ پہلی
استطاعت فعل سے پہلے نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے تکلیف عاجز کا الزام دیا ہے تو یہ الزام غلط ہے کیونکہ اگر
قبل الفعل یہ استطاعت حاصل نہیں ہے اور انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دیجئے ہم
اسکو محال سمجھتے ہی نہیں کیوں کہ ہم اس وقت اسکو محال سمجھتے کہ یہی قدرت مدار تکلیف ہوتی حالانکہ
حقیقت اس کے خلاف ہے اور اگر آپ کی مراد تکلیف عاجز سے یہ ہے کہ فعل سے پہلے دوسری استطاعت
نہیں ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ الزام ہم پر عائد ہوتا ہی نہیں بلکہ فریقین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے
کہ سلامتی اسباب و آلات قبل الفعل حاصل ہے۔ خلاصہ کلام پہلی صورت میں لزوم مسلم ہوگا استحالہ
مسلم نہیں، اور دوسری صورت میں لزوم ہی مسلم نہیں ہے۔

سوال

تکلیف کا مقصود تو مکلف پر عائد کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ قبل الفعل قدرت حقیقہ نہ
ہونے کی وجہ سے وہ اس کے کرنے سے عاجز ہے لہذا اعتراض پھر لوٹ کر آگیا ہے

جواب

:- جب مدار تکلیف ثانی ہے تو اعتراض کیسا؟ نیز عادة اللہ یہ جاری ہے کہ بندہ اسباب و آلات
کی سلامتی کے ساتھ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو بلا تخلف قدرت اس فعل میں مؤثر ہوتی ہے۔ فلا اشکال فیہ

وَقَدْ يَجِبُ بَانَ الْقُدْرَةِ مَالِحَةً لِلضَّادِّ عِنْدَ الْوَحْفَةِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ حَتَّى الْقُدْرَةِ
الْمَصْرُوفَةِ إِلَى الْكُفْرِ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِي تَصْرِفُ إِلَى الْإِيمَانِ لَا اخْتِلَافَ إِلَّا فِي التَّعْلُقِ وَهُوَ
لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِلَافَ فِي نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْإِيمَانِ الْمَكْلُفِ بِهِ إِلَّا أَنْ يَصْرِفَ
قُدْرَتَهُ إِلَى الْكُفْرِ وَضَمُّهُ بِاخْتِيَارِهِ صِفَةً إِلَى الْإِيمَانِ فَاسْتَمْتَقَ الذَّمُّ وَالْعِقَابُ -

ترجمہ

اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ قدرت ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضدید (ایمان
و کفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کہ وہ قدرت جس کو صرف کیا گیا ہے کفر کی جانب
یہ بعینہ وہی ہے جسکو صرف کیا جاسکتا ہے ایمان کی جانب، کوئی اختلاف نہیں ہے مگر تعلق میں اور یہ
(تعلق کا اختلاف) نفس قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا، تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جسکی
وہ مکلف ہے مگر اس نے ایمان کی قدرت کو کفر کی جانب صرف کر دیا اور اپنے اختیار سے اس نے
اس کے ایمان کی جانب صرف کرنے کو ضائع کر دیا تو وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو گیا۔

تشریح

معتزلہ کے اعتراض کا ایک جواب تو وہ ہے جو مصنفؒ نے پیش کیا ہے، دوسرا جواب اس
اعتراض کا بعض حضرات نے اور دیا ہے جس میں امام ابو حنیفہؒ کے ایک فرمان سے
سہارا لیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا ارشاد ہے کہ قدرت ضدید کی صلاحیت رکھتی
ہے یعنی اس قدرت کو ایمان کی طرف اور اسی کو کفر کی طرف صرف کیا جاسکتا ہے، تو جب قدرت
ایمان کا فرو کو بحالت کفر حاصل ہے چونکہ اسی قدرت موجودہ ہی کو ایمان کی تحصیل میں صرف کیا جائے گا تو
معلوم ہوگا کہ قدرت پہلے سے موجود ہے اور جب قدرت ایمان حاصل ہے تو تکلیف العاجز کا الزام دہر ہو گیا
کیونکہ ہم نے بعد قدرت کافر کو ایمان کا مکلف قرار دیا ہے۔ بعض حضرات کا یہ قول نقل کرنے کے بعد اب
شرح مجیب کے جواب کی دھجیاں ادھیڑ دینگے اور پھر اس پر مزید برہمی کا اظہار کریں گے۔

وَلَا يَخْفَوُ أَنَّ فِي هَذَا الْجَوَابِ تَسْلِيمًا لَكُنِ الْقُدْرَةُ قَبْلَ الْفِعْلِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ
عَلَى الْإِيمَانِ فِي حَالِ الْكُفْرِ تَكُونُ قَبْلَ الْإِيمَانِ لَا مَحَالَةَ -

ترجمہ

اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا
ہے اس لئے کہ حالت کفر میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر پہلے ہوگی۔

تشریح

اشاعرہ کہتے ہیں کہ مجیب کے اس جواب اگرچہ تکلیف العاجز والا اعتراض تو دور
ہو گیا لیکن دوسرا اعتراض لازم آگیا کہ حضورؐ آپ نے تو قدرت کو اس جواب میں

فعل سے پہلے مان لیا ہے کیونکہ جب کافر بحالت کفر ایمان پر قادر ہے تو قدرت ایمان سے پہلے ہو گئی اسلئے یہ جواب غلط ہے سوچ سمجھ کر جواب دینا چاہئے۔ آگے شارح مجیب کی جانب سے ایک تاویل پیش کر کے اس کو رد کرنے کے لئے!

فان اجیب بان المراد ان القدرة وان صلیحت للضدين لكنهما من حيث التعلق باحدهما لا تكون الامعة، حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك. هي القدرة المتعلقة به، واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا ممّا لا يتصور فيه نزاع اصلا بل هو لغو من الكلام فليتامل

ترجمہ

پس اگر جواب دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن قدرت ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوگی مگر اسی کے ساتھ یہاں تک وہ قدرت جس کی فعل سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے۔ یہ جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت جس کے ترک سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور ہر حال نفس قدرت تو وہ کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم کہیں گے یہ بات تو ان میں سے ہے جن میں بالکل نزاع مقصور نہیں ہے بلکہ یہ تو لغو کلام ہے۔ پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

تشریح

یہاں سے شارح مجیب مخاطب ہو کر فرماتے ہیں کہ آپ نے جو تقریر کی ہے ذرا اسکی وضاحت چاہئے؟ اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ قدرت اگر ضدین کی صلاحیت تو رکھتی ہے مگر اس کا تعلق کسی ایک کے ساتھ ہوگا، یا ایمان کے ساتھ یا کفر کے ساتھ، اور نفس قدرت جو ابھی ان دونوں میں سے کسی سے بھی وابستہ نہیں جسکو ضدین کیلئے صراح کہا گیا ہے وہ قدرت متعلقہ سے مقدم ہے لہذا جب نفس قدرت اور قدرت متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہو گیا تو اب سنئے کہ مدار تکلیف قدرت متعلقہ ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے، اور جو قدرت مع الفعل ہے وہ مدار تکلیف نہیں ہے لہذا دونوں اعتراضوں میں سے کوئی بھی اعتراض وارد نہ ہوگا، نہ تکلیف العاجز کا نہ معتزلہ کے مذہب کے اتفاق کا، مجیب کی جانب سے جو توجیہ پیش کی گئی ہے یہ اس کا حاصل ہے جسکو اچھی طرح عبارت سے ملانے کی ضرورت ہے مگر شارح اس توجیہ سے متفق نہیں ہیں بلکہ اس پر بہت برہمی کا اظہار فرماتے ہوئے کہتے ہیں "قلنا هذا مالا يتصور" جس میں انھوں نے تین باتیں کہی ہیں۔

۱۔ آپ نے جو تقریر پیش کی ہے قدرت متعلقہ بالفعل فعل ہی کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے پہلے نہیں ہوتی تو اس میں اہل حق اور معتزلہ کا کوئی نزاع ہے نہیں یہ تو ایک بدیہی چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل

فعل ہی کے ساتھ ہوگی، اصل جملہ انفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا نہیں، معتزلہ اول کے اور اہل حق ثانی کے قائل ہیں۔

(۲) دوسری بات شارح نے یہ کہی کہ آپ کی یہ بات لغو ہے۔ کیوں؟ اسلئے کہ آپ نے جو یہ فرمایا، حتیٰ ان مایلزم مقارنتہا للفعل ہی القدرة المتعلقة بالفعل، اس کے کوئی معنی نہیں کیونکہ مقارن فعل تو متعلق فعل ہوتا ہی ہے اس میں کیا آپ تحقیق پیش فرمادی۔

(۳) تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ ذرا یہ غور کا مقام ہے اور تامل کی وجہ یہ ہے کہ اہل حق سے یہ تصریح نہیں ملتی کہ انفس قدرت ضدین سے متعلق ہو کر قبل الفعل ہوتی ہے۔ شارح کی بات تمام ہو گئی۔
تنبیہ:۔ احقر نے عبارت کا حل آپ کے سامنے عرض کر دیا مگر اس تقریر سے عجیب حیرت ہے۔ اولاً مجیب کے جواب سے حیرت ہے، پھر شارح کے اعتراض سے اگر امام ابو حنیفہ کا یہ فرمان مان لیا جائے پھر بھی اس سے استدلال درست نہ ہوگا کیونکہ حضرت امام صاحب نے اس قدرت کے باریعین فرما رہے ہیں جو مدار تکلیف ہے اور جو فعل کے کرنے سے پہلے انسان کے اندر ودیعت رکھ دی گئی ہے یہی قوت عضلیہ جو نافرمانی میں کام کرتی ہے وہی عبادت و اطاعت میں کام کرے گی صرف تعلقات کا اختلاف ہے جو اختلاف حقیقت شئی کو مستلزم نہیں ہے تو امام صاحب نے قسم ثانی کے باریعین فرماتے ہیں اور مجیب نے اس کا مطلب لیا قسم اول کا، اسلئے مذکورہ ساری خرابیاں آتی چلی گئیں۔

ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ اس بحث میں شارح کا موقف کیا ہے، بہر حال اگر شارح ہی جواب کو رد کرنا چاہتے تھے تو یہی الزام فقیر کی رائے میں مناسب تھا کہ خروج عن البحث کا الزام نہ کرنے۔ کما اثر الیہ۔ ورنہ شارح نے جو اعتراض کیا ہے وہ محل تامل ہو جائیگا جس کلام کو انھوں نے لغو قرار دیا ہے اس کی تاویل ہے مجیب نے انفس قدرت اور قدرت متعلقہ بالفعل میں فرق کرنا چاہئے اور اس فرق کی عدم تسلیم حقائق کی تردید کے مراد ہے اس لئے کہ درجہ تحقق اور ترتیب آثار کے درمیان فرق واضح ہے اول ثانی پر مقدم بھی ہے اگرچہ تقدم زمانی نہ سہی کلمہ کو فقط درجہ تحقق میں دیکھا جاسکتا ہے ورنہ ترتیب کے درجہ میں وہ کلمہ یا اسم ہوگا یا فعل یا حرف۔ اسی طرح قدرت درجہ تحقق میں ضدین میں سے کسی کے متعلق نہیں ہے اور ترتیب میں دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہوگی بہر حال لغویت نہ رہی، قدرت کا اگر مؤثر ہونا یہ درجہ ترتیب ہے اور اس سے پہلے اگرچہ ثانی درجہ میں اس کا وجود ہے اور نہ اس کی تاثیر ہے جو تحقق کی کیفیات میں سے ہے مگر ترتیب سے پہلے ایک تحقق کا درجہ ضرور ہے جیسے کلمہ میں عرض کیا گیا ہے اور جو مقارن فعل ہے وہ ترتیب آثار کا درجہ ہے جو مع الفعل ہے اور درجہ تحقق اس سے مقدم ہے لہذا تکلیف العاجز لازم نہیں آئے گی۔ یہ وہ باتیں ہیں جو شارح کے اعتراض پر کہی جاسکتی ہیں۔ میں بذات خود یہاں اس تاویل کا بھی قائل نہیں بلکہ اصل دہمی ہے جو عرض کیا گیا کہ یہ جواب موضوع سے

اغتراب ہے۔ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مسلم الثبوت میں بھی اس پر کلام کیا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتفكدة خلافاً لہم الخ“ اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

وَلَا يَكْفُرُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِي وَسْعِهِ سِوَاءَ مَا كَانَ مُتَمَتِّعًا فِي نَفْسِهِ كَجَمْعِ الضُّدِّينَ أَوْ هَمْلًا لِمَخْلُوقِ الْجِسْمِ وَأَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عِلْمٌ خِلَافَهُ أَوْ إِسْرَادٌ خِلَافَهُ كَايْمَانِ الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَاصِي فَلَا نِزَاعَ فِي وَقُوعِ التَّكْلِيفِ بِهِ لَكُونَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ ثُمَّ عَدَمِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوَسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا وَالْأَمْرُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ لِلتَّعْجِيزِ دُونَ التَّكْلِيفِ وَقَوْلِهِ تَعَالَى حُكَايَةً رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْصِيلِ هُوَ التَّكْلِيفُ بَلْ إِيصَالُ مَا لَا يَطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ إِلَيْهِمْ۔

ترجمہ

اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں ہوتا جو اس کی طاقت میں نہ ہو خواہ وہ بذات خود متمتع ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم کا پیدا کرنا، اور بہر حال وہ فعل جو متمتع ہے اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کو جانا یا اس کے خلاف کا ارادہ کیا جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت تو کوئی نزاع نہیں ہے تکلیف کے واقع ہونے میں اس کے ساتھ اس لئے کہ وہ مکلف کا مقدور ہے مکلف کی طرف نظر کرتے ہوئے، پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا اور امر اللہ تعالیٰ کے فرمان أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ میں تعجیز کیلئے ہے نہ کہ تکلیف کیلئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطور حکایت کے رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ، تحمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے بلکہ ان عوارض کا پہونچنا ہے جن کے تحمل کی طاقت نہ ہو۔

تشریح

جو کام ایسے ہیں جنکی بندہ طاقت نہیں رکھتا ان کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم جو متمتع بالذات ہو جیسے ضدین کو جمع کر دینا، قدیم کو حادث، اور حادث کو قدیم بنادینا۔ دوسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ تو ممکن ہے مگر اس کا بندہ کی طرف سے ہو یہ متمتع ہو جیسے اجسام کو پیدا کرنا فی نفسہ ممکن ہے مگر بندہ اس کام کو نہیں کر سکتا۔ تیسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ بھی ممکن ہے اور بندہ ہی اس کا ذوق بھی ممکن ہے مگر اللہ کا علم و ارادہ اس کے نہ ہونیکے ساتھ وابستہ ہو گیا ہو، جیسے ایمان ابو جہل اور ابولہب وغیرہ فی نفسہ بھی ممکن ہے بندہ سے اس کا ذوق ہو یہ بھی ممکن ہے مگر جب اللہ کا علم و ارادہ عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اب ایمان لانا محال ہے۔ اقسام ثلاثہ میں قسم ثالث ایسی ہے جس کا جواز بھی ہے اور بندہ اس کا مکلف بھی ہے اگرچہ من وجہ اس میں امتناع ہے مگر اس کا جواز

نہیں کیا جائیگا بلکہ کما اس کا ہوگا کہ یہ بندہ کی زیر قدرت داخل ہے۔ لہذا بالاتفاق بندہ اس کا مکلف ہے اسکو تکلیف عاجز شمار نہیں کیا گیا اور قول ابو حنیفہؒ کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے اسکا مؤید ہے۔ پہلی قسم کی تکلیف کا بالاتفاق وقوع نہیں ہے اور نہ اس کا جواز ہے اگرچہ بعض حضرات نے اسکو جواز کی نسبت شیخ ابوالحسن اشعری کی طرف کی ہے۔ اور دوسری قسم اس کا بھی وقوع نہیں ہے رہا مسئلہ جواز کا تو اس میں اختلاف ہے اشاعرہ نے اسکو جائز قرار دیا ہے اور معتزلہ نے عدم جواز کا قول اختیار کیا ہے مازید یہ سبھی اس مسئلہ میں یہی کہتے ہیں کہ جو چیز عقلاً فیج ہو اس کا اللہ کی طرف انتساب درست نہیں۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے تکلیف محال کی صراحت نہیں کی لیکن انکی دو اصولوں کی وجہ سے انکی جانب نسبت کی گئی ہے، پہلی اصل یہ ہے کہ افعال عباد اللہ کے مخلوق ہیں بندہ کی قدرت کا ان میں تاثری کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ قدرت مع الفعل ہوتی ہے نہ کہ فعل سے پہلے اور تکلیف فعل سے پہلے ہے نہ کہ فعل کے ساتھ اس سے لوگوں نے یہ بات نکالی کہ ان کے قول کے مطابق تمام تکلیفات شرعیہ تکلیف بالمحال میں داخل ہیں۔ فذہر

جو کام بندہ کے بس میں نہیں ہے بندہ اس کا بالاتفاق مکلف نہیں ہے یعنی وہ افعال جو قسم اول یا ثانی سے متعلق ہیں۔ رہے افعال قسم ثالث ان کا بندہ بالاتفاق مکلف ہے مگر کامر، اور تکلیف مالا یطاق کا وقوع نہیں، اس کی دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اَلَا وُسْعَهَا“ یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ کام مکلف نہیں بناتا۔

سوال :- اگر بات یہی ہے جو آپ فرما رہے ہیں تو اللہ نے فرشتوں کو ایسے کام کا مکلف کیوں بنایا تھا جس کی ان میں طاقت نہیں تھی جب ان کو فرمایا گیا تھا ”اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ“؟
جواب :- یہ امر تعجیبی تھا نہ کہ تکلیفی۔

سوال :- ان دونوں میں کیا فرق ہے؟
جواب :- تکلیف کے اندر امر مامور کے وقوع کو چاہتا ہے اور تعجیز کے اندر عدم وقوع سے راضی ہے تو یہاں فرشتوں کو حکم اس لئے تھا تاکہ ان پر انکی عاجزی ظاہر ہو جائے۔

سوال :- صحابہؓ کو حکم دیا گیا تھا کہ دس دس وخطرات کو رد کیں اور انکو نہ آنے دیں، جب ان پر یہ بات شاق ہوئی تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو دعا کا حکم دیا تو انھوں نے دعا کی ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اَلَا وُسْعَهَا“ تو اس سے تکلیف مالا یطاق کا وقوع ثابت ہو گیا؟

جواب :- آیت کریمہ ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا اِلَّا تَحْمِیْلًا“ سے مراد تکلیف شرعی نہیں ہے بلکہ مراد اس سے ان امور شاقہ کا آنا ہے جو انکی قوت تحمل سے خارج ہوں یعنی قحط اور بیماری اور دشمنوں کا غلبہ

یعنی اس سوال سے مراد عوارض ثقیلہ سے امن مانگنا ہے۔ یہ شارح کے جواب کا حاصل ہے۔
تنبیہ: اس آیت کی دو تفسیریں ہیں، ایک وہ جو شارح نے پیش کی ہے، دوسری وہ جو سائل نے
 پیش کی ہے اور کتب اصول کی مراجعت سے یہ بات منقح ہوتی ہے کہ شارح کا یہ کلام بر محل نہیں ورنہ اس
 آیت کو جواز تکلیف کی دلیل میں پیش کرنا چاہیے تھا کیونکہ دعار مانگنا جواز وقوع پر دال ہے۔ فقہ بر

وَأَمَّا الْفِرَاقُ فِي الْجَوَائِزِ فَمَنْعَتُهُ الْمَعْتَزِلَةُ بِنَاءً عَلَى الْقَبْحِ الْعَقْلِيِّ وَجُوزُهُ الْأَشْعَرِيُّ
 لِأَنَّهُ لَا يَقْبَحُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ۔

ترجمہ اور نزاع جواز میں ہے تو معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے قبح عقلی پر بنا کر کرتے ہوئے، اور
 اشعری نے اسکو جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی قبیح نہیں ہے۔
تشریح یعنی عدم وقوع تکلیف میں توسب کا اتفاق ہے لیکن جواز کا اختلاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ
 اگر محال کا مکلف بنا دیتا تو یہ جائز تھا کہ نہیں۔ اشعری اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل
 ہیں۔ اشعری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ مالک مختار ہے اپنی ملک میں جو چاہے اس کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔
 معتزلہ نے کہا کہ تکلیف عاجز عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبایح سے منزہ ہیں۔ ماترید یہ اور معتزلہ نے
 عقلی کی اللہ کی جانب نسبت کو جائز قرار نہیں دیا۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا عَلَى نَفْسِ الْجَوَائِزِ۔

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے جواز کی نفی پر اللہ کے فرمان "لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا
 وَسْعَهَا" سے۔
تشریح یعنی معتزلہ نے مذکورہ آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف
 مالا یطاق کا عدم جواز اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ کیسے؟ اس کی وضاحت شارح
 نے آگے کی ہے۔ و تقریرہ الخ سے سنئے!

وَتَقْرِيرُهُ أَنَّ لَوْ كَانَ جَائِزًا الْمَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وَقُوعِهِ هَالِكًا ضَرْفًا أَنْ اسْتَحَالَةَ
 الْمَلْزَمُ لَوْ جَبَّ اسْتِحَالَةُ الْمَلْزُومِ تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْمَلْزُومِ لَكِنَّهُ لَوْ وَقَعَ لَزِمَ كَذِبُ
 كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ مُحَالٌ

ترجمہ

اور اس استدلال کی تقریر یہ ہے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالہ کو واجب کرتا ہے ملزوم کے معنی کو ثابت کرنے کیلئے لیکن اگر تکلیف واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح

معتزلہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے فرمایا لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا اس کے باوجود اگر تکلیف مالا یطاق کا وقوع ہو جائے تو اللہ کا کلام کاذب ہوگا اور یہ باطل ہے ایک اصول یہ بھی مقرر ہے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالہ کا مستلزم ہے کیوں؟ اس لئے کہ اگر صرف لازم ہی محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز و ممکن ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ملزوم بغیر لازم کے پایا گیا حالانکہ یہ لزوم کے منافی ہے۔ تو یہاں ایک لازم ہے اور ایک ملزوم، لازم کذب کلام الہی ہے اور ملزوم تکلیف کا جواز امکان ہے اور دوسرا اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز ممکن و جائز ہوتی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور یہاں آ رہا ہے لہذا معلوم ہوا کہ تکلیف کا جواز نہیں ہے ورنہ اس کے وقوع سے محال لازم نہ آتا۔

وهذه نکتہ فی بیان استحالة كل ما يتعلق علم الله وارادته واختياره بعد وقوعه

ترجمہ

اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فعل کے استحالہ کے بیان میں کہ اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ و اختیار جس کے عدم وقوع کے ساتھ متعلق ہو جائے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے جو تقریر کی ہے یہ ایسا فظناک پائنت ہے کہ جس سے ہر اس فعل کا استحالہ ثابت کیا جاسکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق ہو جائے، یعنی کہا جاسکتا ہے کہ البوجہل سے عدم ایمان کے ساتھ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق ہے اس کے باوجود بھی اگر البوجہل ایمان لاتے تو محال ہے کیونکہ اس کے علم و ارادہ کی مخالفت ہوگی تو لازم محال لہذا ملزوم بھی محال ہوگا اور محال کا بندہ مکلف نہیں ہوتا لہذا البوجہل ایمان کا مکلف نہیں ہے۔ اس بحث کے شروع میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ قسم ثالث کا بندہ مکلف ہے شارح بھی اس نکتہ کا حل پیش کر رہے ہیں، فرماتے ہیں:

وَحَلَّتْهُمُ أَنْ لَا نَمُرَّ كُلَّ مَا يَكُونُ مُمَكِّنًا فِي نَفْسِهِ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وَقُوعِهِ مُحَالٌ وَأَمَّا
يَجِبُ ذَلِكَ لَوْلَمْ يُعْرَضْ لَهُ، أَلَا مُتَنَاحٍ بِالْغَيْرِ وَالْأَلْجَازِ أَنْ يَكُونَ لَزْمُ الْمَحَالِ بِنَاءً
عَلَى أَلَا مُتَنَاحٍ بِالْفِئ

ترجمہ

اور حل اس نکتہ کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت واجب ہو سکتا ہے اگر اس کو امتناع بالغیر عارض نہ ہو ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بنا کر کرتے ہوئے امتناع بالغیر پر۔

تشریح

شارح یہاں سے معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ محال ہی کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آئے اور ممکن کے وقوع کو کرنے سے محال لازم نہ آئے یہ بات تسلیم نہیں۔ بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود ممکن ہے مگر وہ غیر کی وجہ سے ممتنع ہو گئی اس کا وقوع ماننے میں بھی محال لازم آئیگا۔ لہذا آپ کا استدلال درست نہیں ہے کیا اس کی کوئی مثال ہے؟ جی ہاں سنئے!

الأتري ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه
مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل
ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته، وأما بالنظر الى امر
زائد على نفسه فلا نعم انه لا يستلزم المحال۔

ترجمہ

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جبکہ عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے پیدا فرمایا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے باوجودیکہ اس کا وقوع ماننے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کے ماننے سے محال لازم نہیں آتا ذات ممکن کی جانب لحاظ کرتے ہوئے اور بہر حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

تشریح

شارح پہلے فرما چکے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آ سکتا ہے اگر وہ ممتنع بالغیر ہوگا۔ ہو جیسے عالم اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت و اختیار سے بنایا ہے اور ہر مقدور و مخلوق ممکن ہوتا ہے تو عالم ممکن فی نفسہ ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہے لیکن ایک وقت متعین تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ ارادہ اور قدرت الہی کا تعلق ہو گیا تو اس کا عدم ممتنع بالغیر ہو گیا اور اس کے عدم کو ماننا محال کو مستلزم ہوگا، کیوں کہ علت تامہ سے معمول کا تخلف جائز نہیں اور معلول عالم ہے اور علت تامہ اللہ کا ارادہ اور اس کی قدرت ہے تو دیکھتے کہ یہاں ممکن فی نفسہ کے وقوع کو ماننے سے محال لازم آ رہا ہے لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال لازم آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ لزوم کے اوپر بھی سرے سے محال کا حکم جاری کر دیا جائے لہذا آیت کریمہ سے معتزلہ کا استدلال مذکور درست نہیں ہے۔ الحاصل الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ ہماری

گذشتہ تقریرات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکن کے دور رخ ہیں (۱) اس کی ذات کو دیکھنا (۲) اس زائد شئی کو دیکھنا جو اسکو عارض ہو گئی ہے یعنی امتناع بالغیر، تو ہر رخ کا حکم بھی جدا گانہ ہوگا۔ پہلے رخ کا حکم یہ ہے کہ اس اعتبار سے اگر اس کا وقوع مان لیا جائے تو خرابی لازم آئیگی۔ شارح نے تلوح میں اس کو منبغ پر تفصیلی بحث کی ہے۔ دیکھئے تلوح ص ۲۵۶

وَمَا يَوْجَدُ مِنَ الْأَلَمِ فِي الْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ الْإِنْسَانِ وَالْإِنْكَسَارِ فِي الْإِنْجَاحِ عَقِيبَ كَسْرِ الْإِنْسَانِ قَيْدٌ بَدَلُكَ لِيُصْلَحَ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ فَإِنَّهُ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيهِ صَنْعٌ أَمْ لَا وَمَا أَشْبَهَهُمَا كَمَا لَمُوتِ عَقِيبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَحْدَهُ وَأَنَّ كُلَّ الْمُمَكِّنَاتِ مُسْتَنْدَةٌ إِلَيْهِ بِلا واسطَةٍ۔

ترجمہ

اور جو درد مضر و دب میں پایا جاتا ہے کسی انسان کے مارنے کے بعد اور جو ٹوٹن شیشہ میں پائی جاتی ہے کسی انسان کے توڑنے کے بعد اس کی قید لگادی تاکہ اس بارے میں اختلاف کا محل بن سکے کہ کیا اس میں بندہ کا کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہے جیسے موت قتل کے بعد یہ سب اللہ کی مخلوق ہیں اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور یہ تمام ممکنات بلا واسطہ اللہ کی جانب سے ختمند ہیں۔

تشریح

ما قبل میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ بندہ اپنے افعال کا صرف کاسب ہے اور خالق اللہ تعالیٰ ہے اور جملہ کاموں میں تاثری دخل براہ راست اللہ تعالیٰ کا ہے، آگ میں جلانے کی تاثر نہیں بلکہ اللہ جلالتہ ہے ورنہ ابراہیم علیہ السلام بھی جل گئے ہوتے۔ خیر یہاں بحث یہ ہے کہ کچھ کام تو وہ ہیں جن کو بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے جیسے ہاتھ کو حرکت دینا اور کچھ ایسے ہیں جو اس کے ان افعال کے بعد معرض ظہور میں آتے ہیں جنکو اس نے بطریق مباشرت کیا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی اور تالے کی حرکت۔ تو ازل کو بطریق مباشرت اور ثانی کو تو لید سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو جب بندہ پہلے افعال ہی کا خالق نہیں تو متولدات کا خالق بدرجہ اولیٰ نہیں ہو سکتا۔ اب رہا متولدات کے مسئلہ میں کاسب ہونیکا تو ہم نے یہاں آگے آکر کاسب کا بھی انکار کیا ہے اور کہا کہ اس کا اختیار اور کاسب افعال مباشرت تک تھا۔ آئیے سب کچھ ختم ہے نہ خلق ہے اور نہ کاسب ہے۔ جب کوئی انسان دوسرے کو ماریگا تو اسکو پوٹ لگے گی۔ درد ہوگا۔ ایسے ہی جب کسی چیز کو توڑے گا تو وہ ٹوٹ جاتی ہے تو ضرب اور کسر کا وہ مباشرت ہے۔ اب رہی جوٹ اور ٹوٹ جانا تو وہ بندہ کا فعل نہیں ہے۔ ایسے ایک تو ہے قتل کرنا یہ تو بندہ کا فعل اختیار ہے جس کا وہ کاسب ہے اور اس کے بعد موت کا واقع ہو جانا یہ بندہ کا فعل نہیں۔ موت کے واقع کرنے کا وہ نہ خالق ہے نہ کاسب ہے۔

اسی مسئلہ کو مصنف نے اس عبارت میں بیان فرمایا ہے جس پر شارح نے کچھ اضافہ کیا ہے۔ ایک تو انھوں نے دو دلیل پیش کیں پہلی دلیل ”من ان الخالق الخ“ اور دوسری ”دان کل الممکنات الخ“ تو دوسری دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ احراق بلا واسطہ اللہ کا فعل ہے۔

سوال :- شارح نے ان دونوں دلیلوں کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ یہ ماقبل میں گزر چکی ہیں حالانکہ دوسری دلیل ماقبل میں نہیں گزری؟

جواب :- جی ہاں مہر حق یہ دلیل نہیں گزری لیکن ایسی عبارت گزر چکی جو اس مفہوم کو مفید ہے یعنی ”لا یخرج من علمہ و قدرتہ شیء“۔

دوسری بات شارح نے یہ کہی ”وقید بذلک الخ“ یہاں سے وہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ اس مفہوم کو ادا کر نیکی لے کر مصنف نے یہ فرمادیتے تو کہ ”وما یوجد من الالم فی المضروب مخلوق اللہ تو کافی تھا“ عقیب ضرب انسان کی قید کیوں لگائی ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ یہ مسئلہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا محل بن سکے کیوں کہ اگر اللہ بلا واسطہ کسی چیز کو توڑے اور تکلیف پہنچائے اس میں بالفاق فریقین انسان کا کوئی دخل نہیں ہے فریقین کا جھگڑا صرف اس وقت ہے جبکہ کوئی انسان کسی کو مارے اور اسکو چوٹ لگے اور انسان توڑے اور وہ ٹوٹ جائے تو مولد میں یعنی الم اور انکسار میں بندہ کا کچھ دخل ہے یا نہیں۔ ہم ثانی کے اور معتزلہ اول کے قائل ہیں اسلئے یہ قید لگائی ہے۔

والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله قالوا ان كان الفعل صَادراً عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعل فعل آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح۔

ترجمہ اور معتزلہ نے جب کہ بعض افعال کی نسبت اللہ کی جانب کی ہے تو انھوں نے کہا کہ اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کی واسطہ کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور تولید کے معنی یہ ہیں کہ فعل اپنے فاعل کے لئے دوسرا فعل ثابت کر دے جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے۔

تشریح ماقبل میں گزر چکا ہے کہ معتزلہ بندہ کو اس کے افعال اختیار یہ کا خالق مانتے ہیں لہذا ان کے افعال سے اگر دوسرا فعل معرین نہ ہو میں آئے تو وہ اس کا خالق بھی بندہ ہی کو سمجھتے ہیں پس مباشرت اور تولید کا فرق کرتے ہیں جو فعل بندہ سے بلا واسطہ فعل آخر صادر ہو وہ بطریق مباشرت ہے اور اگر بواسطہ فعل آخر ہو تو وہ بطریق تولید ہے بندہ کے جو افعال غیر اختیاری ہیں وہ بالفاق فریقین اللہ کے

پیدا کردہ ہیں جیسے مرتضیٰ کی حرکت۔

فَالَا لَمْ يُولَدْ مِنَ الصُّرْبِ وَالْاِنْكَسَارِ مِنَ الْمَكْسِ وَلَيْسَا مَخْلُوقَيْنِ لِلَّهِ تَعَالَى وَعِنْدَ الْكُلِّ بِمَخْلُوقِ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ

پس درد ضربے پیدا ہوتا ہے اور ٹوٹ جانا کسہ سے ہوتا ہے اور یہ دونوں اللہ کے مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں۔

تشریح

یعنی ہمارے نزدیک مذکورہ مولدات اللہ کے مخلوق ہیں اور معتزلہ کے نزدیک ان کا خالق اللہ نہیں ہے بلکہ بندہ ان کا خالق ہے۔

لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيْقِهِ وَالْأَوَّلَىٰ اَنْ لَا يَقْبَدَ بِالتَّخْلِيْقِ لِاَنْ مَا يَسْمُوْنَهُ مَوْلِدَاتٍ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهَا صِلًا اَمَّا التَّخْلِيْقُ فَلَا سَمْعَالَتَهُ مِنَ الْعَبْدِ وَمَا اَلْاِنْكَسَابُ فَلَا سَمْعَالَتَهُ اَلْاِنْكَسَابُ مَا لَيْسَ قَسَامًا مَحَلَّ الْقَدَرَةِ وَلِهَذَا لَا يُمْكِنُ الْعَبْدُ مِنْ عَدَمِ حَصُوْلِهَا بِخِلَافِ اَفْعَالِهِ الْاِخْتِيَارِيَةِ۔

ترجمہ

کوئی دخل نہیں ہے بندہ کا اسکی تخلیق میں اور اوّلیٰ یہ تھا کہ مصنف تخلیق کی قید نہ لگاتے اس لئے کہ معتزلہ جنکو متولدات کہتے ہیں اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے بہر حال تخلیق تو اس کے استحالہ کیوجہ سے بندہ سے، اور بہر حال انکسب تو اس چیز کے انکسب کے محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کا سب سے ساتھ قائم نہیں ہے اور اسی وجہ سے بندہ اس کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے، بخلاف اپنے افعال اختیاریہ کے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ وہ مولدات جنکا تذکرہ چل رہا ہے (الم اور انکسار اور موت) انکی تخلیق میں بندہ کا کچھ دخل نہیں ہے کیوں کہ ان کا خالق اللہ ہے۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ جب بندہ مولدات کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب، تو مصنف نے فی تخلیقہ کی قید لگا کر اچھا نہیں کیا اس لئے کہ اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ان کی تخلیق میں تو دخل ہے نہیں البتہ بندہ ان کا کاسب ہے حالانکہ یہاں ہم نے بندہ کو کاسب بھی نہیں مانا بس وہ یہ کہہ دیتے کہ لا صُنْعَ فِيْهِ لِلْعَبْدِ تو کافی تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ بندہ ان کا خالق اور کاسب کیوں نہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ خالق تو اس لئے نہیں کہ بندہ کا خالق ہونا محال ہے۔ خالق بس اللہ تعالیٰ ہے اور کاسب کیوں نہیں؟ کاسب اس لئے نہیں کہ ماقبل میں خلق اور کسب کے درمیان فرق گذر چکا ہے کہ کسب کا مظہر ذات کاسب ہوتی ہے اور یہاں الم اور انکسار ذات ضارب اور کاسر میں نہیں، بلکہ ان کا قیام مضروب اور مکسور میں ہے تو اگر یہاں بندہ کا دخل مانا جائے تو اس پر خلق کی تعریف صادق آجائے گی حالانکہ اس کا خالق ہونا محال ہے۔

سوال :- مولدات میں بندہ کا دخل کیوں نہیں مانا گیا ؟
جواب :- اگر مولدات میں بندہ کا دخل ہوتا تو ان کے معرض ظہور میں نہ لانے پر اسکو قدرت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں، مارنے کے بعد چوٹ نہ لگے، اور کسر کے بعد انگسار نہ ہو، گولی مارنے کے بعد موت واقع نہ ہو اس پر بندہ کو کوئی قدرت نہیں ہے اور اپنے افعال اختیار یہ میں اس کو یہ اختیار ہوتا ہے جب چاہے ان سے رک جائے، اس سے پتہ چل رہا ہے کہ مولدات بندہ کی زیر قدرت داخل نہیں ہیں
سوال :- اگر کوئی آدمی اپنے ہی کو مارے تو چوٹ لگے گی، تو اس چوٹ کا کاسب تو بندہ ہی کو کہنا چاہئے کیونکہ چوٹ محل قدرت میں ہے ؟

جواب :- بندہ اس کا بھی کاسب نہیں اس لئے کہ قدرت مجبزی ہے تو ضرب اور قوت سے ہے اور درد سے متاثر و سدا محل ہے۔ قدر
سوال :- انسان غور و فکر کرتا ہے جس کے نتیجہ میں علم کا حصول ہو جاتا ہے تو اس مولد میں بندہ کو کاسب ہونا چاہئے کیونکہ کس کی تعریف صادق ہے ؟
جواب :- محققین نے قوی باطنیہ کی بھی تقسیم کی ہے تو فاعل اور قدرت ہے اور علم کا مخزن دوسری قوت ہے

وَالْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ أَيْ الْوَقْتُ الْمَقْدَرُ لِمَوْتِهِ لَا كَمَا زَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِ الْأَجَلَ لِنَا أَنْ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ حَكَمَ بِأَجَالِ الْعِبَادِ عَلَى مَا عَلِمَ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ وَبِأَنَّهُ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَخْرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدَمُونَ -

ترجمہ اور مقتول اپنے وقت پر مرتل ہے یعنی اس وقت جو اس کی موت کیلئے مقدر تھا، ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ قائل نے اس پر اس کی مدت کو ختم کر دیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اہلوں کا فیصلہ فرمادیا، اس تفصیل کے مطابق جسکو بغیر تردد کے اس نے جانا اور فیصلہ کیا اس طریقہ پر کہ جب بندوں کا وقت مقررہ آئے گا تو نہ وہ کچھ مؤخر ہو سکتے اور نہ مقدم۔
تشریح معتزلہ کہتے ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر نہیں مرا بلکہ اس کی زندگی ابھی اور تھی لیکن قائل نے اس کی اجل اور اس کے وقت مقررہ کو ختم کر دیا۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرتا ہے اللہ نے اس کی اتنی ہی حیات مقدر کی تھی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ پہلے بندوں کی حیات و موت کا فیصلہ کر چکا ہے اور قرآن سے ثابت ہے کہ جب وقت مقررہ آتا ہے نہ اس میں کچھ تاخیر ہو سکتی ہے اور نہ تقدیم ہو سکتی ہے بلکہ اپنے وقت مقررہ پر موت آجائے گی۔

تشبیہ :- اجل کے معنی وقت، مدت، اور کسی چیز کا منتہا۔ یہاں آخری معنی مراد ہیں۔ یہاں انتہا مراد ہے۔

کو اجل کہا گیا ہے۔ شرح عقائد کے نسخوں میں یہاں عبارت اس طرح ہے ان اللہ تعالیٰ قد قطع علیہ الاجل جس میں مطلب خلط تھا شاید یہ ناخین سے غلطی ہوئی ہے۔ صحیح عبارت یہی ہے جو میں نے لکھی ہے من ان

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِأَلْحَادِثِ الْوَارِدَةِ فِي أَنْ بَعْضُ الطَّاعَاتِ يَزِيدُ فِي الْعَمْرِ وَبِأَنَّهَا لَوْ كَانَ مِيتَابًا جَلَمَ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذِمًّا وَلَا عِقَابًا وَلَا دِيَّةً وَلَا قَصَاهَا إِذْ لَيْسَ مَوْتُ الْمَقْتُولِ بِمُخْلَقٍ وَلَا بِكَسْبٍ۔

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے ان احادیث سے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلہ میں کہ بعض طاعات عمر میں اضافہ کرتی ہیں اور استدلال کیا ہے اس طریقہ کہ اگر مقتول اپنے وقت مقرر پر مرتا تو قاتل مذمت اور سزا اور دیت اور قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لئے کہ مقتول کی موت نہ قاتل کے خلق سے ہے اور نہ اس کے کسب سے۔

تشریح

یہاں سے معتزلہ کے دلائل بیان کر کے ان کا جواب دیں گے، ان کے مستلزمات دو ہیں۔
(۱) حدیث میں ہے لَا يَرِدُ الْقَضَاءُ إِلَّا الذَّعَاءُ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعَمْرِ إِلَّا الْبِرُّ وَاهِ التِّرْذِي۔
اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دعار اور نیکی سے عمر میں تبدیلی ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی قیاس کرنا چاہئے کہ یہ اس کا وقت مقرر نہیں بلکہ قاتل کے قتل سے وہ مر گیا۔
اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے لہذا اگر مقتول اپنے وقت مقرر پر مرتا تو قاتل پھر مجرم کیوں ہوتا، کیوں دنیا میں وہ مستحق مذمت ہوتا اور آخرت میں مستحق سزا کیوں ہوتا اور قتل خطا میں اس پر دیت کیوں واجب ہوتی اور قتل عمد میں اس پر قصاص کیوں واجب ہوتا جبکہ مقتول کی موت میں نہ قاتل کا خلق ہے اور نہ کسب ہے۔ یہ دونوں دلیلیں بتا رہی ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقرر سے پہلے مر گیا ہے۔ اسی لئے تو قاتل مجرم ہے۔

تنبیہ :- ہم درس سراجی میں اقسام قتل پر مفصل گفتگو کر چکے ہیں، دیکھ لیجئے!

وَالْجَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ هَذِهِ الطَّاعَةَ لَكَانَ عَمْرُهُ أَرْبَعِينَ سَنَةً لَكِنَّمَا عَلِمَ أَنَّهُ يَفْعَلُهَا وَيَكُونُ عَمْرُهُ سَبْعِينَ سَنَةً فَسَبَّغَتْ هَذِهِ الزِّيَادَةُ الْوَلَايَةَ الطَّاعَةَ بِنَاءً عَلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ لَمَا كَانَ تِلْكَ الزِّيَادَةُ۔

ترجمہ

اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ اس طاعت کو نہیں کرے گا اور

اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کو اس طاعت کی جانب منسوب کر دیا، بنا کر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم پر کہ اگر وہ طاعت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔

تشریح

یہ شارح نے معتزلہ کے پہلے استدلال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں جو آیا درست ہے مگر علم الہی میں پہلے سے سب کچھ موجود ہے اس کی اطاعت و عبادت بھی موجود ہے پہلے ہی ہے اس کا حساب لگا کر اس کی پوری عمر لکھی ہوتی ہے اب اس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، بالفاظ دیگر ہم ترتیب آثار کے درجہ سے گفتگو کر رہے ہیں یہاں کئی بیشی نہیں ہو سکتی اور کئی بیشی جو حدیث سے مفہوم ہو رہی ہے تو اس کا تعلق درجہ تحقق سے ہے لہذا کچھ تعارض نہیں ہوا۔
تنبیہ:- بعض حضرات نے اس مقام پر جو تقدیر مبرم اور معلق کی بحث چھیڑی ہے وہ سب مردود ہے اور خرافات ہے اس کے فیصلوں میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ قدر۔

وعن الثاني ان وجود العقاب والضمان على القاتل تعبدى لا ارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسباً وان لم يكن خلقاً۔

ترجمہ

اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ سزا اور ضمان کا جواب قاتل پر امر تعبدی ہے اس کے منہی عنہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور اس فعل کا کسب کرنیکی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ جس کے بعد بطریق جری عبادت موت کا خلق فرمادیتے ہیں اس لئے کہ قتل باعتبار کسب قاتل کا فعل ہے اگرچہ باعتبار خلق کے نہیں ہے۔

تشریح

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مقتول اگرچہ اپنے وقت مقرر پر مر رہا ہے لیکن قاتل اس لئے مجرم ہے کہ اس نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس سے اللہ نے منع فرمادیا اور جس پر بڑی سخت وعید وارد ہوتی ہے جیسے ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزأه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً (وسیائی تفصیل)۔

سوال :- یہ تو درست ہے مگر اس کا جرم تو بتاؤ ؟

جواب :- یہ امر تعبدی ہے۔ جواب :- ارتکاب منہی کی وجہ سے مجرم ہے یعنی اس نے ایسے فعل کا کسب کیا ہے کہ جس کے بعد عادتہ اللہ موت کے خلق کرنے کی ہے تو یہ خلق موت کا سبب بنا اس لئے مجرم ہے۔

سوال :- قتل کا خالق بھی تو اللہ ہے لہذا پھر بھی مجرم ثابت نہیں ہوتا ؟

جواب :- جی ہاں قتل کا خالق تو ہے مگر قاتل اس کا سب تو ہے جس کی بنیاد پر بندہ مجرم ہو کر رہا ہے

تنبیہ :- شارح کے کلام کا ظاہری طرز یہ بتا رہا ہے کہ یہ سب ایک دلیل ہے حالانکہ امر تعبدی ہونا ایک

مستقل دلیل ہے۔ فرمان باری لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُونَ جس پر دال ہے اور بندہ کا یہاں کسب فیج کرنا اور اس پر مجرم ہونا الگ ایک دلیل ہے ورنہ لَا تَكَايَهُ الْإِلٰهُ کو امر تعبدی کی دلیل قرار دینا غیر مناسب ہے ممکن ہے کہ عبارت شارح کی اس طرح ہو اُولَٰئِكَ كَابِهَ الْإِلٰهِ اور ناسخین کی غلطی سے ہمزہ رہ گئی۔ یہ اب بات صاف ہو جائیگی کہ یہ علیحدہ علیحدہ دلیلیں ہیں یا ممکن ہے کہ شارح نے ان دونوں دلیلوں کو اس لئے ایک ساتھ جمع کر دیا ہو کہ یہ ایسا امر تعبدی نہیں جسکو خالص تعبدی کہا جائے جو مقتضای عقل سے خارج ہے ورنہ خالص عقلی ہے جواب فقہین: قائل اپنے ارادہ کی وجہ سے ماخوذ ہوا ہے اس کا ارادہ یہی تھا کہ اس کو مارا جائے۔ اسی وجہ سے تبدیل ارادہ کی صورت میں احکام شرعیہ بھی جدا گانہ ہیں کہیں قصاص اور کہیں دیت ہے ہر حکم کی حکمت جدا گانہ ہے۔ کتب فقہ کی شروحات میں اس کی تفصیل موجود ہیں۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمِيتَةِ خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ تَخْلِيقًا وَلَا اكْتِسَابًا وَمَعْنَى هَذَا عَلَى أَنَّ الْمَوْتَ وَجُودِيٌّ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ وَلَا كَثْرُونَ عَلَى أَنَّ عَدَمَهُ وَمَعْنَى خَلْقِ الْمَوْتِ قَدْ دَرَكْنَا۔

ترجمہ اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے نہ باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار کسب کے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی دلیل ہے خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ اور اکثر متکلمین اس بات پر ہیں کہ موت عدمی ہے اور خلق الموت کے معنی قَدْ دَرَكْنَا کے ہیں۔

تشریح اولاً یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ خلق موجودات کا ہوتا ہے اور جو چیز معدوم ہو اسکو مخلوق سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رکھئے کہ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے اسکو وجودی قرار دیا ہے اور اس کی تعریف اس طرح کی ہے "الْمَوْتُ كَيْفِيَّةٌ وَجُودِيَّةٌ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي الْحَيِّ" اور جن لوگوں نے عدمی کہا ہے انھوں نے اس طرح تعریف کی ہے "الموت عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حياً" بعض نے اس طرح تعریف کی ہے: عدم الحيوة عما انقضت بها۔

جب اتنی بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے مصنف فرماتے ہیں کہ موت ایک عرض ہے جس کا قیام میت کے ساتھ ہے، بندہ نہ موت کا خالق ہے اور نہ کاسب، جنکی وجوہات پہلے سبق میں گذر چکی ہیں۔ موت کافیا میت کے ساتھ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ اسکو وجودی چیز قرار دیا جائے اور اس وقت میں اسکو مخلوق سے تعبیر کیا جائے گا ورنہ عدم کے ساتھ خلق کا تعلق نہیں ہوتا۔ اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ اسکو مخلوق اور

قائم بالیت اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اسکو وجودی مانا جاتے اور قرآن سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے جیسے فرمان باری ہے **خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ**۔ اس سے معلوم ہوا کہ موت مخلوق اللہ ہے تو پھر وہ وجودی بھی ہوگی اور اس کا میت کے ساتھ قیام بھی ہوگا مگر اکثر متکلمین موت کو عدی قرار دیتے ہیں اور یہ حضرات اس آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ **خَلَقَ قَدَرُکَ** کے معنی میں ہے۔ اب آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ موت اور حیات کو مقرر فرما دیا اور تقدیر کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

وَالْاَجَلَ وَاحِدًا لَا کَمَا زَعَمَ الْکَعْبِيُّ اِنَّ الْمَقْتُولَ اَجَلَيْنِ الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ وَاِنَّهُ لَوَلَمْ یَقْتُلْ لَعَاشَرَ اَلْاَجَلِ الَّذِیْ هُوَ الْمَوْتُ وَلَا کَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ اِنَّ لِلْحَیْوَانِ اَجَلًا طَبِیْعًا وَهُوَ وَقْتُ مَوْتِهِ یَحْتَلِلُ رَطُوْبَتَهُ وَاَنْطِفَآءَ حَرَارَتِهِ الْغَرِیْزَتَیْنِ وَاجِلًا اِخْتِرَامِیَّةً بِحَسَبِ الْاَفَاتِ وَالْاَمْرَاضِ۔

ترجمہ

اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کعبی نے گمان کیا ہے کہ مقتول کی دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت، اور اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کی ایک تو اجل طبعی ہے اور وہ اسکی موت کا وقت ہے اس کی فطری رطوبت منحل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجمہ جانیکی وجہ سے، اور ایک اجل اخترامی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

تشریح

اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے اس پر اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اتفاق ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک اس وقت مقرر سے ایک سنڈ بھی تقدیم نہیں ہو سکتی معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ تقدیم جائز ہے جیسے مقتول میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وقت اس کا مقرر ہے لیکن وہ وقت سے پہلے مر گیا۔

معتزلہ میں سے ایک ابوالقاسم بلخی ہے اس کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت۔ اس کا خیال یہ ہے کہ قتل بندہ کا فعل ہے اور موت اللہ کا فعل ہے تو وہ مقتول کو میت قرار نہیں دیتا اور اس کا خیال ہے کہ اگر مقتول کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے وقت مقررہ تک زندہ رہتا۔ اور فلاسفہ کا خیال ہے کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجل ہیں، ایک اجل طبعی، دوسرے اجل اخترامی اور انھوں نے کہا کہ اجل طبعی انسان کی ایک سو پچیس سال ہوتی ہے کیونکہ اس عمر میں اگر طبعی طور سے اس کی فطری رطوبت اور فطری حرارت کا زوال ہو جاتا ہے اور حرارت و رطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہیں جیسے گاڑی میں پٹرول اور چہرے میں مٹی کا تیل وغیرہ کہ جب تک پٹرول ہے تو گاڑی چلتی رہے گی اور جب تک

تیل ہے تو چسراغ جلتا رہے گا ورنہ جو حال ہوتا ہے وہ آنکھوں دیکھ لے۔ اور اجلِ اخترا می یہ ہے کہ کوئی ناگہانی آفت یا بیماری آکر سلسلہ حیات کو ختم کر دے جیسے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا دیوار اوپر گر گئی یا کسی گڈ ہو گیا وغیرہ وغیرہ، ہم ان تمام باتوں کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وقت مقرر سب کا ایک ہے جو وقت اور جس جگہ اور جس کیفیت کے ساتھ مقرر ہے اس سے تخلف نہیں ہو سکتا۔

وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لَّانِ الرِّزْقُ اسْمٌ لِّمَا يَسُوقُهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَى الْحَيَوَانِ فَيَاْكُلُوْهُ وَذٰلِكَ قَدْ يَكُوْنُ حَلٰلًا وَقَدْ يَكُوْنُ حَرَامًا وَهٰذَا اَوَّلٰی مِنْ تَفْسِيْرٍ بِمَا يَتَغَذٰی بِهِ الْحَيَوَانُ لَخُلُوْهُ عَنْ مَعْنٰی الْاِضَافَةِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰی مَعَ اَنَّهُ مُعْتَبَرٌ فِی مَفْهُومِ الرِّزْقِ۔

ترجمہ

اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق نام ہے اس چیز کا جسکو اللہ تعالیٰ بھیجے حیوان کی طرف پس وہ اسکو کھالے، اور یہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام، اور یہ تفسیر اولیٰ ہے رزق کی اس تفسیر سے جو بایں الفاظ ہے مَا يَتَغَذٰی بِهِ الْحَيَوَانُ (جس کے ذریعہ حیوان غذا حاصل کرے) اس کے خالی ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی جانب سے اضافت کے معنی سے حالانکہ یہ (اللہ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف ایک اختلافی مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ حرام کو رزق کہا جائیگا یا نہیں معتزلے اس کا انکار کیا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرام بھی رزق ہے۔ یہاں شارح رزق کی دو تفسیر بیان فرماتے ہیں پہلی تفسیر الرزق اسم لما یسوقہ اللہ تعالیٰ اِلَى الْحَيَوَانِ فَيَاْكُلُوْهُ یعنی وہ چیز رزق کہلاتی ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کیلئے مہیا فرمائی ہے اور حیوان اسکو کھاتا ہے۔ جب اس تعریف پر غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ تعریف حلال پر صادق آتی ہے اسی طرح حرام کے اوپر بھی صادق آتی ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے الرزق ما یتغذٰی بہ حیوان الرزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے شارح فرماتے ہیں کہ دوسری تعریف سے پہلی تعریف اچھی ہے کیونکہ دوسری تعریف میں رزق کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کی گئی حالانکہ رزق کی تعریف میں اضافت الی اللہ معتبر ہے۔

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فتروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يكلم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمرا لم يرزقه الله تعالى أصلا

ترجمہ

اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے اسلئے کہ انھوں نے کبھی رزق کی تعریف ایسے کی ہے مملوک یا کلمہ الماکل اور کبھی ایسے کی ہے فالایمنع من الانتفاع بہ اور یہ نہیں ہوگا مگر حلال۔ لیکن پہلی تعریف پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جبکو چوپائے کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں تفسیروں پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جس نے عمر بھر کھایا اسکو اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق نہیں دیا۔

تشریح

یعنی معتزلہ نے حرام کو رزق نہیں کہا اسلئے کہ انھوں نے رزق کی دو تفسیریں کی ہیں۔ پہلی تفسیر ”مملوک یا کلمہ الماکل“ یعنی ایسا مملوک کہ جس کو مالک کھاتے۔ اور حرام پر مملوک کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ ”فالایمنع من الانتفاع بہ“ یعنی شریعت جبکے انتفاع سے نہ روکے۔ اور حرام سے شریعت روکتی ہے لہذا وہ رزق نہ ہوگا۔

اب شارح معتزلہ پر دو اعتراض کرے گا، کہتے ہیں کہ چوپائے کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے لہذا رزق کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ چوپائے جس چیز کو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں، اور دونوں تفسیروں پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جو شخص تمام زندگی حرام کھاتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق نہیں دیا، حالانکہ یہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔ فرمان باری ہے ”وامن دابر فی الارض الا علی اللہ رزقہا“

وَمِنْ هَذَا الْأَخْتِلَافِ عَلَى أَنَّ الْأَضَافَةَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَعْتَبَرَةٌ فِي مَعْنَى الرِّزْقِ وَأَنَّ لَا رِزْقَ إِلَّا لِلَّهِ وَحْدَهُ وَإِنَّ الْعَبْدَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ عَلَى كُلِّ الْحَرَامِ وَمَا يَكُونُ مُسْتَنْدًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَا يَكُونُ قَبِيحًا وَمَرْتَكِبُهُ لَا يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِسُوءِ مَبَاشَرَةِ اسْبَابِهِ بِاخْتِيَارِهِ۔

ترجمہ

اور اس اختلاف کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب اضافت معتبر ہے، رزق کی تفسیر میں اور اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی رازق نہیں اور اس پر کہ بندہ حرام کھانے پر مستحق مذمت اور سزا ہوتا ہے اور جو چیز اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہوگی وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اس کے اسباب کی مباشرت کی برائی کی وجہ سے ہے اپنے اختیار سے۔

تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد کہ حرام رزق ہے یا نہیں تین مقدمات پر ہے۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانا یا مستحق عذاب ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی اضافت اللہ کی طرف ہوتی ہے اسکی وجہ سے عذاب نہیں ہوگا۔

ہیں صرف تیسرے مقدمہ سے اختلاف ہے، اسی وجہ سے شارح نے صرف تیسرے ہی مقدمہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حرام کھانہ کی وجہ سے مستحقِ مذمت اور سزا ہے اس لئے کہ اللہ نے جو کچھ کیا وہ خلق ہے اور خلق ہر چیز کا حسن ہوتا ہے اور بندہ نے جو کچھ کیا وہ کسب ہے، اور کسب حسن کا حسن اور قبیح کا قبیح ہوتا ہے۔

تنبیہ: میں نے یہاں تین مقدمات بیان کئے اور شارح کی عبارت سے بظاہر چار مقدمات معلوم ہو رہے ہیں پہلا الاضافة، الہ سے اور دوسرا وانما لا رازق الا سے اور تیسرا وان العبد الخ سے اور چوتھا وما یكون مستنداً الہ سے، تو پھر آپ کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے تین بیان کیوں کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ آپ نے جبکہ دوسرا مقدمہ سمجھا ہے وہ مستقل مقدمہ نہیں بلکہ اول کی تفسیر ہے۔ اسی لئے اس کو بعض حضرات نے یوں کہا کہ یہ لازم کا ملزوم پر عطف ہے، لیکن مناسب یہ ہے کہ اسکو عطف تفسیری قرار دیا جائے اس لئے کہ عطف تفسیری شائع ذائع ہے اور مشہور ہے، اور لازم کا ملزوم پر عطف شائع ذائع نہیں لہذا معلوم ہو کہ مقدمات تین ہی ہیں۔

وَكُلُّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهِ حَلَالًا كَانْ أَوْ حَرَامًا لِحَصُولِ التَّغْذِي بِهَمَا جَمِيعًا
وَلَا يَتَصَوَّرُ أَنْ لَا يَأْكُلَ إِنْسَانٌ رِزْقًا أَوْ يَأْكُلَ غَيْرُكَ رِزْقًا لَأَنَّ مَا قَدَّرَ اللَّهُ تَعَالَى
غِذَاءً شَخْصًا يَجِبُ أَنْ يَأْكُلَهُ وَيَمْتَنِعَ أَنْ يَأْكُلَ غَيْرَهُ وَأَمَّا مَعْنَى السَّلَكِ فَلَا يَمْتَنِعُ -

ترجمہ: اور ہر فرد پورا وصول کرتا ہے اپنے رزق کو حلال ہو یا حرام، غذائیت کے حاصل کرنے کی وجہ سے ان دونوں سے اور یہ ممکن نہیں کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اسکا غیر اس کا رزق کھائے اس لئے کہ وہ چیز جسکو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا بنا کر مقدر فرما دیا ہے ضروری ہے کہ وہ اس کو کھائے اور ممتنع ہے کہ اس کو اس کا غیر کھا جائے اور بہر حال ملک کے معنی میں پس ممتنع نہیں ہے۔

تشریح: یعنی جس کی تقدیر میں جتنا رزق ہے وہ اسے ضرور کھا بیگا خواہ حلال ہو یا حرام لہذا جب انسان مر جاتا ہے تو اس کے رزق کا کوئی حصہ باقی نہیں رہتا۔ حرام کو بھی رزق کہا گیا کیوں؟ اس لئے کہ غذا جیسے حلال بنتا ہے ایسے ہی حرام بھی بنتا ہے تو شارح نے لِحَصُولِ التَّغْذِي سے حرام کے رزق ہونے کی علت بیان کی ہے اور کسی انسان کا رزق دوسرا کھالے یہ ناممکن ہے بلکہ جسکے واسطے اس کو مقدر کیا گیا ہے وہی اسکو کھائے گا۔

شارح نے آخر میں پھر معتزلہ پر طنز کیا ہے کہ انھوں نے رزق کی تفسیر "ملوک" یا "کلمہ المالک" سے کی ہے یہ تفسیر غلط ہے اس لئے کہ ایک کی ملکیت کو دوسرا کھاتا ہے مگر معتزلہ پر یہ اعتراض ہو گا کہ ایک کے

رزق کو دوسرے نے کھالیا۔ حالانکہ کسی کا رزق دوسرا کھالے یہ ممتنع اور محال ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی يُضِلُّ مَن يَّشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَّشَاءُ جَمْعُهُ خَلْقُ الضَّلَالَةِ وَالْاِهْتِدَادُ لَانَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهُ

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہے گمراہ کر دیتا ہے، جسکو چاہے ہدایت دیتا ہے، ضلالت اور ہدایت خلق کے معنی میں اس لئے کہ وہی تنہا خالق ہے۔

تشریح

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے لہذا ضلالت اور ہدایت کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے جس کیلئے چاہے ضلالت کا خلق فرمائے، جس کیلئے چاہے ہدایت کا خلق فرمائے۔ کیونکہ خالق صرف اللہ ہے اس کے علاوہ کوئی اور خالق نہیں ہے۔ لہذا وہی خالق ہدایت ہے وہی خالق ضلالت ہے۔ اور چونکہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت درست نہیں ہے اس لئے انھوں نے بندہ کو اپنے افعال اختیار یہ مانا ہے تو اس لئے اس مقام پر انھوں نے یہ تاویل کی ہے کہ ہدایت کے معنی حق راستہ کو بیان کر دینا ہے اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا، یا اس کے کارناموں کی وجہ سے اسکو ضلال سے منسوب کر دینا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر یہی مطلب تھا تو نسبت کی قید لگانے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ حق راستہ کو بیان کرنا تو سب کیلئے عام ہے۔ شارح اگلی عبارت سے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وفي التقيد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعلق ذلك بمشيئته تعالى

ترجمہ

اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد حق کو بیان کرنا نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو تمام لوگوں کے حق میں عام ہے اور نہیں ہے اضلال مراد بندہ کو ضلال پانے سے یا اس کا نام ضلال رکھنے سے اس لئے کہ اس کے اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلق کر نیکے کوئی معنی نہیں ہیں۔

تشریح

اس کی تفصیل ما قبل میں گزر چکی ہے یعنی یُضِلُّ کے بعد اور یُهْدِي کے بعد، مَن یُشَاءُ کی قید معتزلہ کی تردید کرتی ہے اس لئے کہ وجدان اور تسمیہ کا تعلق مشیت سے نہیں ہے بلکہ مشیت کے ساتھ خلق کا تعلق ہے۔ کما لا یخفی۔

نعم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق التسيب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازاً كما يسند الى الاصنام۔

ترجمہ

ہاں کبھی اضافت کر دی جاتی ہے ہدایت کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بطور مجاز کے مسبب ہو نیکیہ طریقہ پر جیسا کہ اسناد کر دی جاتی ہے قرآن کی جانب اور کبھی اسناد کر دی جاتی ہے اضلال کی شیطان کی جانب مجازاً جیسا کہ بتوں کی جانب اسناد کر دی جاتی ہے۔

تشریح

اشاعرہ پر معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلقِ اہتدار کے ہیں تو پھر ہدایت کی اسناد بغیر اور قرآن کی جانب کیسے کی جاسکتی ہے، اور ایسے ہی اگر اضلال کے معنی خلقِ ضلالت کے ہیں تو شیطان اور بتوں کی جانب اضلال کی نسبت کیوں کی جاتی ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ خالقِ صفت اللہ ہے، نہ رسول اور نہ قرآن، نہ شیطان اور نہ بت ؟ شارح نے اس کا جواب دیا کہ چونکہ رسول اور قرآن خلقِ اہتدار کا سبب ہیں اسلئے مجازاً ہدایت کی اسناد رسول اور کتاب کی جانب کی جاتی ہے اور مجاز کے چوبیس علاقوں میں سے سبب بھی ایک علاقہ ہے اور ایسے ہی چونکہ شیطان خلقِ ضلالت کے سبب ہیں اسلئے مجازاً ان کی جانب ضلالت کی اسناد کر دی جاتی ہے جیسے فرمانِ باری ہے ”وَإِذْ أُنْزِلَتْ عَلَيْهُمْ آيَاتُ رَبِّهِمْ يَتَذَكَّرُ الْمُؤْمِنُونَ مِنْهَا وَاللَّهُ يُهْدِي الْغَافِلِينَ“ اور انہذا القرآن یہ ہدی اللہ ہی اقوم میں نسبت مجازی ہے اور جیسے فرمانِ باری حضرت ابراہیم کی حکایت ذکر کرتے ہوئے ”رَبِّ اِهْنِ اَصْلٰلَكَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ“ میں نسبت الی الاصنام مجازی ہے لہذا کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

ثم المذکور سرفی کلام المشائخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هذه الله فلم يهتد مجازاً عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولقوله عليه السلام اللهم اهْدِ قَوْمِي مع اننا بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء

ترجمہ

پھر جو مذکور ہے مشائخ کے کلام میں وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتدار کا خلق ہے۔ اور ہدایت اللہ فلم یہتد کے مثل مجاز ہے دلالت اور اہتدار کی جانب دعوت دینے سے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان ”اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ“ کی وجہ سے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”اَللّٰهُمَّ اِهْدِ قَوْمِي“ کی وجہ سے باوجودیکہ اپنے راستہ کو بیان کر دیا اور لوگوں کو اہتدار کی

جانب دعوت دی۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ دو تفسیر اشاعرہ سے منقول ہے اور دو معتزلہ سے بقول علامہ خیالی، پہلی تفسیر حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے ہے اور دوسری حقیقت لغویہ اور عرفیہ کے اعتبار سے ہے۔ پہلی تفسیر کے اندر اختلاف کو شارح نے یہاں بیان کیا ہے، اور دوسری تفسیر کے اختلاف کو اگلی عبارت سے بیان کیا ہے حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ ہدایت خلق ابتداء کو کہتے ہیں اور معتزلہ سے منقول ہے کہ ہدایت حق راستہ کو بیان کر دینا ہے۔ اشاعرہ کی تعریف پر معتزلہ نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر ہدایت کے معنی خلق ابتداء کے ہیں تو "و اما شہود فہدینا ہم فاستجوبوا للعلی علی الہدی" میں کیا کہو گے کہ اللہ نے ہدایت کا خلق فرمادیا پھر بھی قوم شہود راہ یاب نہ ہو سکی، خلق ابتداء کے بعد عدم ابتداء کے کوئی معنی نہیں ہیں؟ شارح نے جواب دیا کہ ایسے مواقع پر ہدایت سے اس کے مجازی معنی مراد لئے جاتے ہیں، یعنی ہدایت کا راستہ دکھانا اور ہدایت کی جانب بلانا اور دعوت سے وصول ضروری نہیں ہے اور یہ مجاز مرسل کے طریقہ پر ہے یعنی مسبب (خلق ابتداء) بول کر سبب (دعوت و دلالت) مراد لیا گیا ہے اور اس قسم کا مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے۔ اس جواب سے فراغت کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے ہدایت کی جو تفسیر کی ہے معنی حق راستہ کو بیان کر دینا وہ بالکل باطل ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "انک لا تہدی من اجبت ولكن اللہ مہدی من یشاء" یعنی آپ جسکو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے، حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ پیغمبر کا کام راستہ ہی دکھانا ہے اور اس کی اللہ تعالیٰ نے نفی فرمادی تو پھر آپ کی بعثت سے کیا فائدہ؟ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا مانگی "اللہم اہد قومی" اے اللہ میری قوم کو ہدایت دے، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو حق راستہ دکھا چکے ہیں اور ابتداء کی جانب دعوت دے چکے ہیں پھر اس دعا کے کیا معنی؟ البتہ اگر ہدایت سے مراد خلق ابتداء ہو تو اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ آیت کا مطلب اب یہ ہوگا کہ تم راستہ ہی تو دکھا سکتے ہو ابتداء کا خلق نہیں کر سکتے بلکہ یہ تو ہمارا کام ہے اور حدیث کے معنی یہ ہوں گے کہ اے اللہ میرا جو کام تھا میں اسکو انجام دے چکا، اب رہا مسئلہ ابتداء کا تو وہ میرا کام نہیں بلکہ تیرا کام ہے لہذا تو اگر ان پر نظر کر کم فرما دے اور ان کے حق میں ابتداء کا خلق فرما دے تو یہ لوگ ہدایت یافتہ ہو سکتے ہیں۔

والمشہوران الہدایۃ عند المعتزلۃ الدلالۃ الموصلة الی المطلوب وعندنا الدلالۃ علی طریق یوصل الی المطلوب سواء حصل الوصول والاہتداء ولم یحصل۔

ترجمہ

اور مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دالت ہے جو مطلوب تک پہنچانیوالی ہو، اور ہمارے نزدیک ایسے راستہ کی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچانے خواہ وصول ابتداء حاصل ہو یا حاصل نہ ہو۔

تشریح

یہاں سے شارح نے دوسرے اختلاف کو ذکر کیا ہے جو ہدایت کی حقیقت لغویہ اور عرفیہ میں ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت کے معنی معتزلہ کے نزدیک ایصال الی المطلوب کے ہیں اور ہمارے نزدیک ارادۃ الطریق کے ہیں۔ اول کے اندر وصول لازم ہے اور ثانی کے اندر وصول لازم نہیں ہے۔ بنزاس کے اندر اس مسئلہ تفصیلی گفتگو ہے۔

تنبہ: ہدایت کے بار میں اختلاف آپ حضرات نور الانوار اور شرح تہذیب میں پڑھ چکے ہیں۔ ہم نے الکلام المنظر فی توضیح مافی السلم میں ہدایت کے اوپر تفصیلی گفتگو کی ہے جس سے انشاء اللہ سارے اشکالات ختم ہو جائیں گے اور مجاز کے چوبیس علاقے مع امثلہ شرح سلم میں ہم نے ذکر کئے ہیں۔

وَمَا هُوَ إِلَّا صِلَاحٌ لِلْعَبْدِ فَلْيُرْذَلْكَ بِوَأَجِبْ عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِلَاحُ خَلْقُ الْكَافِرِ الْفَقِيرِ الْمُعْتَدِلِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَمَّا كَانَ لَهُ امْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتَحَقَّ شُكْرًا فِي الْهُدَايَةِ وَافَاضَهُ أَنْوَاعَ الْخَيْرَاتِ لَكُونِهَا آدَاءٌ لِلْوَأَجِبِ وَلَمَّا كَانَ امْتِنَانُهُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ امْتِنَانِهِ عَلَى ابْنِي جَهْلٍ لَعَنَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِذْ فَعَلَ بِكُلِّ مِنْهُمَا غَايَةَ مَقْدُورَةٍ مِنَ الْإِصْلَاحِ لَهُ -

ترجمہ

اور جو بندہ کیلئے بہتر ہے وہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ تو البتہ وہ پیدا نہ کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے جو دنیا و آخرت میں مغرب ہے اور البتہ اس کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور ہدایت کے سلسلہ میں اور بے سلائیوں کی مختلف انواع کے پہنچانے میں شکر کا استحقاق نہ ہوتا اس کے ہونیکے وجہ سے واجب کی ادائیگی اور اللہ کا احسان نبی علیہ السلام پر اللہ کے اس احسان سے زیادہ نہ ہوتا جو ابو جہل پر ہے اس پر اللہ کی لعنت ہو اس لئے کہ اللہ نے دونوں کے ساتھ وہ کیا جو بہترائی میں سے ہر ایک کیلئے اللہ کے مقدور کا منتہا ہے۔

تشریح

معتزلہ جیسے دیگر مقامات پر الٹی سیدھی باتیں کرتے رہتے ہیں ان کی خرافات میں سے ایک خرافات یہ بھی ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہی کرے جو بندہ کیلئے بہتر ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں وہ جو کچھ کرتا ہے وہ اس کی رحمت ہے یا اس کا عدل و انصاف ہے۔ اور اگر بات یہی ہوتی جو معتزلہ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ایسے کافر کو جو فقیر بھی ہے کیوں پیدا کرتا جو دنیا میں بھی مال نہ ہونیکے وجہ سے مغرب اور آخرت میں ایمان نہ ہونیکے وجہ سے مغرب ہے۔ کیونکہ اسکے لئے تو بہتر یہ تھا کہ مالدار ہوتا اور مؤمن ہوتا تاکہ یہاں بھی آرام سے رہتا اور وہاں بھی اور چونکہ یہ بھی مسلم ہے کہ واجب کی ادائیگی پر شکر یہ کا استحقاق نہیں ہوتا اور نہ وہ مؤذی کا احسان ہوتا تو جب اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہے تو اللہ کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور نہ اللہ تعالیٰ شکر یہ کا مستحق ہوتا، حالانکہ یہ دونوں باتیں باطل ہیں۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے معتزلہ کے قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے وہ کیا جو آپ کیلئے اصلح تھا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ تعالیٰ کا احسان فرعون، نذہ الامۃ (ابو جہل) سے زیادہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک کے حق میں جو اصلح تھا

وہ کیا گیا جس کا کرنا واجب ہے اور واجب کی ادائیگی پر احسان نہیں ہوتا۔

ترجمہ: غایتاً مقدورہ من الاصل لہ « یہاں لہ کا مرجع کل منہما اور مقدورہ کا مرجع اللہ تعالیٰ ہے اور بندوں کی حالت کا لحاظ کرتے ہوئے اسکو مقدور کا منتہا کہا گیا ہے ورنہ فی نفسہ اس کی قدرت بے حد و نہایت ہے جیسے فرمان باری ہے ان اللہ علی کل شیء قدیر۔

وَلَمَّا كَانَ لِسَوَالِ الْعَصْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ كَشَفَتِ الضَّرَائِعُ وَالْبَسُطُ فِي الْغَرْصِ وَالرِّخَاءُ مَعْنَى لَانِ
مَالِمْ لِفَعْلٍ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مُفْسِدَةٌ لَدَىٰ مَجِبٍ عَلَى اللَّهِ تَرْكُهَا۔

ترجمہ:

اور (گناہوں سے) بچاؤ کے سوال کے اور (طاعت کی) توفیق کے سوال کے اور شدت کو دور کرنے کے سوال کے اور کشادگی کے سوال کے سرسبزی اور فراخی کے اندر کوئی معنی نہ ہوتے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا تو وہ اس کیلئے فساد کا باعث ہے جس کا ترک اللہ پر واجب ہے۔
تشریح: یعنی اگر بات یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد واجب ہے تو بندہ اللہ سے جو گناہوں سے بچائیں دعا مانگتا ہے پھر اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیوں کہ اللہ پر خود ہی گناہوں سے بچانا واجب ہے۔ اور بندہ اللہ کی اطاعت کی توفیق کا سوال کرتا ہے اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیونکہ یہ بھی اللہ پر خود ہی واجب ہے اور بندہ سختیوں کو جو دور کر نیک سوال کرتا ہے وہ بھی بے سود ہو گا کیوں کہ یہ اللہ پر خود ہی واجب ہے اور ایسے ہی بندہ خوشحالی اور فراخی کی دعا مانگتا ہے یہ سوال بھی لغو ہو گا کیونکہ اس پر اصل للعبد خود ہی واجب ہے اور جس کام کو اس نے چھوڑ دیا اس میں فساد تھا اسلئے اسکو بھوڑ دیا تو دعا اور درخواست کا کیا مطلب ہو گا، حالانکہ قرآن میں اور احادیث میں ہم کو دعا کر نیک طریقے بتائے گئے ہیں جو سب مہل ہو کر رہ جائیں گے۔

وَلَمَّا بَقِيَ قُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَىٰ بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ إِذَا قَدَاتِي بِالْوَاجِبِ۔

ترجمہ:

اور البتہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز نہ باقی رہتی نسبت کرتے ہوئے مصالح عباد کی جانب اسلئے کہ وہ واجب کو انجام دے چکا ہے۔
تشریح: اور اگر معتزلہ کے اس اصول کو مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ واجب کی ادائیگی اس پر ضروری ہے جسکو انجام دے چکا ہے اب اس کے پلے میں کچھ نہیں رہا اس لئے جو واجب تھا وہ تو ادا ہو چکا ہے۔ فَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ هٰذِهِ الْخُرَافَاتِ (الشیعۃ)۔

وَلَعَمْرِي ان مفاصد هذا الاصل اعني وجوب الاصل بل اكثر اصول المعتزلة اظهر
من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية وسوء
قياس الغائب على الشاهد في طباعهم۔

ترجمہ

اور میری زندگی کی قسم اس اصل کے مفاسد مراد لیتا ہوں اصل کے وجوب کو بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے
مفاسد زیادہ ظاہر ہیں مخفی ہونے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے اور یہ انہی نظروں کے کوتاہ
ہونیکی وجہ سے ہے معارف الہیہ میں اور قیاس غائب کے شاہد پر راسخ ہونیکی وجہ سے انکی طبیعتوں میں۔
یہاں سے شارح قسم کھا کر یہ بتا رہے ہیں کہ معتزلہ کا یہی ایک قاعدہ نہیں بلکہ ان کے اکثر اصول
ایسے ہیں جنکے مفاسد احاطہ سے خارج ہیں اور جن کی خرابیاں پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ سب
پر عیاں ہیں۔

تشریح

تنبہ:۔ عمر، لام اور عین کے فتح اور میم کے سکون کے ساتھ بمعنی حیات اور زندگی۔ یہ مبتدا ہے اور
اس کی قبر محذوف ہے۔ تقدیر عبارت: حیاتی مقسم ہے۔
سوال:۔ غیر اللہ کی قسم کھانا تو حرام ہے، یہاں شارح زندگی کی قسم کیوں کھا رہے ہیں؟
جواب:۔ اس کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے "اقسم بخالق عمری" یعنی میری زندگی کے خالق کی قسم یعنی اللہ
کی۔ "ان مفاصد" میں ان بالکسر ہے اسلئے کہ جملہ میں سے شروع ہو رہا ہے پہلے جملہ مبتدا اور خبر پڑا ہو چکا
سوال:۔ اللہ نے بھی غیر اللہ کی قسم کھائی ہے۔ پھر شارح پر اعتراض کیوں؟
جواب:۔ لَا يَسْعَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يَسْعَلُونَ۔ (۲)۔ اللہ تعالیٰ جب قسم کھاتا ہے تو اس
کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر تم کو جواب قسم میں شک ہے تو جو چیزیں ہم نے قسم میں ذکر کی ہیں ان میں غور کرو
ہمارے قول کی تصدیق ہو جائے گی اور غیر اللہ جب قسم کھاتا ہے تو اپنے کلام کو بچھڑنا مقصود ہوتا ہے اور
اللہ کا مقصد ساتھ ساتھ دلیل دینا ہوتا ہے۔

سوال:۔ معتزلہ کی نظر میں قاصر کیوں ہیں؟
جواب:۔ اللہ کے جلال کو اور اس کی صفات کمالیہ کو نہ جاننے کی وجہ سے اور انکی طبیعتوں میں یہ بات
راسخ نہ ہے کہ وہ غائب کو شاہد پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

وَ غَايَةُ تَشْبِهِهُمْ فِي ذَلِكَ أَنَّ تَرْكَ الْأَصْلِحِ يَكُونُ بِخِلَافِ وَسْفِهَِا۔

ترجمہ

اور ان کے شک کا منتہا اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اصلح کا ترک کرنا بخل ہو گا یا سفاہت۔

تشریح

یعنی معتزلہ کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اصل اللعبد کا ترک کرے گا تو یا تو یہ بخل ہو گا یا سفاہت و حماقت۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اصل ہونے کو جانتا ہے پھر بھی اس کا ترک کر رہا ہے تو یہ بخل ہے اور اگر اس کے اصل ہونے کا علم نہیں ہے تو یہ جہالت ہے جسکو شارح نے سفہائے تعبیر کیا ہے۔
تنبہ:۔ یہاں شرح عقائد کے نسخوں میں اختلاف ہے بعض میں ہے وغایۃ تشبہم اس صورت میں مثبت اسم مفعول یا اسم ظرف کا صیغہ ہو گا جس کے معنی تمسک ہی کے ہوں گے۔

و جوابہ ان منع ما یكون حق المانع وقد ثبت بالدلالة القطعية، كرمه، وحكمته، وعلمه، بالعواقب یكون محض عدل وحكمة، ثمر لیت شعری ما معنی وجوب الشیء علی اللہ تعالیٰ اذ لیس معناه استحقاق تاركه، الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدور عنه، بحيث لا یتمكن من التارك بناءً علی استلزامه، مما لا من سفیه او جہل او عبث او بخل او نحو ذلك لاننا رفضنا عدة الاختیار ومیل الی الفلسفة الظاهرۃ العوارض۔

ترجمہ

اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو کہ مانع کا حق ہے حالانکہ دلائل قطعیہ سے اس کا کرم اور اس کی حکمت اور اس کا انجاموں کو جاننا ثابت ہے محض عدل، محض حکمت ہو گا پھر کاش کہ یہ لوگ جان لیتے کہ اللہ تعالیٰ پر کسی شئی کو واجب کرنے کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ اس کے معنی اس کے تارک کے استحقاق مذمت و سزا کے نہیں ہیں اور یہ بات ظاہر ہے اور (نہ اس کے معنی) اس چیز کے صدور کے لزوم کے ہیں باری تعالیٰ سے اس طریقہ پر کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو بنا کر کرتے ہوئے اس کے مستلزم ہونے پر محال کو یعنی سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل یا اس کے مثل کو اس لئے کہ یہ چھوڑ دینا ہے اختیار کے قاعدہ کو اور مانع ہونا ہے اس فلسفہ کی جانب جو کہ عیب دار ہے۔

تشریح

معتزلہ کے مذکورہ استدلال کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کریم ہے یعنی بخل نہیں ہے حکیم ہے یعنی سفیہ نہیں ہے، ہر معاملہ کو جانتا ہے یعنی جاہل نہیں ہے۔ اس کو سمجھنے کے بعد سمجھئے کہ لوگ جن کو اپنے لئے مصالحت سمجھتے ہیں یعنی صحت اور مالداری اور نعمت کی فراوانی اور دخول جنت، یہ سب اللہ کا حق ہے بندوں کا کوئی حق ان میں نہیں ہے تو اب یہ دیکھئے کہ شارح نے کیا جواب دیا فرماتے ہیں کہ مذکورہ حقوق میں سے کوئی بھی بندہ کا حق نہیں بلکہ مانع کے (اللہ) حقوق ہیں اور نیز دلائل قطعیہ سے اس کا کرم اور اس کی حکمت اور امور کے انجاموں کو جاننا ثابت ہے پھر بھی وہ کسی حق کو روکے تو یہ محض عدل اور حکمت پر مبنی ہے اسکو جہالت اور سفاہت یا بخل سے تعبیر کرنا

سفارت و جہالت ہے۔ یہ پہلے جواب کا حاصل ہے جو پورا ہو گیا۔
دوسرا جواب :- شارح کہتے ہیں کہ اللہ پر کسی چیز کو واجب کرنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ پہلے معنی یہ کہ اگر اللہ نے ایسا نہ کیا تو وہ مذمت یا عقاب کا مستحق ہے حالانکہ اس کا مطلوب مذموم ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ مذمت سے اور عقاب سے منزہ ہے جس پر طر فین کا اتفاق ہے۔

دوسرے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ سے اصلح کا ضد و لازم ہے یعنی اللہ تعالیٰ اصلح للعباد کے ترک پر قادر نہیں اس لئے کہ اسکو اگر ان کے ترک پر قادر مانیں گے تو محالات لازم آتے ہیں یعنی اس کا سفیہ اور جاہل ہونا اور بخیل ہونا اور لغو کام کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے اصلح للعباد اس سے بطریق وجوب صادر ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ اے معتزلہ اگر آپ کی وجوہ سے یہی مراد ہے تو پھر آپ میں اور فلاسفہ میں کیا فرق رہا، فلاسفہ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالایجاب مانتے ہیں اور ہم تم انکو فاعل مختار مانتے ہیں تو پھر بتائیے کہ کس معنی کے لحاظ سے اس پر اصلح للعباد واجب ہے۔ لہذا ہماری بات ثابت ہو گئی کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے جو کچھ وہ عطا فرماتے اس کی رحمت ہے اور اگر عذاب دے تو اس کا عدل و انصاف ہے۔

تنبیہ :- عبارت میں مانع سے مراد حق سبحانہ و تعالیٰ ہے۔ لیت شعری، شین کے فتح کے ساتھ علم کے معنی میں ہے اور لیت کی خبر محذوف ہے: ای لیت علی حاصل۔ تو اس عبارت کا ظاہر یہ بتاتا ہے کہ قائل اپنے لئے حصول علم کی تمنا کرتا ہے اور مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ مستحکم مخاطب پر تقریض کرتا ہے کہ اس کو اس بات کا بھی علم نہیں ہے۔

رفض لقاعدة الاختيار۔ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑنا ہے یعنی اس مسلم اصول کو چھوڑنا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو ترک فعل پر قادر نہ مانا جائے تو اس کے کرنے پر اضطرار لازم آئے گا حالانکہ وہ اضطرار سے منزہ ہے۔

وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار۔ اور مائل ہونا ہے ایسے فلسفہ کی جانب جس کا کانا ہونا ظاہر ہے اور کانا ہونا عیب ہے تو یہی معنی مراد لئے گئے یعنی عیب دار یعنی میلان ہے اس فلسفہ کی طرف جس کا عیب ظاہر ہے عوار، عین کے فتح اور ضمہ کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے فتح زیادہ مشہور ہے۔

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَلِبَعْضِ عَصَاةِ الْمُؤْمِنِينَ خَصِرَ الْبَعْضُ لَانْ مِنْهُمْ مَنْ لَا يَرِيدُ اللَّهُ
 تَعَالَى تَعْدِيْبَهُ فَلَا يَعْذِبُ وَتَنْعِيمُ أَهْلَ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ تَعَالَى وَيُرِيدُهُ
 وَهَذَا أَوَّلُ مَا وَقَعَ فِي عَامَةِ الْكُتُبِ مِنْ الْأَقْتِصَارِ عَلَى اثْنَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُونَ تَنْعِيمِهِ
 بِنَاءً عَلَى أَنَّ النُّصُوصَ الْوَارِدَةَ فِيهِ أَكْثَرُ وَعَلَى أَنَّ عَامَّةَ أَهْلِ الْقُبُورِ كُفَّارٌ وَعُصَاةٌ فَالْعَذَابُ
 بِالذِّكْرِ أَحَدَرُ۔

ترجمہ

اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیلئے اور مومنین میں سے بعض گنہگاروں کیلئے (ثابت ہے) (مومنین میں سے) بعض کو خاص کر دیا گیا اسلئے کہ ان میں سے کچھ وہ ہیں جنکو اللہ تعالیٰ عذاب دینے کا ارادہ نہیں کرے گا اور اہل طاعت کو نعمت دینا قبر میں اس چیز کے ساتھ جنکو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ رکھتا ہے (ثابت ہے) اور یہ (یعنی عذاب اور تنعیم دونوں کا ذکر کرنا) عمدہ ہے اس طریقہ سے جو عام کتابوں میں واقع ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر کفار کرنا نہ کہ قبر کی نعمتوں کا بنا کر کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ لہو و لعل جو عذاب قبر کے سلسلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں اس بنا پر کہ عام اہل قبور کفار اور عرصہ ہوں تو تغذیب کا ذکر زیادہ لائق ہے۔

تشریح

عذاب القبر مبتدا ہے اور خبر آگے آرہی ہے ثابت، جس کو میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے۔ عذاب قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو مرنیکے بعد دوبارہ اٹھائے جانے سے پہلے ہوگا خواہ میت کو قبر میں دفن کیا گیا ہو یا جلایا گیا ہو، یا سوکسی درندہ نے کھالیا ہو اور قبر کا ذکر اسلئے کر دیا گیا کہ غالب یہی ہے کہ مردہ کو دفن کیا جاتا ہے، تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کفار کیلئے عذاب قبر ثابت ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ کفار کے اوپر سے عذاب قبر قیامت تک ختم نہ ہوگا، اسی پر احادیث ناطق ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ شب جمعہ میں اور جمعہ کے دن اور ماہ رمضان میں کفار کے اوپر سے عذاب ہٹالیا جاتا ہے لیکن اس کے ثبوت کیلئے نقل صحیح کی ضرورت ہے اور دلیل صریح کی حاجت ہے، پھر مصنفؒ فرماتے ہیں اور عذاب قبر ثابت ہے بعض مومنین کیلئے جو گنہگار ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مومن عاصی اپنی قبر میں عذاب دیا جائیگا لیکن جمعہ کے دن اور جمعہ کی شب میں اس کے اوپر سے عذاب ہٹالیا جاتا ہے اور پھر قیامت تک نہ ہوگا علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی محتاج دلیل ہے کسی نقل صحیح کی ضرورت ہے۔

بخاری میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سأل جبرئیل ومیکائیل فی الرؤیا من رجل یدق رأسه بحجر فقال انه الرجل یاخذ القرآن فیدفنه وینام عن الصلوة المکتوبة یفعل به هذا الیوم القیامہ۔ اس حدیث سے قول اول کے خلاف معلوم ہوتا ہے اسی لئے عرض کیا گیا کہ نقل صحیح کی ضرورت ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں قال اهل السنة والجماعة عذاب القبر حق وسوال منکر ونکیر وضغطة القبر حق لکن ان کان کافراً فعداباً یدوم الی یوم القیامہ ویرفع عنہ یوم الجمعة وشهر رمضان فیعذب باللحم متصل بالروح والروح متصل بالجسم فتألم الروح مع الجسد وان کان خارجاً عنه والمؤمن المطیع لا یعذب بل لہ ضغطة یجد هول ذلک وخوفاً والعاصی یعذب ویفرضط لکن ینقطع عنه العذاب یوم الجمعة ولیلتها ثم لا یعود وان مات یومها اولیلتها یكون العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر

ثم ينقطع كذا في المعتقدات للشيم ابي المعين النسفي الحنفی من حاشية الحموی ملخصاً
(رد المحتار ۵۴۳) - علامہ سیوطیؒ نے شرح القبور میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے -

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے "ول بعض عَصَاة المؤمنین" کہہ کر بعض کو خاص کر دیا اسلئے کہ بعض مومنین ایسے ہوں گے کہ گنہگار ہونیکے باوجود انکو عذاب قبر نہ ہوگا جیسے شہداء - ترمذی میں ہے "وللشہید عند اللہ ست خصايل يغفر لہ فاول دفعة ويجاوس من دمہ ویدئى مقعداً من الجنة ويجاوس من عذاب القبر - اور جیسے پیٹ کی بیماری میں مرنے والا - حدیث میں ہے من قتلہا بطنہ لم یُعذب فی قبرہ رواہ الترمذی صحیحاً - اور حدیث میں ہے من عذاب یوم الجمعة وقع عذاب القبر رواہ ابو یعلیٰ - اور حدیث میں ہے من قرأ تبارک الذی یدہا الملائکة کل لیلۃ منعہ اللہ بہا عذاب القبر رواہ النسائی - اور حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں قل ھو اللہ اُحد پڑھا کریگا اور اس بیماری میں مرے گا تو قبر میں عذاب سے محفوظ رہے گا اور ضعیفہ قبر اس کو نہ ہوگا اور قیامت کے دن ملائکہ اپنے ہاتھ سے اٹھا کر اس کو پل صراط سے پار کر کے جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے - آخر جہ سے سیوطی فی شرح القبور -

بہر حال چونکہ بعض اہل ایمان کو اگرچہ گنہگار ہوں مگر عذاب دینا اللہ کو منظور نہ ہوگا اس وجہ سے مصنف نے بعض کی تخصیص کر دی ہے، اور اسی طرح جو لوگ اہل طاعت ہیں انکو نعمتیں اور راحۃیں ملیں گی۔
اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ بعض کتابوں میں صرہ عذاب قبر کا تذکرہ ہے تنعیم کا ذکر نہیں ہے اور ان لوگوں نے وجہ اکتفاء یہ بیان کی ہے کہ وعید کے سلسلہ میں وارد ہونیوالے لغویں بکثرت ہیں۔ نیز دعوت اور زجر میں وعید وعدہ سے زیادہ مؤثر ہے اور چونکہ زیادہ تر اہل کفار اور عصاة ہی ہیں اس لئے تہذیب ہی کا ذکر مناسب ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ طریقہ عمدہ نہیں ہے بلکہ عمدہ طریقہ یہی ہے کہ عذاب کے ساتھ تنعیم کا بھی ذکر ہوا جائے کہ فقط عذاب قبر پر اکتفاء کرنے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید اسکو نعمتیں ملیں

وَسْأَلُ مَنْكَرٍ وَمُنْكَرٍ وَهُمَا مُلْكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهِ
وَعَنْ دِينِهِ وَعَنْ نَبِيِّهِ قَالَ السَّيِّدُ أَبُو الشَّجَاعِ أَنَّ لِلصَّبِيَّانِ سَوْأَلًا وَكَذَا لِلْأَنْبِيَاءِ
عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ

ترجمہ اور منکر نکیر کا سوال (حق ہے) اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے تو بندہ سے اس کے رب کے بارے میں، اور اس کے دین کے بارے میں، اور اس کے نبی کے بارے میں سوال کریں گے۔

سید ابو شجاع فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بعض لوگوں کے نزدیک۔

تشریح

مُنْكَر، انکار باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ اور نکیتر فعلیل کے وزن پر ہے مفعول کے معنی میں ہے۔ حکیم ترمذی کہتے ہیں کہ ان فرشتوں کو منکر نکیر اس لئے کہتے ہیں کہ نہ انسانوں کے مشابہ ہوں گے نہ چوہاؤں کے نہ دیگر جانوروں کے اور نہ ان میں ناظرین کیلئے کوئی انس ہے علامہ شافعیہ میں سے ابن یونس کا کہنا ہے کہ منکر نکیر کفار و فساد کے فرشتے ہیں، اور مومن کے فرشتے مبشر اور بشیر ہیں، توبہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر بندہ سے پوچھتے ہیں مَن رُبَّکَ، مَا دُیْنُکَ، اور اس کے نبی کے بار میں پوچھا جائیگا۔ علامہ حنفیہ میں سے ایک بڑے عالم سید ابوالشجاع یہ فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائیگی اور انکو جواب کا الہام کر دیا جائیگا۔ لیکن ایک جماعت نے بچے سے سوال کا انکار کیا ہے اس لئے کہ بچہ غیر مکلف ہے۔ اور جہاں شد میں بچہ کے متعلق آیا ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی صہبی وقال اللہم وقبہ العذاب۔ اس سے مراد قبر کی وحشت ہے۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ یہی حق ہے اور درست ہے، اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہی فتویٰ دیا ہے۔ نسفی کی بحرالکلام میں ہے کہ مومنین کے بچوں پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے منکر نکیر کا سوال ہوگا، ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا کیونکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ بعض صلحاء امت سے سوال نہ ہوگا تو پیغمبرؐ سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ جن میں سے کچھ روایات ماقبل میں گذر چکی ہیں البتہ یہ ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کی امت کے بارے میں سوال ہو اس لئے کہ یہ فتنہ نہیں بلکہ اعزاز ہے، لہذا قال البعض۔

ثابت کل من ہذا الامور بالدلائل السمعیۃ، لانہا امور ممکنۃ اخبر بها الصادق علی ما نطق بہ النصوص۔

ترجمہ

ثابت ہیں یہ تمام امور دلائل سمیہ سے اس لئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں جن کے بارے میں محض صادق نے خبر دی ہے جن پر نصوص ناطق ہیں۔

تشریح

یہ ثابت مذکورہ تین باتوں کی اکٹھی خبر ہے۔ شارح نے کل من ہذا الامور کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ثابت کے اندر جو ضمیر مستتر ہے یہ ان میں سے ہر ایک کی جانب راجع ہے اور ان کا ثبوت دلائل لقلیہ معینی قرآنی آیات اور احادیث سے ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ یہ سب امور، امور ممکنہ ہیں اور محض صادق ان کے وقوع کی خبر دے رہا ہے تو ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس لئے یہ اصول مقرر ہے کہ امر ممکن کے بارے میں جب محض صادق خبر دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان لانا واجب ہے البتہ اگر اعمال کے متعلق نص وارد ہو تو اس میں تاویل ضروری ہے اور اس کو ظاہر سے پھیرنا لازم ہے جیسا کہ وہ

نصوص جو جمیت یا جہت کو ثابت کرتے ہیں کہ انکی تاویل ضروری ہے۔

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى اغْرُقُوا فَاذْخُلُوا نَارًا قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا عَنِ الْبُولِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَثْبُتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ إِذَا قِيلَ لَهُ مِنْ رَبِّكَ وَمَا دِينُكَ وَمَنْ نَبِيِّكَ فَيَقُولُ رَبِّيَ اللَّهُ وَدِينِيَ الْإِسْلَامُ وَنَبِيِّي مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَقْبَرَ الْمَيِّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ اسْوَدَانِ أَسْرَقَانِ يُسَالُّ أَحَدُهُمَا الْمُنْكَرَ وَالْأُخْرَى النَّكِيرَ إِلَى الْآخِرِ الْحَدِيثِ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقَبْرُ وَضْعَةٌ مِنْ بِيضِ الْجَنَّةِ أَوْ حَقْفَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّيِّرِ

ترجمہ

فرمایا اللہ تعالیٰ نے وہ آگ ہے جس میں وہ صبح و شام پیش کئے جاتے ہیں اور جس دن قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو فرعون والوں کو سخت عذاب میں اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے رکفار قوم نوح اپنے گناہوں کی وجہ سے، ڈبائے گئے پھر ڈالے گئے آگ میں۔ فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب صفائی رکھو اس لئے کہ قبر کا عذاب عام طور سے اسی کی وجہ سے ہوتا ہے، اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو قول ثابت کی وجہ سے ثابت قدم رکھتا ہے۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے جبکہ اس سے کہا جائے گا تیرا رب کون ہے، اور تیرا دین کیا ہے، اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہے گا میرا رب اللہ ہے، اور میرا دین اسلام ہے، اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جب میت قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کالے ہیں نیلگوں آنکھوں والے، ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے الہ۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قبر یا تو جنت کی کیاریوں میں سے ایک کیاری ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھ ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح نے حالات قبر کے متعلق تین آیات اور تین حدیثیں نقل فرمائی ہیں اور ایک چھٹا آیت کا شان نزول بتاتے ہوئے پیش کی ہے۔

پہلی آیت النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (سورہ مؤمن پارہ ۲۴، رکوع ۷)

مطلب یہ ہے کہ فرعونوں کو دوزخ کا ٹھکانہ جس میں وہ قیامت کے دن داخل ہوں گے ہر صبح و شام انکو دکھلایا جاتا ہے تاکہ نمونہ کے طور پر اس آئینہ عذاب کا مزہ چکھتے رہیں یہ تو عالم برزخ کا حال ہوا۔

احادیث سے ثابت ہے کہ اسی طرح ہر کافر کے سامنے دوزخ کا اور ہر مؤمن کے سامنے جنت کا ٹھکانہ دوزخ

صبح و شام پیش کیا جاتا ہے۔

تنبیہ:۔ آیت نذاسے ہر فرعونوں کا عالم برزخ میں معذب ہونا ثابت ہوا تھا، اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو معلوم کرایا گیا کہ جملہ کفار بلکہ بعض عرصہ مومنین بھی برزخ میں معذب ہوں گے اعاذنا اللہ منہما کماور، د فی الاحادیث الصحیحۃ۔ اور بعض آثار سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح جنتیوں میں سے شہداء کی روحیں بطور حضر کے حواصل میں داخل ہو کر جنت کی سیر کرتی ہیں اسی طرح دوزخیوں میں سے نافرمانوں کی ارواح کو بطور سود کے حواصل میں داخل کر کے ہر صبح و شام دوزخ کی طرف بھیجا جاتا ہے، البتہ ارواح کا مع انکے اجساد کے جنت یا دوزخ میں اقامت پذیر ہونا یہ آخرت میں ہوگا۔ اگر یہ صبح ہو تو فرغ ہو اور اگر متعلق النار یعنی دوزخوں کے متعلق حدیث عرض علیہ، مقعدہ بالغدا والعشی کے الفاظ کا تفاوت شاید اسی بنا پر ہوگا۔

دوسری آیت میں مِمَّا خَطِطْتُمْ اُخْرِقُوا فَاَدْخَلُوْا نَارًا (سورہ نوح پارہ ۲، رکوع ۷) یعنی ان پر طوفان آیا اور بظاہر پانی میں ڈبو دیئے گئے، لیکن فی حقیقت برزخ کی آگ میں پہونچ گئے۔

حدیث ۷:۔ استنزل ہوا عن البول فان غامتا عذاب القبر منہ۔ اس حدیث کا شان نزول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جنگو قبر کے عذاب میں مبتلا کیا گیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انکی بیوی سے ان کے اعمال کے بارے میں پوچھا تو انکی بیوی نے بتایا کہ وہ بکریاں چراتے تھے اور ان کے پیشابے احتیاط نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث کی پورنی تفصیل علامہ سیوطی نے شرح القبور میں کی ہے اور یہ وہ حدیث ہے جس سے حدیث اصحاب عربینہ منسوخ ہے جس سے امام ابو حنیفہ نے ماکول اللہم اور غیر ماکول اللہم کے پیشاب کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔

تیسری آیت:۔ در حقیقت یہ آیت حدیث میں بھی مذکور ہے یثبت اللہ الذین اٰمنوا بالقول الثابت فی الحیوۃ الدنیا و فی الآخرة۔ پوری حدیث اس طرح ہے یثبت اللہ الذین اٰمنوا بالقول الثابت نزلت فی عذاب القبر یقال لہ من ربک فیقول ربی اللہ ونسبی محمدؐ۔ متفق علیہ (مشکوٰۃ ص ۳۷) مضبوط کرتا ہے اللہ اہل ایمان کو مضبوط بات سے دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں یعنی حق تعالیٰ شانہ توحید اور ایمان کی باتوں سے جن کی مضبوطی اور پائنداری مستحکم اور مسلم ہے مومنین کو دنیا و آخرت میں ثابت قدم رکھتا ہے رہی قبر کی منزل جو دنیا اور آخرت کے درمیان برزخ ہے اسکو ادھر یا ادھر جس طرف چاہیں اشارہ کر سکتے ہیں چنانچہ سلف سے دونوں قسم کے اقوال منقول ہیں۔ غرض یہ ہے کہ مومنین دنیا کی زندگی سے لیکر محشر تک اسی کلمہ طیبہ کی بدولت مضبوط اور ثابت قدم رہیں گے، دنیا میں کیسی ہی آفات و حوادث پیش آئیں، کتنا ہی سخت امتحان ہو، قبر میں نکیرین سے سوال و جواب ہو، محشر کا ہولناک منظر ہوش اڑا دینے والا ہو، ہر موقع پر یہی کلمہ توحید ان کی پامردی اور استقامت کا ذریعہ بنے گا۔

حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ یہ آیت عذاب قبر یعنی احوال قبر کی شان میں نازل ہوئی ہے خاص کا ذکر کر کے عام مراد لیا گیا ہے۔ جب مومن سے کہا جائیگا مَنْ مَاتَ بِذَلِكَ وَمَا وَدَّ نَبِيُّكَ تَوْمُونِ جواب دے گا کہ میرا رب اللہ ہے، اور میرا دین اسلام ہے، اور میرے بنی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ مشکوٰۃ شریف کی وہ حدیث جسکو میں نے نقل کیا ہے اس سے مختصر ہے یہ پوری روایت مسند امام احمد اور بیہقی میں ہے۔

دوسری حدیث اذا اقبل الميت انا ملک ان اسودان از سرقان يقال لاحد هما المنکر وللآخر النکیہ۔ یہ حدیث کا کچھ حصہ ہے پوری حدیث بحوالہ ترمذی مشکوٰۃ ص ۲۵ پر موجود ہے۔

یعنی جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو کالے ہوتے ہیں اور انکی انکی نیلی ہوتی ہیں۔ اللہ نے ان کا یہ حلیہ اس لئے منتخب کیا کہ رنگ کی سیاہی آنکھوں کے نیلگوں ہونیکے ساتھ زیادہ ہولناکی اور دہشت کا باعث ہے۔ ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے جنکی وجہ تسمیہ ماقبل میں گذر چکی ہے۔ اگر میت سے اسلام کے آثار ظاہر ہوں گے تو اس سے منکر سوال کرتا ہے، اور اگر اس سے کفر کے آثار ظاہر ہوں تو اس سے نکیر سوال کرتا ہے۔ پوری حدیث مشکوٰۃ میں دیکھئے !

تیسری حدیث :- القبور مہضۃ من ریاض الجنۃ و حفرة من حفرة النیران۔ یعنی قبریاں جنت کے باغوں میں سے ایک باغیچہ ہے اور یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے، یہ حدیث ترمذی میں ہے محققین کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے اور لبادات صلحاء کی قبروں میں یاسین اور ریحان کا مشاہدہ ہوا ہے اور غیروں کی قبروں میں آگ کا مشاہدہ ہوا ہے۔

وبالجملة الأحادیث في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى
وان لم يبلغ أحادها أحد التواتر

اور حاصل کلام، احادیث اس بارے میں اور آخر کے اکثر احوال کے بارے میں متواتر المعنی ہیں اگرچہ ان کے افراد حد تواتر کو نہیں پہنچے۔

یہاں سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ احوال قبر اور اکثر احوال آخرت کا ثبوت اگر ایسی احادیث سے نہیں ہے جن کا تواتر لفظی ہو لیکن تواتر معنوی سے ضرور ثابت ہیں۔ تو اتر کی اقسام اربعہ

ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں، صحابہ کی بڑی جماعت سے عذاب قبر اور سوال قبر کی روایات منقول ہیں انھیں میں سے حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور انسؓ اور برابہ بن عازبؓ اور عتیم دارمیؓ اور ثوبانؓ اور جابر بن عبد اللہؓ اور حذیفہ ابن الیمانؓ اور عبادہ ابن صامتؓ اور عبد اللہ ابن رواحہؓ اور عبد اللہ ابن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ

اور عبداللہ ابن مسعودؓ اور عمرو بن العاصؓ اور معاذ بن جبلؓ اور ابوامامہؓ اور ابوذر دائرؓ اور ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ ہیں۔ پھر ان سے روایت کر نیوالوں کی تعداد بے شمار ہے۔
تنبیہ: قبر کا حفظ یعنی اس کا مردہ کو دبانا روایات سے معکوم ہوتا ہے کہ یہ حفظ مطیع اور عاصی سب کو ہوتا ہے۔ علامہ سیوطی نے شرح القبور ص ۱ پر اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

وَإِنَّكَ عَذَابُ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ وَالرَّوَافِضِ لِأَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادٌ لَا حَيَوَةَ لَهُ وَلَا إِدْرَاكَ
 فَتَعَذِّبُهُمَا مَحَالٌ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ يُجَوِّزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى فِي جَمِيعِ الْأَجْزَاءِ أَوْ فِي بَعْضِهَا
 نَوْعًا مِنَ الْحَيَوَةِ قَدَرًا مَا يَدْرِكُ الْمَعَذَابُ أَوَّلَ ذِي التَّعْنِيمِ وَهَذَا لَا يَسْتَلْزِمُ إِعَادَةَ
 الرُّوحِ إِلَى بَدَنِهِ وَلَا أَنْ يَتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ أَوْ يَرَى أَثَرَ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتَّى أَنْ الْغَرْقِي فِي
 الْمَاءِ وَالْمَأْكُولِ فِي بَطْنِ الْحَيَوَانَاتِ وَالْمَصْلُوبِ فِي الْهَوَاءِ يَعْذِبُ وَأَنْ لَمْ تَطْلُعْ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اور انکار کیا ہے عذاب قبر کا بعض معتزلہ اور بعض روافض نے اسلئے کہ میت بے جان ہے جس میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک تو اسکو عذاب دینا محال ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی کوئی قسم اس طرح پیدا کر دے کہ وہ عذاب کے درد یا تنیم کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی جانب روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اسکو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھا لیا گیا ہو جو حیوانات کے پیٹوں میں ہے اور جسکو فضا میں سولی دی گئی ہو اسکو عذاب دیا جائے گا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہو سکیں۔

تشریح: بعض معتزلہ اور بعض روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اور انکو دھوکہ یہ ہو گیا کہ میت میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک ہے تو اسکو عذاب و تنیم سے کیا فائدہ؟ اور جو نصوص اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ ان کے نزدیک مؤول ہیں، اور اگر یوں جواب دیا جائے کہ مردہ کو وہاں زندہ کر دیا جائے گا تو وہ کہتے ہیں کہ قرآن سے صہرہ دہی حیات کا ثبوت ہے۔ حیات دنیوی، اور حیات اخروی۔ اور اس صورت میں حیات تین مانی پڑے گی جیسے فرمان باری ہے اَمَلْنَا اثْنَيْنِ وَالْأُخْرَيْنَا اثْنَيْنِ مگر اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ موت دہی ہوئی، ایک دنیا کی، اور ایک قبر کی۔ اور حیات بھی دہی ہوئی، ایک حیات دنیوی اور دوسرہ حیات قبر جو حشر تک برابر رہے گی۔ مگر شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر اعادہ روح کے میت کے پورے اجزاء بدن میں یا بعض کے انور اتنی حیات پیدا کر دے جس سے وہ عذاب کی مشقتوں کا اور تنیم کی لذتوں کا ادراک کر سکے جیسے اسی معمولی حیات کی وجہ سے ارشاد باری ہے

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَنْفَعُكَ ۚ اور میت کو جواد اور میت کہنا اس حیات کے مقابلہ میں ہے جو اسکو دنیوی زندگی میں حاصل تھی، مگر شارح کا یہ جواب غلط تامل ہے اسلئے کہ احادیث صحیحہ سے یہ بات ثابت ہے کہ سوال کے وقت میں بدن میں روح کا اعادہ کر دیا جاتا ہے، لہذا اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو شارح نے پیش فرمائی ہے اور رہا وہ اعتراض جو معتزلہ نے آیت کے ذریعہ وارد کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بوقت سوال روح کا اعادہ کر دیا جائیگا مگر یہ حیات ضعیف ہوگی، ایسی ضعیف ہوگی کہ جس کے زوال کو موت سے تعبیر نہ کیا جاسکے لہذا اب یہ حکم لایکذ وقون فیہا الموت الا الموت الا ولى کے منافی نہ ہوگا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس حیات کے متحقق ہونے کی وجہ سے یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ حرکت بھی کرے اور الم کی وجہ سے مضطرب ہو۔ یا اس کے اوپر عذاب کا اثر بھی دیکھا جائے۔ لہذا جس شخص کو درد نہ لے کھا لیا ہو اور وہ ان کے بطون میں ہو یا کوئی دریا میں غرق ہو گیا ہو یا اسکو سولی دی گئی ہو اسکو وہیں عذاب ہوگا اگرچہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کر سکیں اسلئے کہ یہ عذاب برزخی ہے اور قبر کا ذکر اسوجہ سے ہے کہ عموماً لوگ قبر ہی میں دفن کر دیئے جاتے ہیں۔

تنبیہ :- حافظ ابن قیم نے کتاب الروح میں اس مسئلہ پر گفتگو فرمائی ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم تین ہیں۔ ۱۔ عالم دنیا ۲۔ عالم برزخ ۳۔ عالم آخرت۔ اور تینوں عالموں کے احکام جدا گانہ ہیں۔ عالم دنیا کے اندر جملہ احکام کا مکلف بالذات بدن ہے اور روح بدن کے تابع ہے۔ پٹائی ہوتی ہے تو بدن کی، کھانا کھاتا ہے تو بدن، مناز پڑھتا ہے تو بدن البتہ روح بھی بطریق تبعیت اس سے متاثر ہوتی رہتی ہے اور عالم برزخ کے اندر روح اصل اور بدن اس کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا جب تک بدن باقی ہے بالتبع وہ بھی عذاب اور تنجیم سے متاثر ہوگا اور اگر فنا ہو جائے تو روح جو اصل بالذات ہے وہ موجود ہے اسکو عذاب ہوگا اور عالم آخرت کے اندر بدن اور روح دونوں معقود ہوں گے، کوئی کسی کے تابع نہ ہوگا۔ فرمان باری عَلَّمَ الْقُرْآنَ فَلَوْ دُھِم بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَیْرَ هَٰلِکٍ وَفُتَا الْعَذَابِ اس پر دال ہے۔

اس تحقیق کی روشنی میں معتزلہ اور روافض کا اشکال بالکلیہ ختم ہو گیا اسلئے کہ برزخ کے اندر مفقود اصلی روح ہے اور وہ باقی ہے اور رہنے والا جہاں کہیں بھی ہو خواہ جلا دیا گیا ہو یا غرق ہوا ہو تو اس کی روح موجود ہے اسکو عذاب کیلئے بدن کی ضرورت نہیں ہے۔

وَمَنْ تَأْمَلْ فِي عَجَائِبِ مُلْكِهِ وَمُلْكُوتِهِ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِهِ وَجِبْهِ وَتَهْ لَمْ يَتَّبِعْ
أَمْثَالَ ذَلِكَ فَضْلًا عَنْ الْأَسْتَحَالَةِ

ترجمہ اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور ملکوت کے عجائبات میں اور اسکی قدرت و جبروت

کے عزائب میں وہ اس کے امثال کو مستبعد نہیں جانتا گاچہ جانتیکہ محال جاتے۔

تشریح

ملک وہ عالم جو محسوس و مشاہد ہے، ملکوت عالم مغیبات، ملکوت کے معنی ملک عظیم کے ہیں، واؤ اور تارہ مبالغہ کیلئے ہیں اور ملکوت ملک کے بعد درج میں ترقی کیلئے ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ملک وہ عالم سفلی ہے اور ملکوت عالم علوی ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جو محسوسات میں سے ہیں وہ ملک ہے جیسے انسان حیوانات وغیرہ اور جو غائب عن الہوت ہیں جیسے ملائکہ اور ارواح اور جن یہ ملکوت ہے۔ جبروت، جبر کا مبالغہ ہے، معنی عظمت یعنی جو اس کی قدرت و عظمت کے عزائب میں غور کر لگا دہ ان باتوں کو محال تو کیا جانتا مستبعد بھی نہ سمجھے گا۔ فضلاً بر بنامہ حال منصوب ہے یا مفعول مطلق ہونیکے درج سے منصوب ہے۔

وَاعْلَمْنَا لَمَّا كَانِ اَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ اُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ اَفَرَدَكْهَا
بِالذِّكْرِ شَمِ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِيقَةِ الْحَشِيِّ وَتَفَاصِيلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِاُمُورِ الْآخِرَةِ وَدَلِيلِ الْكُلِّ
اِنَّهَا اُمُورٌ مُمَكِّنَةٌ اَخْبَرَهَا الصَّدَاقُ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَ السَّنَةُ فَتَكُونُ ثَابِتَةً وَصَوْرُ
بِحَقِيقَةٍ كُلِّ مِنْهَا تَحْقِيقًا وَتَاكِيدًا وَاعْتِنَاءً بِشَانِهِ فَقَالَ۔

ترجمہ

اور جان تو تحقیق کہ جبکہ احوال قبر ان احوال میں سے ہیں جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے تو ان کو مصنف نے الگ بیان کیا، پھر مصنف مشغول ہو گئے حشر کے حق ہونیکے بیان میں ان تفصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے متعلق ہیں اور دلیل ان سب کی یہ ہے کہ یہ سب امور ممکن ہیں جنکے بارے میں صادق نے خبر دی ہے اور کتاب اور حدیث ان احوال کے سلسلہ میں ناطق ہیں تو یہ متسام امور ثابت ہوں گے اور مصنف نے صراحت فرمائی احوال آخرت میں سے ہر ایک کے حق ہونیکے تحقیق اور تاکید کی غرض سے اور ہر ایک کی شان کا لحاظ رکھنے کی وجہ سے۔

تشریح

یہاں سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ احوال قبر وہ احوال برزخ ہیں جو دنیا اور آخرت کے درمیان کا حصہ ہے اسلئے مصنف نے احوال قبر کو الگ ذکر کیا اور پھر اس کے بعد احوال آخرت کو بیان کرنے میں مشغول ہو گئے، اور ماقبل میں یہ احوال گذر چکے ہیں کہ امر ممکن کی جب خبر صادق خبر دے تو اس پر یقین کرنا ضروری ہے۔ لہذا احوال عذاب قبر اور احوال آخرت سب امور ممکنہ ہیں کتاب اور سنت سے ان کے احوال معلوم ہیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوال قبر کو بیان کرتے ہوئے اپنایا تھا یعنی سب کی خبر ثابت بعد میں بیان کی تھی بلکہ یہاں ہر ایک کے ساتھ خبر بیان کرتے ہوئے

یوں کہیں گے البعث حق والوزن حق وغیرہ۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے یہ طریقہ اسلئے اختیار کیا کہ ہر حکم محقق اور مؤکد ہو جائے۔ نیز ہر ایک امر ان امور میں سے مہتمم بالشان ہے لہذا انکی شان کا لحاظ کرتے ہوئے ہر ایک کو الگ الگ بیان کیا ہے۔

وَالْبَعْثُ وَهُوَ أَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ تَعَالَى الْمَوْتَى مِنَ الْقُبُورِ بِأَنْ يَجْمَعَ أَجْزَاءَهُمْ الْأَصْلِيَّةَ وَيُعِيدَ الْأَرْوَاحَ إِلَيْهَا حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَنْتُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تَبْعَثُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النَّصُوصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِمَعْنَى الْأَجْسَادِ

ترجمہ اور بعث (مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جانا) اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائے اس طریقہ پر کہ ان کے اجزاء اہلیہ کو جمع کر دیگا اور ان کی جانب روؤں کو لوٹا دے گا یہ حق ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون“ کی وجہ سے، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان ”قل یحییہا الذی انشاہا اول مرۃ“ کی وجہ سے، اس کے علاوہ وہ نصوص جو قطعی ہیں جو جسموں کے جمع کئے جانے کے سلسلے میں ناطق ہیں۔

تشریح تمام احکام شرعیہ کا مدار مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے اور اس کے بعد کے احوال ماننے پر ہے ورنہ ساری شریعت باطل ہو کر رہ جائیگی۔ اس لئے مصنف نے یہاں سے بعث اور ان کے بعد کے احوال آخرت کا ذکر فرمایا ہے کہتے ہیں کہ بعث حق ہے جس پر ایمان لائے بغیر آدمی مسلمان نہیں ہوتا۔ بعث کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے مردوں کو دوبارہ زندہ کرے گا یعنی ان کے اجزاء اہلیہ کو جمع کر کے ان میں روح ڈال دیگا پھر اس کے بعد حشر کے احوال سے بندہ کو سابقہ پڑیگا۔ یہاں شارح نے دلیل میں دو آیتیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی آیت ”ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون“ پھر تم قیامت کے دن کھڑے کئے جاؤ گے یعنی جس نے پہلی مرتبہ پیدا کیا تھا وہی دوبارہ بنا کر کھڑا کر دیگا تاکہ پہلے وجود کی مستور قوتیں اور اعمال کے نتائج کامل ترین صورتوں میں ظاہر ہو کر ثابت کر دیں کہ اتنا بڑا کارخانہ کوئی بیکار اور بے نتیجہ ڈھونگ نہیں بنایا گیا۔ دوسری آیت ”قال من یحیی العظام ذرہ ہی زمیم، قل یحییہا الذی انشاہا اول مرۃ ذہو بکل خلق عظیم“ ابی بن خلف نے کہا تھا جب ہڈیاں کھو کر رہی ہو جائیں گی تو انکو کون زندہ کرے گا۔ یعنی اس احمق نے خدا پر کیسے فقرے چسپاں کئے گویا اس قادر مطلق کو عاجز مخلوق کی طرح فرق کر لیا ہے جو کہتا ہے کہ آخر جب بدن گل سڑ کر صرف ہڈیاں رہ گئیں وہ بھی بوسیدہ پرانی اور کھو کر رہی تو انھیں دوبارہ کون زندہ کر دیگا ایسا سوال کرتے وقت اس کو اپنی پیدائش یاد نہیں

رہی ورنہ اس قطرہ ناچیز کو ایسے الفاظ کہنے کی جرأت نہ ہوتی، اپنی اصل پر نظر کر کے شرماتا اور کچھ عقل سے کام لیکر اپنے سوال کا جواب بھی حاصل کر لیتا جو اگلی آیت میں مذکور ہے، ارشاد باری ہو کہ اے پیغمبر! آپ فرمادیجئے کہ انکو وہ زندہ کرے گا جس نے انکو پہلی بار بنایا تھا اور وہ سب بنانا جانتا ہے یعنی جس نے پہلی مرتبہ ان ہڈیوں کو بن کر ان میں جان ڈالی اسے دوسری بار جان ڈالنا کیا مشکل ہے بلکہ یہ تو پہلے سے زیادہ آسان ہونا چاہئے (وہو اہون علیہ) اور اس قادر مطلق کیلئے تو سب ہی چیز آسان ہے پہلی مرتبہ ہو یا دوسری مرتبہ، وہ ہر طرح بنانا جانتا ہے اور بدن کے اجزاء اور ہڈیوں کے ریزے جہاں کہیں منتشر ہو گئے ہوں ان کا ایک ایک ذرہ اس کے علم میں ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ یہ دو آیتیں تو ہم نے بطور نمونہ پیش کر دیں ورنہ ایسی آیات بیشمار ہیں جن سے یہ بات یقینی طور سے معلوم ہوتی ہے کہ مرنیکے بعد دوبارہ اٹھایا جاتا ہے۔

سوال :- اجزاء اہلیہ سے کیا مراد ہے؟ **جواب :-** انسان کے بدن کا وہ حصہ جو ادل پیدا نش سے آخر حیات تک رہتا ہے اور بدن انسانی میں دیگر عوارض و اسباب کی وجہ سے جو کمی بیشی، لاغری اور موٹاپا ظاہر ہوتا ہے وہ اجزاء اہلیہ میں داخل نہیں ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بدن انسانی میں دو قسم کے اجزاء ہوتے ہیں ایک اجزاء اہلیہ، کہ جو ادل سے آخر تک باقی رہتے ہیں اور دوسرے اجزاء زائدہ اور عارضہ کہ جن میں تغیر و تبدل کمی بیشی ہوتی رہتی ہے جیسا کہ انسان بچہ اور جوان اور بوڑھا ہوتا ہے اول عمر سے اخیر عمر تک وہ وہی انسان کہلاتا ہے حالانکہ اس مدت میں اس کے جسم میں ہزاروں تغیر و تبدل پیش آتے ہیں اور وقتاً فوقتاً جسم گھٹتا بڑھتا رہتا ہے، معلوم ہوا کہ زید کے اجزاء اہلیہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا، صرف اجزاء زائدہ میں تغیر و تبدل ہوتا رہا۔ پس حشر کے وقت ہر انسان کے اجزاء اہلیہ علیحدہ کر دیئے جائیں گے اور ہر شخص اپنے اجزاء اہلیہ کے ساتھ اٹھایا جائے گا بالفاظ دیگر انسان اور بدن میں فرق ہے کیونکہ بدن میں فزہی اور لاغری کی وجہ سے کمی اور زیادتی ہوتی رہتی ہے مگر انسانیت میں کوئی کمی اور زیادتی نہیں ہوتی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اجزاء اہلیہ سے مراد وہی ذرات ہوں جو حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے عہد لینے کے وقت نکالے گئے تھے۔ کما قال اللہ تعالیٰ "واذا اخذ ربکم من بنی آدم من ظہور ذریتہم و اشہدہم علی الفسمہم اکتب ربکم" قالوا بلی۔ اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی اولاد کو ان کی پشت سے ذرات کی ہیئت اور شکل پر نکالا اور عجیب نہیں کہ یہ ذرات چھوٹے کے اعتبار سے اجزاء لاغری ہوں، اور صورت اور ہیئت کے اعتبار سے انسان ہوں اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ان پر ذرات کا اطلاق فرمایا، ذرات کا لفظ نہیں فرمایا اسلئے کہ ذریت کا اطلاق جب ہی ہوتا ہے کہ صورت بن چکی ہو، شاید اتنی تفصیل اجزاء اہلیہ کو سمجھنے کیلئے کافی ہو گئی ہوگی۔

وانکرہ الفلاسفۃ بناءً علی امتناع إعادة المعدوم بعینہ، وهو مع انه لا دلیل لهم علیہ
یعتد بہ، غیر مضری بالمقصود لان مرادنا ان اللہ تعالیٰ یجمع الاجزاء الاصلیۃ للانسان ویعید
روحہ الیہ سواء سعى ذلک إعادة المعدوم بعینہ، او لم یسعى۔

ترجیحہ

اور فلاسفہ نے بعث کا انکار کیا ہے بنا کر کرتے ہوئے معدوم کے بعینہ اعادہ کے متنع ہونے
پر اور یہ بات باوجودیکہ ان کے لئے اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے مقصود کے لئے
مضہ نہیں اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اہلیہ کو جمع کرے گا اور انسان کی جانب
اسکی روح کو لوٹا دیگا خواہ اس کا نام بعینہ معدوم کا اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔

تشریح

فلاسفہ اپنی کوتاہ نظری کی وجہ سے جہاں دیگر حقائق شریعہ کے سمجھنے میں پیچ و خم کے شکار ہوتے
ہیں ایسے ہی انھوں نے معاد جسمانی کا یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ معاد جسمانی میں معدوم کا اعادہ
لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے حالانکہ انکی یہ بات کہ معدوم کا اعادہ محال ہے محض ایک دعویٰ
ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں جس طرح معدوم کی ایجاد ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے اسی طرح معدوم کی ایجاد
ثانی یعنی اعادہ بھی ممکن ہوگا وجود اور عدم۔ موت اور حیات نفس ماہیت کے عوارض میں سے ہے نہ کہ
عین ماہیت نہ لازم ماہیت۔ جس طرح نوم اور لفظ اور حرارت اور برودت کا ماہیت واحدہ پر تو اثر اور
تعاقب جائز ہے اسی طرح وجود اور عدم کا تو اثر بھی ماہیت واحدہ پر جائز ہے، ایجاد اور اعدام، احیاء اور
امات کا امکان کسی خاص زمانہ پر موقوف نہیں لہذا یہ کہنا کہ احیاء اول زمانہ سابق میں ہونیکے سبب ممکن ہے
اور احیاء ثانی زمانہ لاحق میں ہونیکے وجہ سے متنع ہے غیر معقول ہے ہاں اگر اعادہ بشرط الزمان الاول کے ہم قائل
ہوتے تو بیشک استحالة لازم آتا پس جس طرح معدوم کی ایجاد زمانہ اول میں ممکن تھی بعینہ اسی طرح دوسرے
زمانہ میں اس معدوم کی ایجاد ثانی بھی ممکن ہوگی زمانہ کے بدلنے سے جو ایجاد ممکن تھی وہ محال نہ بن جائے
گی جن لوگوں نے معدوم کے بعینہ اعادہ کو محال قرار دیا ہے انکی دلیل یہ ہے کہ معدوم اشارۃ عقلیہ کو قبول نہیں
کرتا تو اس پر امکان عود کا حکم لگانا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب۔ یہ اصول غلط ہے اس لئے کہ عقل افلاطون اور اسکندریہ کی جانب اشارہ کرتی ہے جس کی صحت
میں کوئی کلام نہیں اور اگر متنع پر حکم لگانا بالکلیہ باطل ہے تو شریک الباری متنع، اجتماع النقیضین محال وغیرہ
میں کیسے حکم ایجاد کیا گیا؟ پھر ہماری گفتگو اس میں ہے کہ موجودات فنایت کے بعد لوٹاتے جاسکتے
ہیں تو یہ معدوم پر کہاں حکم ہوا۔

شارح کی عبارت ”وہو (ای امتناع إعادة المعدوم) مع انه لا دلیل ہم یعتد بہ غیر مضری بالمقصود“

ہو مبتدا ہے اور غیر مضہر اس کی خبر ہے۔ اور مضہر کے اندر ضمیر مستتر ذوالحال ہے اور مبتدا اور خبر کے درمیان کا

پورا جملہ اس حال واقع ہے یعنی اگرچہ فلاسفہ کے پاس اپنے دعویٰ پر کوئی لائق اعتماد دلیل نہیں بلکہ انکی ہر دلیل مخدوش ہے اس کے باوجود اعادہ معدوم کو متفق کہنا ہمارے مقصود کیلئے مضر نہیں کیونکہ ہم اعادہ معدوم کے قائل نہیں بلکہ ہم ایجاد بعد الاعدام کے قائل ہیں جس میں معدوم محض کا اعادہ نہیں بلکہ اس کے اجزاء اصلیت کا اعادہ ہے۔ اسلئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کے اجزاء کے متفرق ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ ان کو جمع کرے گا اور اس میں روح کا اعادہ کرے گا تو یہ اجزاء اصلیت کا اعادہ معدوم کے اعادہ کی قبیل سے نہ ہو گا اور اگر تم اسی کا نام اعادہ معدوم رکھنا چاہتے ہو تو رکھ لو ہم تمہیں میں تم سے جھگڑا نہیں کرتے مگر یہ یاد رکھنا کہ یہ درحقیقت اعادہ معدوم نہ کہلائیگا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بنی تھلب سے جزیہ طلب کیا تو وہ بولے کہ ہم جزیہ تو نہ دیں گے اس میں ہماری ذلت ہے البتہ ہم دو گنا صدقہ دیا کریں گے۔ حضرت عمرؓ نے اسکو مان لیا اور فرمایا کہ یہ ہے جزیہ ہی، نام تم اس کا جو چاہو رکھ لو۔

تنبیہ (۱):۔ فلاسفہ طبعیین کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ موت سے فنا ہو جاتا ہے اسلئے کہ نفس ناطقہ مزاج معتدل یا خوں متاسخ یا اختلاط معتدل یا اس بخار لطیف کا نام ہے جو قلب سے پیدا ہوتا ہے، تو ان لوگوں کے نزدیک نہ حشر ہے اور نہ ثواب اور نہ عقاب اور یہ کھلا ہوا شرک ہے۔ فلاسفہ الہیین کا کہنا یہ ہے کہ نفس وہ جو ہر مجرد عن المادہ ہے جو فنا کو قبول نہیں کرتا اور ان کے نزدیک حشر سے مراد وہ کیفیات ہیں جو نفس پر بدن سے مفارقت کے بعد جاری ہوتی ہیں یعنی خوشی اور غم میں اور انھوں نے کہا کہ کمالات عملیہ کا کاسب ہی نفس تھا۔ لہذا اس پر کیفیات مذکورہ کا اجزاء ہو گا، اور انھوں نے کہا کہ شریعت میں جو جنت کے اشجار و انہار وغیرہ، اور جہنم کے سانپ بھجھوڑ وغیرہ کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہی حشر روحانی ہے ان نعمتوں سے اور عقوبتوں سے صہر نفس کو واسطہ پڑیگا یعنی انھوں نے معاد جسمانی کا انکار کیا ہے۔ علماء اہل سنت و الجماعت نے فلاسفہ کے مذکورہ دونوں گروہوں کی تکفیر کی ہے۔ اول کا کفر تو کھلا ہوا ہے اور ثانی کا کفر اسلئے کہ انھوں نے نفی میں ایسی تاویلات کی ہیں جو انکے انکار کے مراد ہے۔

تنبیہ (۲):۔ معدوم کا اعادہ جائز ہے یا نہیں، اس میں عقلاء کا اختلاف ہے۔ اکثر متکلمین اشاعہ اور مشائخ معتزلہ میں سے اسکو جائز قرار دیتے ہیں لیکن پھر معدوم کے شئی اور غیر شئی ہونے میں آپس میں اختلاف ہے (کما سیاق) بعض متکلمین اور فلاسفہ اس کو محال قرار دیتے ہیں متکلمین میں سے جن لوگوں نے اعادہ معدوم کو محال قرار دیا ہے وہ معاد جسمانی کے منکر نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ معاد کے اندر معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا بلکہ اجزاء اصلیت کے تفرق کے بعد ان کا اجتماع ہوتا ہے جسکو اعادہ معدوم کہنا غلط ہے۔

وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل الانسان انسانا بحيث صار جزءا منه فملك الاجزاء اما ان تعاد فيعاد هو في احد سبب فلا يكون الا خروعا اذ اجمع اجزائه، وذلك لان المعاد اذ اهو الاجزاء الالهية الباقية من اول العمر الى اخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية۔

ترجمہ

اور اس سے (سہارے اجزاء اہلیہ کے اعادہ کے قائل ہونے سے) دور ہو جائیگا وہ اعتراض جو فلاسفہ نے کیا ہے کہ اگر کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کہ ماکول آکل کا جزر ہو جائے تو یہ اجزاء یا تو ان دونوں میں لوٹاتے جائینگے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں تو دوسرا اپنے پورے اجزاء کے ساتھ معاد (لوٹایا ہوا) نہ ہوا۔ اور یہ سقوطِ اعتراض (اس لئے ہے کہ جنگو لوٹایا جائے گا وہ اجزاء اہلیہ ہوں گے جو اقل عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں گے اور اجزاء ماکولہ آکل میں زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔ یہاں سے شارح فلاسفہ کا ایک قوی اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض تشریح یہ ہے کہ جب ایک انسان دوسرے کو کھال جائے اور انسان ماکول آکل کا جزر بدن بن جائے اور دونوں مل کر ایک ہوں جائیں تو اگر بعثت کے وقت دونوں کو متحد الاجزاء ہونیکی وجہ سے ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو دور و حول کا ایک انسان کے ساتھ متعلق ہونا لازم آئیگا جو محال و باطل ہے اور اگر اکل اور ماکول کو علیحدہ علیحدہ زندہ کیا جائے اور حشر کے وقت آکل سے ماکول کے اجزاء علیحدہ کر لئے جائیں تو آکل کا بعینہ اور مجموعہ اجزاء حشر نہ ہوا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ حشر بعینہ اور مجموعہ اجزاء ہوگا۔ شارح نے اسی بات کو یوں ارشاد فرمایا "فثلک الاجزاء انا ان تعاد فیہا معاد ہو محال" یعنی وہ اجزاء جو اکل کے اجزاء بن چکے ہیں اگر ان کو آکل اور ماکول میں لوٹایا جائے تو یہ محال ہے اگرچہ دور و حول کا محل واحد کے ساتھ تعلق نہ ہوا مگر جزر واحد کا ان واحد میں دو مکانات میں ہونا لازم آتا ہے جو بدلتہ باطل ہے۔ جواب اس کا وہ ہے جو ہم ماقبل میں تحریر کر چکے ہیں یعنی اجزاء اہلیہ کی حقیقت جب وہ سامنے رہے گی تو یہ اعتراض وارد نہ ہوگا اور آکل اور ماکول دونوں کو ان کے اجزاء اہلیہ کیساتھ لوٹایا جائیگا۔

فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من اهل الجنة جرد مُردُّ وان الجهنمي ينزع مثل أُحُدٍ ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم ساسخ -

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ دوسرا بدن دوسرا بدن نہیں ہے بوجہ اس کے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اہل جنت بے بال اور بے داڑھی ہوں گے اور جہنمی کی داڑھ احد پہاڑ کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہا جس نے کہا کہ منہیں ہے کوئی مذہب مگر تناسخ کا اس میں مضبوط قدم ہے۔

تشریح

یہاں اولاً چند باتیں سمجھ لینی چاہئیں (۱) تناسخ جس کو آداگون بھی کہتے ہیں جسکی حقیقت یہ ہے کہ روح بار بار اسی عالم حسی میں جیون اور جنم بدلتی رہے اور مختلف حیوانوں اور جنموں

میں آنا ہی روح کی جزاء و سزا ہے پہلے جیون میں اس نے جیسے کارنامے کئے تھے اسی کے مطابق اسکو دوسرا جیون اور جہنم ملے گا۔ یہ ہندوؤں کا مذہب ہے (۲) جُرُود، اُجُرُود کی جمع ہے۔ اجرد وہ ہے جسکو موافق زینت کے علاوہ کہیں بال نہ ہوں، یعنی جہنمی لوگوں کو پشم اور بغل وغیرہ کے بال نہ ہوں گے۔ مُرُود، اُمُرُود کی جمع ہے امرد وہ ہے جسکے داڑھی نہ ہو۔ ترمذی میں ہے کہ اہل جنت ایسی حالت میں ہوں گے کہ مواضع زینت کے علاوہ ان کے بدن پر بال نہ ہوں گے اور نہ ان کے داڑھی ہوگی اور وہ ایسے ہوں گے جیسے تیس یا تینتیس سال کی عمر میں ہوتے ہیں۔ چترس، ڈاڑھ۔ اُحد، مدینہ میں ایک پہاڑ ہے جسکو دوسرے پہاڑوں سے منفرد اور الگ ہونیکلی وجہ سے اُحد کہا جاتا ہے۔

جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے! یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپ معاد جسمانی کے تو قائل ہو گئے مگر درحقیقت یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ جو لوگ تناسخ کے قائل ہیں وہ یہی کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور اس کے قائل آپ بھی ہو گئے؟ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ جہنمی لوگ اجرد اور امرد ہوں گے اور جہنمی کی ڈاڑھ اُحد پہاڑ کے برابر ہوگی۔ حالانکہ اس کا پہلا بدن ایسا نہ تھا کہ بال نہ ہوں اور داڑھی نہ ہو، یا اس کی ڈاڑھ اُحد پہاڑ کے برابر ہو۔ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دوسرا بدن ہے اور اسی کو تناسخ کہتے ہیں۔ ایک طرف آپ تناسخ کا ابطال کرتے ہیں مگر یہاں کھلے الفاظ میں آپ نے تناسخ کا اعتراف کر لیا ہے، اور علامہ جلال الدین رومی صاحب منوی شریف نے اسی وجہ سے یہ فرمایا ہے کہ ہر مذہب تناسخ کا قائل ہے کیونکہ بدن اُخروی بدن دنیوی کا غیر ہے۔ اُس سے بھی تناسخ کا ثبوت ہوتا ہے۔

تنبیہ :- مولانا رومی بہت بڑے بزرگ اور عالم اکبر اور حکم ہیں ان کے کلام کا یہ مطلب لینا جو ظاہر عبارت سے مفہوم ہوتا ہے قطعاً غلط ہے وہ ہرگز تناسخ کے نہ قائل ہیں اور نہ اس سے راضی ہیں بلکہ اس کلام سے ان کا مقصد ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے جو ان دقائق سے بحث کرتے ہیں اور ان کے علم کو اللہ کے حوالے نہیں کرتے۔ بات حضرت کی مناسب ہے حقیقی علم اللہ ہی کو ہے مگر اہل اسلام کی اگر کچھ مجبوریاں سامنے آتی ہیں تو (مثلاً اعتراضات کفار) برہنہ مجبوری نصوص کو سامنے رکھتے ہوئے ان دقائق سے گفتگو تک نوبت پہنچ جاتی ہے جس میں وہ معذور ہیں۔ یہ معترض کا اعتراض ہے آگے شارح اس کا جواب دیں گے فرماتے ہیں۔

قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقتها سواء سمي تناسخاً ام لا۔

ترجمہ

تو ہم جواب دینے کے تناسخ لازم آئیگا اگر دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے پیدا نہ کیا گیا ہو اور اگر اس کے مثل کا نام تناسخ رکھا جائے تو محض نام میں نزاع ہوگا اور اس بدن کے مثل کی جانب عادۃ روح کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں خواہ اس کا نام تناسخ رکھا جائے یا نہیں۔

تشریح

شارح نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تناسخ اس وقت ہوتا جبکہ دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے نہ بنایا جاتا اور یہاں جب دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے بنایا گیا ہے تو دونوں بدنوں میں صرف ہدیت اور ترکیب کا فرق ہے۔ اور اس تغیر ہدیت کا نام تناسخ نہیں ہے اس لئے کہ انسان کے بدن میں اول عمر سے آخر عمر تک بیشمار تغیرات ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کو بالاجتماع تناسخ نہیں کہا جاتا۔

اور اگر آپ کو صند ہے کہ روح کے اس بدن سے تعلق کو جو بدن اول کے اجزاء اہلیہ سے بنا ہے تناسخ ہی کہا جائے تو کہتے مگر یہ اختلاف صرف اس سلسلے میں ہوگا کہ اس کا نام تناسخ ہے یا نہیں؟ ہم اسکو تناسخ کہنے کو تیار نہیں ہیں اور اس جیسے بدن کی جانب عادۃ روح کے استحالة پر کوئی دلیل عقلی اور نقلی قائم نہیں ہے بلکہ دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے اس کے حق ہونے پر ثبوت ملتا ہے خواہ آپ اس کو تناسخ سے تغیر کریں یا کچھ اور کہیں۔

تنبیہ ۱: ایک حدیث میں ہے کہ صرف حضرت ابراہیمؑ اور ابوبکر صدیقؓ کو جنت میں داڑھی ہوگی حافظ ابن حجر قہرمانے ہیں کہ یہ حدیث درست نہیں ہے اور کتب حدیث میں اس کا کچھ تذکرہ نہیں ملتا۔ طبرانی نے بسند ضعیف ایک حدیث روایت کی کہ جنتی لوگ اُمر د اور اُجر د ہوں گے۔ علاوہ حضرت موسیٰؑ کے کہ ان کی داڑھی ہوگی جو نان تک ہوگی مگر اس سلسلہ میں سب روایات موضوع ہیں

تنبیہ ۲: ہندوؤں کا عقیدہ تناسخ کا ہے ہماری مذکورہ تحریرات سے جب حشر کا اثبات ہو گیا تو اس کا ابطال خود بخود ہو گیا اگر کسی کو تفصیل دیکھنی ہو تو علم الکلام کے ضمن میں اسکی تفصیلی تردید موجود ہے

وَالْوِزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ وَالْمِيزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا يَعْرِفُ بِهِ مَقَادِيرَ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِدٌ عَنْ أَدْرَاكِ كَيْفِيَّتِهَا

ترجمہ

اور وزن حق ہے، اللہ کے فرمان کی وجہ سے اور وزن اس دن حق ہے اور میزان مراد ہے اس چیز سے جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اسکی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے۔

تشریح

یعنی تمام انسانوں کے جمع کرنیکے بعد اعمال کا وزن کرنیکے لئے ایک ترازو قائم کی جائیگی جس میں بندوں کے اقوال و افعال، اخلاق و اعمال سب کا وزن ہوگا تاکہ اس کی شان عدل اور انصاف ظاہر ہو اور شاہد باری ہے "والوزن یومئذ الحق" اور قیامت کے دن اعمال کا وزن حق ہے یعنی قیامت کے دن سب لوگوں کے اعمال کا وزن دیکھا جائے گا، جسکے اعمال قلبیہ اور اعمال جوارح دینی ہوں گے وہ کامیاب ہیں اور جن کا وزن ہلکا رہا وہ خسارہ میں رہے گا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ہر شخص کے عمل و وزن کے موافق لکھے جاتے ہیں ایک ہی کام ہے اگر اخلاص و محبت سے حکم شرعی کے موافق کیا اور بر محل کیا تو اس کا وزن بڑھ گیا اور دکھاوے کو یا ریس کر کیا یا موافق حکم نہ کیا یا ٹھکانہ پر نہ کیا تو وزن گھٹ گیا آخرت میں وہ کاغذ تکیں گے جس کے نیک کام بھاری ہوئے تو برائیوں سے درگزر ہوا اور ہلکے ہوئے تو پکڑا گیا بعض علماء کا خیال ہے کہ اعمال جو اس وقت اعراض ہیں وہاں اعیان کی صورت میں مجتہد کر دیئے جائیں گے اور خود انھیں اعمال کو تولد جائے گا کہا جاتا ہے کہ ہمارے اعمال تو غیر قارلذات اعراض ہیں، جن کا ہر جز و وقوع میں آنے کے ساتھ ہی ساتھ معدوم ہوتا رہتا ہے پھر ان کا جمع ہونا اور ٹٹنا کیا معنی رکھتا ہے میں کہتا ہوں کہ گرام فون میں آج کل لمبی چوڑی تقریریں بند، یا باقی ہیں کیا وہ تقریر اعراض میں سے نہیں؟ جن کا ایک حرف ہماری زبان سے اس وقت ادا ہو سکتا ہے جب اس سے پہلا حرف نکل کر فنا ہو جلتے پھر یہ تقریر کا سارا مجموعہ گرام فونوں میں کیسے جمع ہو گیا۔ اسی سے سمجھ لو کہ جو خدا گرام فونوں کے موجد کا بھی موجد ہے اس کی قدرت سے کیا بعید ہے کہ ہمارے کل اعمال کے مکمل ریکارڈ تیار رکھے جس میں ایک شوشہ اور ذرہ بھی غائب نہ ہو، رہا ان کا وزن کیا جانا تو نفیوں سے ہم کو اس قدر معلوم ہو چکا ہے کہ وزن ایسی میزان (ترازو) کے ذریعہ ہوگا جس میں کفتیس اور لسان وغیرہ موجود ہیں لیکن میزان اور اس کے دونوں پلے کس نوعیت اور کیفیت کے ہوں گے اور اس سے وزن معلوم کرنیکا کیا طریقہ ہوگا ان باتوں کا احاطہ کرنا ہماری عقول و افہام کی رسائی سے باہر ہے اسلئے ان کے جاننے کی ہمیں تکلیف نہیں دی گئی بلکہ ایک میزان کیا اس عالم کی جتنی چیزیں ہیں بجز اس کے ان کے نام ہم سن لیں اور ان کا کچھ اجمالی سا مفہوم جو قرآن و سنت نے بیان کر دیا ہے عقیدوں میں رکھیں، اس سے زائد تفصیلات پر مطلع ہونا ہماری حد پر داز سے خارج ہے کیونکہ جن قوانین کے ماتحت اس عالم کا وجود اور نظم و نسق ہوگا ان پر ہم اس عالم میں رہتے ہوئے کچھ دسترس نہیں پاسکتے، اسی دنیا کی میزائوں کو دیکھ لو کتنی قسم کی ہیں ایک میزان وہ ہے جس سے سونا چاندی یا موتی تلے ہیں ایک میزان سے غلہ اور سوختہ کا وزن کیا جاتا ہے ایک میزان عام ریلوے اسٹیشنوں پر ہوتی ہے جس سے مسافرین کا سامان تولتے ہیں اس کے علاوہ مقیاس احارۃ یا مقیاس الہواہر وغیرہ بھی ایک طرح کی میزائیں ہیں جس سے ہوا اور حرارت وغیرہ کے درجات معلوم ہو جلتے ہیں تھرمامیٹر ہمارے بدن کی اندرونی حرارت کو جو اعراض میں سے ہے تول کر بتاتا ہے کہ اس وقت اس جسم میں اتنی ڈگری حرارت پائی

جاتی ہے جب دنیا میں ہم بیسوں قسم کی میزانیں جو جسمانی ہیں مشاہدہ کرتے ہیں جن سے اعیان و اعراض کے اوزان و درجات کا تفاوت معلوم ہوتا ہے تو اس کا درمطلق کیلئے کیا مشکل ہے کہ ایک حسی میزان قائم کر دے جس سے ہمارے اعمال کے اوزان و درجات کا تفاوت صورت و حشا ظاہر ہوتا ہے۔

تنبہ: :- الوزن یومئذ الحق۔ الوزن مبتدا، اور یومئذ اس کی خبر اور حق وزن کی صفت ہے اسی الوزن الحق کا تین یوم اذ نساں الامم والرسل۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ حق خبر ہے مبتدا مخدوف کی یعنی ہوا حق، شارح نے فرمایا کہ عقل میزان کی کیفیت کے ادراک سے عاجز ہے لیکن احادیث نے اس کا کشف فرمادیا۔

وَ انْكَرْتُمُ الْمُعْتَزِلَةَ لِانْ اَلْاَعْمَالِ اَعْرَاضٌ اِنْ اَمَكُنْ اَعَادَتُهَا لَمْ يَمَكُنْ وَ زِنْهَا وَ لَا نَهَا
مَعْلُومَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰی فَوَزِنْ نَهَا عِبْتَ

ترجمہ
اور معتزلہ نے وزن کا انکار کیا ہے اسلئے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں ہے اور اسلئے کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبت ہے۔
تشریح
معتزلہ نے کہا کہ وزن سے مراد حکم میں عدل و انصاف ہے یا جزاء اعمال ہے کیونکہ اعمال اعراض ہیں اور عرض و دوزانوں میں باقی نہیں رہ پایا تو اس کا اعادہ محال ہو گا اور اگر بالفرض اعادہ کو تسلیم کر لیں تو وزن غیر ممکن ہے اسلئے کہ وزن اجسام ثقلیہ کا ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے سے معلوم ہے اعمال تو لٹا بے فائدہ ہوا۔

وَالْجَوَابُ اِنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ اَنْ كَتَبَ الْاَعْمَالُ هِيَ السَّيِّئَةُ تَوَزَنُ فَلَا اشْكَالَ
وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ كَوْنِ اَفْعَالِ اللّٰهِ تَعَالٰی مُعَلَّةً بِالْاَعْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوِزْنِ حِكْمَةٌ لَا نَطْلَعُ
عَلَيْهَا وَ عَدَمِ اِطْلَاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَا يُوجِبُ الْعِبْتَ۔

ترجمہ
اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ اعمال کی کتابیں تولی جائیں گی تو کوئی اشکال نہیں اور اللہ تعالیٰ کے افعال کو محفل بالا اعراض ماننے کی تقدیر پر شاید وزن میں ایسی حکمت ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہیں اور ہمارا حکمت پر مطلع نہ ہونا عبت کو ثابت نہیں کرتا۔
تشریح
شارح نے معتزلہ کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ اعمال نہیں بلکہ اعمال نامے تولے جائیں گے لہذا اعراض کے تولنے کا اشکال ختم ہو گیا اور رہا یہ اشکال کہ تولنے سے کیا فائدہ ہے جب اللہ کو پہلے سے معلوم ہے تو اس کا جواب دیا کہ افعال باری محفل بالا اعراض نہیں یعنی وہ جو کچھ کرے

اس میں اس کی کچھ غرض ہو الیسا نہیں ورنہ یہ نقصان کا باعث ہو گا اور اگر انعال باری کو معلل بالا غرض مانا بھی جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس میں ایسی حکمتیں اور مصالح ہوں جنکو ہم نہیں جانتے اور ہمارے جاننا باعث کو مستلزم نہیں۔ ہم شروع میں جو تقریر پیش کر چکے ہیں اس سے یہ سارے اشکالات خود بخود ختم ہو جاتے ہیں آج کل تو خیالات کو توڑنے کی مشینیں موجود ہیں، طاقتوں کو توڑنے کی مشینیں موجود ہیں تو اعمال تلخ پر کیا اشکال ہو سکتا ہے۔ لہذا معتزلہ کی یہ تاویل کہ وزن سے عدل و انصاف مراد ہے اس کی قدرت کی طرف عدم توجہ کی وجہ سے ہے۔

والکتاب المثبت فی طاعات العباد ومعاصیہم یؤتی للمؤمنین بایمانہم والکفار بشمالہم ووساۃ ظہورہم حق لقولہ تعالیٰ ونخرج لہ یوم القیمۃ کتاباً یلقاہ منشوراً وقولہ تعالیٰ فاما من اوتی کتاباً بیمنہ فسوف یحاسب حساباً یسیراً وسکت عن ذکر الحساب کففاء بالکتاب وانکرت المعتزلۃ زعمائہم انہ عبث والجواب مامر۔

ترجمہ

اور کتاب جس میں بندوں کی طاعات اور انکی معاصیات لکھی ہوئی ہیں مومنین کو ان کے واسطے ہاتھوں میں اور کفار کو ان کے بائیں ہاتھوں میں اور انکی پشتوں کے پیچھے سے دی جائے گی۔ (یہ کتاب) حق ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے "اور نکالیں گے ہم بندوں کیلئے قیامت کے دن ایسی کتاب جسکو وہ کھلی ہوئی پائے گا۔ اور اللہ کے فرمان کی وجہ سے" بہر حال جو شخص دیا گیا اپنی کتاب اپنے واسطے ہاتھ میں تو اس سے ہلکا حساب ہو گا اور سکوت فرمایا مصنف نے حساب کے ذکر سے کتاب پر انکار کرتے ہوئے اور معتزلہ نے کتاب کا انکار کیا ہے ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ یہ عبث ہے اور اس کا جواب دہی ہے جو گزر چکا۔ تمام لوگ اپنے اپنے اعمال نامے پڑھیں گے جن کے اندر انکی عبادتیں اور معاصی موجود ہوں گے۔

تشریح

اللہ تعالیٰ نے ہر ملک کے ساتھ دو فرشتے لگا رکھے ہیں ان میں سے ایک انکی نیکیاں لکھتا ہے اور دوسرا سیئات لکھتا ہے، کاتب حسنات داہنی جانب اور کاتب سیئات بائیں جانب رہتا ہے اور کاتب حسنات کاتب سیئات پر امیر ہے۔ یہ اعمال نامے مومنین اور کفار سب کو دیئے جائیں گے تاکہ اپنی ساری کثرت سامنے آجائے مومنین کو ان کے واسطے ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں دیئے جائیں گے جب کہ کفار کے ہاتھ پیچھے بندھے ہوئے ہوں گے تو وہیں ایش کے پیچھے بائیں ہاتھ میں ان کو کتاب دی جائیگی۔ مصنف نے دو آیتیں ذکر فرمائی ہیں دا، ونخرج یوم القیمۃ کتاباً یلقاہ منشوراً، اور نکال دکھائیں گے اسکو قیامت کے دن ایک کتاب کہ دیکھے گا اسکو کھلی ہوئی، یعنی نامہ اعمال اس کے ہاتھ میں دیدیا جائیگا کہ خود پڑھ کر فیصلہ کرے، جو کام عمر بھر میں کئے تھے کوئی رہا تو نہیں یا زیادہ تو نہیں لکھا گیا، ہر آدمی اس وقت یقین کرے گا کہ ذرہ ذرہ عمل بلا کم و کاست اس میں موجود ہے (۲) واما من اوتی کتاباً بیمنہ فسوف یحاسب حساباً یسیراً، سو جس کو

اعمال نامے اس کے واسطے ہاتھ میں تو اس سے حساب لیں گے آسان حساب۔ آسان حساب یہی کہ بات بات پر گرفت نہ ہوگی محض کاغذات پیش ہو جائیں گے اور بدون بحث و مناقشہ کے چھوڑ دیئے جائیں گے اور کفار کو پیٹھ کے پیچھے سے باتیں ہاتھ میں اعمال نامہ پکڑا یا جائیگا۔ فرشتے سامنے سے اس کی صورت دیکھنا پسند نہیں کریں گے گویا غایت کراہیت کا اظہار کیا جائے گا اور ممکن ہے کہ پیچھے سے مشکیں بندھی ہوں اسکے اعمال نامہ پشت کی طرف سے دینے کی نوبت آئے تو اعمال نامہ کا واسطے ہاتھ میں دیا جانا ناجی ہو نیکی علامت ہے وہ خوشی کے مارے ہر کسی کو کہتا پھرے گا کہ لو آؤ! یہ میرا اعمال نامہ پڑھو۔ اور جسکو اس کا اعمال نامہ پشت کی طرف سے باتیں ہاتھ میں دیا جائیگا یہ اس کی کم نعتی کی علامت ہوگی۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے کتاب کا تو ذکر کیا مگر حساب کا ذکر نہیں کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ کتاب بمخلہ حساب کے ہے معتزلہ نے جیسے وزن کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ کتاب سے مراد خود مکلف ہے جس میں اس کے اعمال راسخہ منقوش ہیں اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ علم ہے تو کتاب کا کیا فائدہ؟

شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب وہی ہے جو گذر چکا یعنی افعال باری معلل بالا عراض نہیں ہیں اور اگر بالفرض مان بھی لیا جائے تو اس کے اندر ایسی حکمت ہو سکتی ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہو سکے اور ہمارا مطلع نہ ہونا یہ عبت کا سبب نہیں ہو سکتا۔

وَالسُّؤَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ يَدْنِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتَرْكِبُ فَيَقُولُ اعْتَرَفَ ذَنْبًا كَذَا! اعْتَرَفَ ذَنْبًا كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ أَيْ رَبِّ حَقٌّ إِذَا قَرَأَ بِذُنُوبِهِ وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتَهَا عَلَيْكَ فَإِلَٰهٌ دُنِيََا وَآنَا اغْفِرْ هَٰلِكَ الْيَوْمَ فَيُعْطِي كِتَابَ حَسَنَاتِهِ وَأَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيَسَادِي بِهِمْ عَلَى سَائِسِ الْخَلَائِقِ هُوَ لَاءُ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ۔

ترجمہ

اور سوال حق ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مؤمن کو قریب فرمائیگا اور اس پر اپنا بازو رکھ دے گا پھر فرمائے گا فلاں فلاں گناہ جانتے ہو وہ کہے گا جی ہاں اے پروردگار (پہچانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اسکو اس کے گناہوں کا مقرر بنا دیں گے اور وہ سمجھے گا کہ تو تو مارا گیا تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں نے دنیا میں تیرے اوپر پردہ ڈالا تھا آج بھی ان کو معاف کر رہا ہوں۔ تو اسکو اس کی نیکیوں کی کتاب دیدی جائیگی اور بہر حال کفار اور منافقین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائیگا کہ یہی وہ لوگ ہیں کہ جنھوں نے اللہ پر جھوٹا بندھا سقا، ظالمین پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح

اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے اعمال کے بارے میں سوال کریں گے، یہ سوال بھی حق ہے، آیات کثیرہ سے اس کا ثبوت ہے۔ فَسْئَلُكَ الَّذِيْنَ ارْسَلْ اِيْهِمْ وَلَسْتَ لَكَ الْمَرْسَلِيْنَ تَقُوْهُمْ اَنْتُمْ مُسْئِلُوْنَ ۝ شارح نے یہاں سوال کے بارے میں ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔

تنبیہ:۔ نعم آدم رب۔ اتی حرف ندا ہے اور رب بار کے کسرہ کے ساتھ ہے اور یا رخذف ہے یعنی ہاں اے میرے پروردگار۔ فینادی۔ مہول کا صغہ ہے اور منادی فرشتے ہوں گے۔ عِلَّاءُ سِرِّ الْخَلْقِ: ایک مطلب تو وہ ہے جو میں نے عرض کیا یعنی سب کے سامنے، اور اگر ظاہر معمول کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ مخلوق کے سردوں کے اوپر سے آواز دیتے جائیں گے یعنی آواز اوپر آئے گی اسلئے کہ فوقانی آواز زیادہ بلند ہوتی ہے۔ کذبوا علیٰ ربکم، یعنی ادیان باطلہ گھڑ کر انھیں اللہ کریم منسوب کیا۔ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ اصل مقام تھا کہ یوں کہا جاتا اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَیْہِم لیکن ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو رکھ دیا گیا ہے اُنکے ظلم کی مذمت کرنیکی وجہ۔

وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِّقَوْلِهِ تَعَالٰی اَنَا اَعْطٰیْتُ لَکَ الْکُوْثَرَ وَلِقَوْلِهِ عَلَیْہِ السَّلَامُ حَوْضِ مَسِیْرَةٍ شَمْرُوْنَ وَاِیَآءَ سِوَاہِ مَا وُکِّا بَیْضٌ مِّنَ اللَّیْلِ وَرَیْحٌ مِّمَّا طَیْبٌ مِّنَ الْوَسْطِ وَکَیْنَ اَنْہُ اَکْثَرُ مِّنْ خِجُوْمِ السَّمَاءِ مَن یشْرَب مِنْہَا فَلَا یُظْمَآ اَبَدًا وَاَلَا حَادِیْثٌ فِیْہِ کَثِیْرٌ۔

ترجمہ

اور حوض حق ہے، اللہ کے فرمان ”اَنَا اَعْطٰیْتُ لَکَ الْکُوْثَرَ“ کی وجہ سے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے ”میرا حوض ایک مہینہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سبکے سب گونے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اسکی خوشبو مشک سے زیادہ عمدہ ہے اور اس کے جام آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس میں سے پینے گا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی، اور احادیث اس سلسلہ میں بکثرت ہیں۔

تشریح

حوض بھی حق ہے کوثر دراصل جنت میں ایک نہر ہے جو حق تعالیٰ شانہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمائی ہے، اس کی ایک شاخ میدان حشر میں بھی ہوگی، میدان حشر میں ایک حوض ہوگا جس میں اس نہر کا پانی لا کر جمع کر دیا جائیگا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں اس حوض کا ذکر ہے ”اَنَا اَعْطٰیْتُ لَکَ الْکُوْثَرَ“ اور احادیث میں اس کے عجیب و غریب اوصاف مذکور ہیں۔ حدیث میں ہے کہ اس کی مسافت ایک مہینہ کے برابر ہوگی، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور مشک سے زیادہ خوشبودار ہوگا اور شہد سے زیادہ شیریں اور برت سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا اور اس پر جو کوزے اور آبخورے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ چمکدار ہوں گے جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا پھر کبھی اسکو پیاس نہ لگے گی، قبروں سے پیاسے اٹھیں گے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو پانی پلائیں گے اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ساقی کوثر کہتے ہیں۔ اور یہ حوض شریعت کی صورت

مثالیہ ہے، شریعت بھی اہل میں پانی کے حوض کو کہتے ہیں۔ جس نے دنیا میں شریعت کے حوض سے پانی پیا وہ آخرت میں بھی حوض کوثر سے پئے گا اور جو یہاں محروم رہا وہ وہاں بھی محروم رہے گا۔ علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ حوض کوثر کے بارے میں پچاس صحابہ سے بھی زیادہ روایات آئی ہیں منجملہ ان کے خلفاء راشدین بھی ہیں اس کے بعد ایک ایک حدیث کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔

تنبیہ :- بصر میں کہتے ہیں کہ الوان سے اسم تفضیل مشتق نہیں ہوتا، کو فین اسکو صحیح مانتے ہیں اس حدیث کی روشنی میں کو فین کی بات صحیح ہے، یہ نحاۃ لبصرہ کی چونک ہے کہ بدوی سے کلام سنکر اسکو حجت سمجھیں اور سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم جو انصاف العرب ہیں ان کے کلام سے استدلال نہ کریں۔ قدرِ بزر

وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جَبَّتِيْ مَمْدُودٌ عَلٰی مَسْتَنَ جَهَنَّمَ اَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَاَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ
يَعْبُرُهُ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَتَنْزِلُ اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ -

ترجمہ

اور صراطِ حق ہے اور وہ ایک پل ہے جسکو جہنم کی پشت پر بچھا دیا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اہل جنت اسکو پار کریں گے اور اہل جہنم کے قدم اس میں پھسل جائیں گے۔
یعنی اس پل صراط کے اوپر سب کو گزرنا ہوگا جو تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہوگا۔ (رواہ مسلم) جنتی لوگ اس کے اوپر کو پار ہو کر جنت میں چلے جائیں گے اور کفار اور بعض عصاة مومنین پھسل جائیں گے اور جہنم میں گر جائیں گے۔

تشریح

وانكره اكثر المعتزلة لان لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين
والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهل على المؤمنين حمله
ان منهم من يجوز له كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابطة ومنهم كالجواد المسرع
الى غير ذلك مما ورد في الحديث -

ترجمہ

اور صراط کا اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کے اوپر کو گزرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ مومنین کو عذاب دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس پر سے گزرنے کی قدرت دیدے اور اس گزرنے کو مومنین پر سہل فرمادے یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں جو اسکو درخشندہ بجلی کی طرح پار کریں گے، اور کچھ ایسے ہوں گے جو تیز رفتار ہوا کے مثل پار کریں گے اور کچھ ایسے ہوں گے جو تیز رفتار گھوڑے کی طرح پار کریں گے اس کے علاوہ ان طریقوں پر جو حدیث میں ہیں۔

تشیخ

مقرر نے پل صراط کا بھی انکار کیا ہے اور کہتے ہیں کہ اس کے اوپر کو گزرنا ہی ممکن نہیں اور اگر امکان ہو بھی تو اس میں مومنین کو عذاب دینا ہے مگر انھوں نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ اللہ کی قدرت کی جانب توجہ نہیں ہے۔

تنبیہ:۔ جہنم پر ایک پل بنایا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوگا، تمام عالم کو اس پر سے گزرنا ہوگا۔ اول انبیاء اور مرسلین اور ان میں بھی سب سے پہلے بنی آدم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سے گذریں گے۔ مومنین میں سے علی اختلاف المذاہج کوئی بجلی کی مانند اور کوئی ہوا کے مانند اور کوئی پرنڈ اور تیز رفتار گھوڑے کی مانند اور کوئی اونٹ کے مانند اس پر سے گزرے گا اور جہنمی کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے، پل صراط پر اندھیرا ہوگا سوائے ایمان کے اور کوئی روشنی نہ ہوگی اہل ایمان ایمان کی روشنی میں پل صراط سے گذریں گے۔ یوم لا یخزی اللہ النبی والذین آمنوا معہ نور ہم یسعی بین یدیہم وبأیمانہم، جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانیوالوں کو رسوا نہ کریگا انکا نور ان کے سامنے اور ان کی رہنمائی کیلئے چلتا ہوگا۔

ایمان حقیقت میں ایک نور ہے اور کفر ظلمت اور تاریکی ہے جس کا انکشاف قیامت کے دن ہوگا اور حق جل شانہ نے اپنے فضل سے جب اپنے کسی خاص بندہ پر ایمان کی حقیقت منکشف فرمائی تو وہ نور کی شکل میں ظاہر ہوئی۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جس پر دنیا میں چلنے کا حکم دیا گیا تھا اور سورۃ فاتحہ میں جس کا روزانہ سوال کیا جاتا تھا یعنی ”اھدنا الصراط المستقیم“ یہ صراط مستقیم حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے صراط مستقیم اس راستہ کو کہتے ہیں جو افراط و تفریط سے ٹھیک وسط میں واقع ہو مثلاً سخاوت اس خلق کو کہتے ہیں جو ابرار اور بذل کے ٹھیک وسط میں واقع ہو۔ اور شجاعت اس خلق کو کہتے ہیں جو جن اور تہور کے درمیان ہو اور تواضع اس خلق کو کہتے ہیں کہ جو تکبر اور دنائت کے بین بین واقع ہو اور دیگر اخلاق کو اسی طرح سمجھنا چاہئے حق جل شانہ نے اس امت متوسط کے لئے یہ متوسط راستہ جو اخلاق متضادہ کے ٹھیک وسط میں واقع ہے تجویز فرمایا اور یہی راستہ سب سے بہتر ہے۔ فرمان رسالت ہے خیر الامور اوساطہا“ اسی طریق متوسط کا نام شریعت میں صراط مستقیم ہے جو حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے، یہی صراط مستقیم قیامت کے دن پل صراط کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ جو شخص دنیا میں صراط مستقیم پر قائم رہا وہ آخرت میں بھی پل صراط پر قائم رہے گا اور جس شخص کے قدم دنیا میں صراط مستقیم پر نہ رہے بلکہ ڈگمگائے اور پھسل گئے اسی قدر آخرت میں اس کے قدم پل صراط سے ڈگمگائیں گے۔ رَبَّنَا افرغ علینا صبراً وثبت اقدارنا۔ آمین یا ارحم الراحمین۔

اور پل صراط کا بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہونا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

یہ نکتہ یہاں ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ پل صراط، صراطِ مستقیم یا دینِ خالص کی معنوی تصویر ہے۔

وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لَّانَ الْآيَاتُ وَالْأَحَادِيثُ الْوَاسِعَةُ فِي أَشْبَاطِهَا أَشْهُرُ مِنْ أَنْ تَخْفَى وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ تَخْطَى -

ترجمہ

اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اسلئے کہ وہ آیات و احادیث جو ان دونوں کے اثبات میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدگی سے اور زیادہ ہیں احاطہ کرنے سے۔

تشریح

یہاں شارح نے عجیب عبارات استعمال فرمائی ہیں یعنی "أَشْهُرُ مِنْ أَنْ تَخْفَى وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ تَخْطَى" کیونکہ ان دونوں جگہ مصدر یہ ہے تو اس کے معنی ہوتے "أَشْهُرُ مِنْ الْخَفَا وَأَكْثَرُ مِنَ الْأَخْطَاءِ" اسلئے بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ یحقی میں تو مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہے اور ثانی میں اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ پوشیدہ رہنے والی چیز سے مشہور تر ہے اور جو چیزیں گئی جاتیں ان سے زیادہ ہیں۔

بہر حال جنت اور جہنم کوئی خواہ مخواہ کا ڈھکوسلہ نہیں بلکہ ان دونوں کا وجود ہے کتاب اللہ سے اس کا ثبوت ہے اور احادیث سے۔ اسلئے اگر کوئی دونوں کا یا ان میں سے کسی ایک کا انکار کر دے تو وہ کافر ہو گا۔
تنبیہ: جنت کو اسلئے جنت کہتے ہیں کہ اس میں باغات ہیں یا اسلئے کہ اس میں جو کچھ بندہ کیواسطے مہیا ہے دنیا میں اس کو بندہ کے اوپر سے چھپایا جاتا ہے۔

سوال: جنت اور دوزخ کہاں ہوں گی؟ **جواب:** بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جنت ساتویں آسمانوں کے اوپر، عرش کے نیچے ہو گی۔ فرمانِ باری ہے "عند سدرة المنتهى، عند باجۃ المادئی" اور جہنم ساتویں زمین کے نیچے ہو گی مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ ان دونوں کی تعیین مکان کے سلسلے میں کوئی نقص صحیح وارد نہ ہوئی اسلئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔

تَمَسَّكَ الْمُنْكَرُونَ بِأَنْ الْجَنَّةِ مَوْصُوفَةٌ بِأَنْ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهَذَا فِي عَالَمِ الْعَنَاصِرِ عَمَالٍ وَفِي عَالَمِ الْإِفْلَاقِ أَوْ فِي عَالَمِ أَخْرَاجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِحَوَازِ الْخُرْقِ وَالْإِلْتِيَامِ وَهُوَ بَطْنُ قَلْبِنَا هَذَا مَبْنَى عَلَى أَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِي مَوْضِعِهِ -

ترجمہ

استدلال کیا ہے منکرین نے (فلاسفہ نے) کہ جنت موصوفہ ہے اس جنت کے ساتھ کہ اس کا عرض عالمِ عناصری محال ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالمِ افلاک یا کسی

دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو (تو یہ) خرق و التیام کے جواز کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ تمہاری اصل فاسد پر مبنی ہے جس پر ہم اس کے موقع پر کلام کر چکے ہیں۔

تشریح

فلاسفہ کا خیال ہے کہ نصوص میں جہاں جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تو ان سے مراد وہ الم اور وہ لذت ہے جو روح کو بعد موت عارض ہوں گے اور فلاسفہ کی یہ تاویل کفر ہے کیونکہ اس میں نصوص کا انکار ہے اور دھوکہ ان کو یہ ہوا کہ قرآن میں جنت کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے ”سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ“ یعنی جنت کی وسعت آسمان اور زمین کی وسعت کے برابر ہوگی، تو اب اس پر سوال ہو گا کہ یہ جنت ہوگی کہاں، یا تو عالم غناہر میں یا اسکے علاوہ دوسرے عالم میں؟ اگر اول صورت کو مانیں تو باطل، اس لئے کہ عالم غناہر تو فلک القمر سے بھی چھوٹا ہے تو یہ عالم غناہر جنت سے بہت چھوٹا ہوا تو اب بتائیے کہ اکبر اصرہر میں کیسے آجائیگا اسکے معلوم ہوا کہ جنت عالم غناہر میں ہو، یہ تو مشکل ہے مذکورہ خرابی لازم آئیگی وجہ سے۔ فلک القمر سے زمین کے اوپر تک فضاہر کو عالم غناہر کہتے ہیں اور اگر جنت کو کسی دوسرے عالم میں مانتے ہیں تو خرق و التیام لازم آئیگا جو باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم جواب دیں گے کہ خرق و التیام کا بطلان فلاسفہ کی اصل فاسد کی بنیاد کی وجہ سے ہے اور ہم اس کے موقع پر اس پر کلام کر چکے ہیں۔ یعنی کتب مبسوط کے اندر ہم فلاسفہ کی اس عقیدہ کی دھجیاں اڑا چکے ہیں کہ یہ عقیدہ خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نقل بھی۔

وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَخْلُوقَتَانِ الْآنَ مَوْجُودَتَانِ تَكْرِيرٌ وَتَاكِيدٌ وَزَعْمُ أَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ
أَنَّهُمَا إِنَّمَا تَخْلُقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَسْنَا قِصَّةَ آدَمَ وَحَوَّاءَ وَاسْكَا نَهُمَا الْجَنَّةَ وَالْآيَاتُ الظَّاهِرَةُ
فِي أَعْدَادِهِمَا مِثْلُ أَعْدَادِ الْمُتَّقِينَ وَأَعْدَادِ الْكَافِرِينَ إِذْ لَا ضَرْبَةَ فِي الْعُدُولِ عَنِ الظَّاهِرِ
فَإِنْ عَوْرَتِي مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ
وَلَا فَسَادًا أَقْلَنَّا يَحْتَمِلُ الْحَالُ وَالْإِسْتِمْرَارُ وَلَوْ سَلِمَ فَقِصَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبْقَىٰ سَاكِنَةُ
عَنِ الْمَعَارَضَةِ

ترجمہ

اور یہ دونوں یعنی جنت اور دوزخ اب پیدا شدہ ہیں دونوں موجود ہیں (مخلوقات) کے بعد موجودتان، تکریر اور تاکید ہے۔ اکثر معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ یہ دونوں جزاء کے دن پیدا کی جائیں گی اور ہماری دلیل آدم و حوا اور ان دونوں کے جنت میں رہنے کا قصہ ہے۔ اور (ہماری دلیل) وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر ہیں جیسے ”أَعْدَتِ لِلْمُتَّقِينَ“ اور ”أَعْدَتِ لِلْكَافِرِينَ“ اسکے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں پس اگر معارضہ کیا جائے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے

مثلاً سے "تلك الدار الآخرة" تو ہم کہیں گے کہ یہ حال اور استقرار دونوں کو محتمل ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو آدم علیہ السلام کا قصہ معارضہ سے سالم باقی ہے۔

تشریح

جنت اور دوزخ اب بھی موجود ہیں اور اب پہلے سے موجود مخلوق ہیں بعض معتزلہ کو دھوکہ ہوا اور انہوں نے کہا کہ اب جنت و دوزخ نہیں بلکہ ان کو قیامت کے دن پیدا کیا جائیگا ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں حضرت آدم اور حواء کے جنت میں رہنے کا تذکرہ ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ موجود مخلوق ہیں نہ یہ کہ آئندہ پیدا کی جائیں گی اور اس کے علاوہ بہت ساری آیات ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جنت و دوزخ دونوں پیدا کی جا چکی ہیں جیسے جنت کے باری میں ارشاد ہے "أَعَدَّتْ لِمُتَّقِينَ" ماضی کے صیغہ کے ساتھ، اور جہنم کے بارے میں ارشاد ہے "أَعَدَّتْ لِّلْكَافِرِينَ" اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا کہ جو چیز مستقبل میں آئیوالی ہو مگر اس کے آنے کو پختہ اور یقینی طور پر آنے کو بتانے کے لئے اس کو ماضی کے صیغہ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے "نَفَخَ فِي الصُّورِ" تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ "نَفَخَ" فی الصُّور اور اس جیسی بعض آیات میں برابر ضرورت ظاہر سے عدول کیا گیا ہے مگر ان آیات اعداد میں ظاہر سے عدول کی کوئی وجہ نہیں بلکہ انکو ظاہر پر محمول کیا جائے گا تو پھر ان دونوں کا موجود ہونا ظاہر ہے۔ اس پر معتزلہ نے پھر اعتراض کیا کہ جیسے یہاں ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے دوسری جگہ مستقبل کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ جیسے تلك الدار الآخرة مجملہا للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً، یعنی ہم دار آخرت ان لوگوں کے لئے کریں گے جو زمین میں تکبر کا ارادہ نہیں کریں گے اور نہ فساد کا یعنی زمین میں کفر اور بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں کریں گے۔ تو دیکھو یہاں مجملہا مستقبل کا صیغہ مستعمل ہے۔

سوال :- معارضہ کیا چیز ہے؟ **جواب :-** ختم کی دلیل کے خلاف دلیل پیش کر دینا۔

تو شارح نے اس معارضہ کا جواب دیا کہ مجملہا مضارع کا صیغہ ہے جس میں حال اور استقبال دونوں کا احتمال ہے بلکہ اس کے حال کے معنی حقیقی اور استقبال کے معنی مجازی ہیں اور تمہارا استدلال مستقبل ہونے پر موقوف ہے۔ لہذا تمہارا استدلال باطل ہو گیا۔ اور اگر بالفرض آپ کے معارضہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ ہم نے وہ آیت پیش کی ہے جس میں ماضی کا صیغہ ہے اور تم نے اس کے خلاف دوسری آیت پیش کر دی جس میں استقبال کا صیغہ ہے تو ان دونوں میں تعارض ہو گیا لہذا دونوں آیتوں سے استدلال ساقط ہو گیا۔ اذ التعارض ساقط۔ مگر ہم نے جو حضرت آدم اور حواء کا قصہ پیش کیا ہے وہ آیت معارضہ سے صحیح و سالم ہے لہذا ہم اس سے استدلال کریں گے تو ساری بات درست رہی کہ جنت اور دوزخ دونوں پیدا کی جا چکی ہیں۔ نیز ان دونوں کے پیدا کئے جانے پر اجماع سلف ہے اور وہ احادیث ہیں جو بطریق تو اتر معنوی حد تو اتر کو پہنچتی ہوئی ہیں۔

تنبیہ :- حضرت حواء کو حضرت آدم علیہ السلام کی باتیں پسلی سے پیدا کیا گیا جبکہ حضرت آدمؑ نوم دلیقہ کے

درمیان تھے۔ جب بیدار ہوئے تو ان سے کہا گیا کہ یہ کیا ہے تو انہوں نے کہا کہ مرآۃ (عورت) اسلئے کہ انکو مرد (مرد) سے پیدا کیا گیا ہے، پھر کہا گیا کہ اس کا نام کیا ہے تو انہوں نے کہا حواء اسلئے کہ انکو حی (زندہ آدمی) سے پیدا کیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ چونکہ ان کے ہونٹ پر تل تھا جسکو حوۃ کہتے ہیں اسلئے انکا نام حواء ہوا، اور بعض حضرات نے کہا کہ چونکہ ان کا رنگ گندمی تھا اسلئے ان کو حوار کہا گیا ہے احوی سے مشتق مانتے ہوئے جیسے فرمان باری "فجعلہ عثاراً احوی"۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کا حضرت حواءؑ سے نکاح کر دیا اور بوقت نکاح یہ خطبہ ارشاد فرمایا: الْحَمْدُ ثَنَائِي وَالْعِظْمَةُ اِزْهَارِي وَالْكِبْرِيَاءُ رَدَائِي وَالْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَبْدِي وَاَمَائِي وَاشْهَدُ وَاِيَا مَلَائِكَتِي وَحَمَلَةَ عَرْشِي وَسُكَّانَ سَمَوَاتِي اِنِّي زَوَّجْتُ حَوَاءَ اِمْتِي عَبْدِي اَدَمَ بِبَدِيْعِ فَطْرَتِي وَصَنَعَ بِيْدِي عَلِيَّ صِدْقٍ تَقْدِيْسِي وَتَسْبِيْحِي وَتَهْلِيْلِي يَا اَدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا اَيَّامًا (تاریخ الخمیس ص ۴۵)

قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فكذا الملزوم قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد بالدام انه اذا فني منه شئ حي ببدله وهذا لا يناقض الهلاك لحظة علوان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الا مكاني بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم.

ترجمہ

معتزلہ نے کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو البتہ جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا، جائز نہ ہوتا اللہ کے فرمان "اکلها دائم" کیوجہ سے "لیکن لازم باطل ہے اللہ کے فرمان "کل شئ ہاک الا وجہہ" کیوجہ سے تو ایسے ہی ملزوم (بھی باطل ہے یعنی دونوں کا موجود ہونا) ہم کہیں گے کہ جنت کے پھلوں کا بعینہ دوام ممکن نہیں، اور دوام سے مراد یہ ہے کہ جب اس میں سے کوئی چیز فنا ہو جائے گی تو اس کا بدل لایا جائیگا اور ایک لحظہ ہلاکت کے منافی نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ ہلاکت فنا کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا انتفاع کے درجہ سے نکل جانا کافی ہے اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہو نیوالہے اس معنی کر کے کہ وجود امکانی وجود واجب کے لحاظ سے عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح

معتزلہ میں سے ابوالہاشم معتزلی نے جنت کے ابھی سے موجود ماننے پر ایک اعتراض کیا ہے یہاں سے شارح وہ اعتراض نقل کر کے اس کے متعدد جواب دیں گے۔

اعتراض

:- اگر آپ جنت کو اب موجود مانو گے تو اس کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوتا کیوں کہ ارشاد

باری ہے "اکلہار اتم" یعنی جنت کے پھلوں میں دوام ہے وہ ختم نہ ہوں گے حالانکہ ہلاکت لازمی ہے کیونکہ دوسرا ارشاد باری ہے "کل شیء ہالک الا وجہ" یعنی ذات باری کے علاوہ سب کچھ فنا ہو نیوالہے۔ جب سب کچھ فنا ہو نیوالہے تو جنت کے پھل بھی فنا ہو نیوالے ہیں حالانکہ اللہ نے فرمایا کہ جنت کے پھلوں میں فنایت نہیں ہے یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جنت کو فی الحال موجود نہ مانا جائے بلکہ اس کا وجود قیامت کے دن مانا جائے پھر اس کے پھلوں میں فنایت نہ ہوگی اور کسی آیت سے اس کا تعارض نہ ہوگا۔

شارح نے جواب دیا کہ جنت کے پھلوں میں بھی فنایت ہے باعتبار افراد و اشخاص کے اور دوام ہے باعتبار نوع کے یعنی نوع ثمار جنت فنا نہ ہوگی افراد ختم ہو جائیں گے جب کوئی فرد ختم ہوا تو اس کے بدلے میں دوسرا آموجہ ہوگا لہذا دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہا کیونکہ فنایت باعتبار جزئیات ہے اور دوام باعتبار نوع ہے۔ خلاصہ کلام دوام سے دوام عرفی مراد ہے یعنی مقدار بہ زمانے تک القطاع نہیں ہوگا جیسے بولتے ہیں "دام الحرب بینہم" ان میں برابر جنگ چلتی رہی، حالانکہ رات میں تھوڑی دیر کیلئے بند بھی ہوتی رہی تو تھوڑی دیر کیلئے افراد پھلوں کی ہلاکت دوام کے منافی نہیں ہے۔

جواب (۲) :- اللہ تعالیٰ نے یہی تفسیر مایا کہ ہر چیز ذات باری کے علاوہ ہلاک ہوگی یہ تو نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی اور ہلاکت فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو ممکن ہے کہ پھلوں میں ہلاکت ہو جائے یعنی وہ قابل انتفاع نہ رہیں مگر ان کا مادہ اور ہولی موجود رہے، تو اب بھی دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا، کیونکہ دوام ثمار جنت مادہ اور ہولی کے اعتبار سے ہے اور فنا ہونا صورت جسمیہ کے اعتبار سے ہے۔

جواب (۳) :- دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ثمار جنت دائمی ہیں ان میں فنایت نہیں مگر بہر حال ان کا وجود امکانی ہے۔ وجود باری تعالیٰ واجب ہے اور واجب کے مقابلہ میں وجود امکانی معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو دوام باعتبار حقیقت ہے اور فنایت وجود واجب کے لحاظ سے ہے مگر یہ نفس الامر میں فنایت نہیں ہے۔

باقیتان لا تقنیاں ولا یفنی اہلہما ای دائمتان لا یطرء علیہما عدمٌ مستمرٌ لقولہ تعالیٰ
فی حق الفرقین خالدین فیہا ابداً واما ما قیل من انہما تمہلکان ولولحظۃ تحقیقاً
لقولہ تعالیٰ کل شیء ہالک الا وجہ فلا ینافی البقاء بحد المعنی لانک قد عرفت
انہ لا دلالت فی الایۃ علی الفناء وذهبت الجہمیۃ الخ انہما تقنیاں ویفنی اہلہما وهو
قول مخالف للکتاب والسنة والجماع وليس علیہ شہۃ فضلا عن حجتہ۔

ترجمہ

(جنت اور جہنم) دونوں باقی رہنے والی ہیں اور دونوں فنا نہ ہوں گی اور نہ دونوں کے اہل فناء ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گے جن پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو برابر ہے فریقین (اہل جنت

اور اہل دوزخ کے حق میں اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے "خالدین فیہا بدلاً" (ہمیشہ ہمیشہ اس میں رہیں گے) اور جو کہا گیا ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ہلاک ہوں گی اگرچہ ایک لحظہ کیلئے ہو اللہ تعالیٰ کے فرمان "کل شیء ہالک الا وجہہ" کی تحقیق کی وجہ سے تو وہ اس معنی کے اعتبار سے بقا کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ آیت میں فنا پر کوئی دلالت نہیں ہے اور گناہ ہے فرقہ جہیمہ اس بات کی جانب کہ جنت اور دوزخ دونوں فنا ہو جائیں گی اور ان دونوں کے اہل فنا ہو جائیں گے اور یہ ایسا قول ہے جو کتاب اور سنت اور اجماع کے مخالف ہے اور اس پر کوئی شبہ بھی نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل ہو۔

تشریح

یعنی جنت اور دوزخ ہمیشہ رہیں گی، کبھی فنا نہ ہوں گی اور جو جنتی اور دوزخی ہوں گے وہ بھی کبھی فنا نہ ہوں گے یعنی ان دونوں پر کبھی ایسا عدم طاری نہ ہو گا جس کو عرف میں عدم سے تعبیر کیا جا سکے اور باری تعالیٰ کے قول "کل شیء ہالک الا وجہہ" کی وجہ سے اگر لحظہ واحد کیلئے ان پر عدم طاری ہو جائے تو یہ وجود استمراری کے منافی نہیں ہے مگر یہ لحظہ واحد کی فنا تبت بھی فنا دنیا کے بعد اور حشر سے پہلے ہوگی۔ لہذا بعد دخول اہل کے ان دونوں کا فنا ہونا اگرچہ ان واحد کیلئے ہو ثابت نہیں ہوتا نیز یہاں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ چونکہ جنت اور دوزخ وجود امکانی ہے اور ذات باری واجب الوجود ہے اور وجود امکانی وجود واجب کے مقابلہ میں گویا کم معدوم ہے اور فرمان باری "کل شیء ہالک الا وجہہ" کا یہی مطلب لیا جائے تو کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا اسی کو شارح نے علی انک قد عرفت انه لا دلالت فی الایۃ علی الفناء سے تعبیر کیا ہے۔

سوال :- اس کی کیا دلیل ہے کہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل فنا نہ ہوں گے؟

جواب :- ارشاد باری "خالدین فیہا بدلاً" اور خلود کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ حال پر عدم طاری ہو اور نہ محل پر فرقہ مبتدعہ میں سے ایک فرقہ جہیمہ ہے جو جہم ابن صفوان ترمذی کی جانب منسوب ہے ان کا عقیدہ یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل فنا ہو جائیں گے۔ اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ قول مخالف قرآن بھی ہے اور احادیث کے بھی خلاف ہے اور اجماع امت کے بھی خلاف ہے اور اس پر ان لوگوں کے پاس کوئی حجت و دلیل تو کیا ہوتی کوئی کمزور سے کمزور دلیل بھی ان ڈیوٹوں کے پاس نہیں ہے۔ اسی دلیل ضعیف کو شارح نے شبہ سے تعبیر فرمایا ہے۔

تنبیہ :- صاحب نبرس نے یہاں پر لکھا ہے کہ فضلاء کی ترکیب عذاب قبر کی بحث میں گزر چکی ہے۔ قلت :- یہ سہو ہے اس کی ترکیب وہاں نہیں گذری، البتہ شارح کے کلام میں لفظ فضلاء مذکور ہے۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے فرمایا ہے کہ فضلاء ہمیشہ فعل مخدوف کی وجہ سے منسوب ہوتا ہے برنار مصدريت اور فضلاء ادنیٰ اور اعلیٰ کے درمیان آتا ہے ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی پر تنبیہ کی غرض سے ملاحظہ ہو حاشیہ عبدالحکیم علی البیضاویؒ

تنبیہ :- خالدین فیہا بدلاً - خالدین حال مقدرہ ہے فادخلو ما کا - یہاں مناسب ہے کہ حال کی قسمیں

بیان کر دی جائیں۔ حال کی دو قسمیں ہیں (۱) محققہ (۲) مقدرہ، محققہ جیسے جارِ زیدؑ راکبؑ، کہ اس میں زیدؑ کا آنا حقیقت بوقتِ رکوب ہوا ہے۔ اور مقدرہ کی مثال جیسے ”فادخلوا با خالدین“ یعنی اہل جنت سے کہا جائیگا کہ داخل ہو جاؤ۔ جنت میں اس حال میں کہ ہمیشہ رہنے والے ہو، حالانکہ بوقتِ دخول غلود نا ممکن ہے، تو یہ حال مقدرہ ہے کہ فرض کرتے ہوئے غلود کو، اس میں داخل ہو جاؤ۔ گویا تقدیر عبارت یوں ہوگی ”فادخلوا با مقدرین الخلود“ پھر حال کی سات قسمیں ہیں۔ ایک منتقلہ، جو ذواکمال سے جدا ہو جاتا ہو جیسے جارِ زیدؑ راکبؑ کہ رکوب زیدؑ سے جدا ہو سکتا ہے، دوسرا موقوفہ جو اکثر اوقات میں ذواکمال سے جدا نہیں ہوتا جیسے جارِ زیدؑ راکبؑ عطفوفا پس عطفوت باپ کیلئے اکثر اوقات میں لازم رہتی ہے اور تیسرا دائمہ، یہ وہ حال ہے کہ ذواکمال سے کبھی جدا نہیں ہوتا جیسے ”کنی بالند شہیداً۔“ چوتھا متداخلہ ہے، یہ وہ حال ہے جو ذواکمال کی ضمیر سے حال ہو جیسے جارِ زیدؑ راکبؑ ضاحکا، پس ضاحک راکبؑ کی ضمیر سے حال واقع ہے۔ پانچواں مترادفہ، یہ وہ ہے کہ ایک ہی ذواکمال سے کئی حال واقع ہوں جیسے جارِ زیدؑ عالمؑ راکبؑ۔ چھٹا مطلوبہ، جس کا ذواکمال مطلوب ہو۔ ساتواں معنویہ، جیسے زیدؑ فی الدار قائمؑ۔ پھر موقوفہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ ہے جو اپنے عامل کو موقوفہ کرے جیسے ارشاد باری، ”ثم وليکم مذبذبین“ اور جیسے ارشاد باری ”ولا تعجزوا فی الارض مفسدین“ پہلی آیت میں تولیہ کی تاکید ادبار ہے کیونکہ دونوں کے معنی ایک ہیں اور دوسری آیت میں انضاد اور غشی کے ایک معنی ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ جو مضمون جملہ کی تاکید کرے جیسے زیدؑ انوک عطفوفا کہ اس میں عطفوفا مضمون جملہ کی تاکید کرتا ہے۔

تنبیہ: ”کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهًا“ ہر چیز ہلاک ہے مگر اس کی ذات معنی ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے اور تقریباً تمام چیزوں کو فنا ہونا ہے خواہ کبھی ہو مگر اللہ کی ذات کہ نہ وہ کبھی معدوم تھا اور نہ کبھی وہ فنا ہو سکتا ہے۔ :- شع :-

اَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَّا خَلَا اللهُ بَاطِلٌ وَكُلُّ شَيْءٍ لَا حَالَةَ زَائِلٌ

قال تعالیٰ: کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَاِنْ وَبِقِي وَجْهِهِ سَرَبَتْ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ۔ اور بعض سلف نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ سارے کام مٹ جائیں گے اور فنا ہو جائیں گے۔ بجز ان کاموں کے جو خالصاً واللہ کئے گئے ہوں۔

تنبیہ لطیف: :- محاسبہ اعمال کے بعد انسان کا جو مسکن انکے اعمال کے مطابق قرار دیا جائیگا اسکو جنت یا دوزخ کہتے ہیں۔

مذہب اسلام کا عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن نیک لوگوں کو جنت میں اور بدکاروں کو دوزخ میں ڈالا جائیگا، ایک قسم کے لوگ وہ ہوں گے جو ہمیشہ کیلئے جنت یا دوزخ میں رہیں گے، اور ایک قسم کے وہ لوگ جو ایک خاص مدت کیلئے دوزخ میں رہیں گے اور پھر اس میں سے نکال کر جنت میں داخل کئے جائیں گے دوزخ اور جنت کی حقیقت کو سمجھنے کیلئے اس مقدمہ کو ذہن نشین رکھنا از بس ضروری ہے کہ انسانی افعال خواہ وہ

کہنے ہی بے حقیقت ہوں عالم پر اپنا ایک اثر ضرور چھوڑتے ہیں حتیٰ کہ ہماری ہر سانس جو منہ سے نکلتی ہے، اتھر کی فضا میں ایک پاندار اور نمایاں تموج پیدا کر دیتا ہے اور یقیناً ایک خفیف سی ہوا میں اتنی قدرت ہے کہ اتھر کے میٹھا رجزار کی ترتیب کچھ اس طرح پلٹ جاتی ہے کہ پھر وہ اپنی اصلی حالت پر کسی صورت میں نہیں آسکتے۔ بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ایک سانس فضا پر عالم کو بدل دینے کی صلاحیت رکھتا ہے اور گو اس کا اثر ہماری آنکھوں کو محسوس نہ ہو مگر ہم اس کے اثر کا انکار کسی صورت میں نہیں کر سکتے اور نہ ہماری کوششیں کسی عمل کے اثر کو زائل کرنے میں کامیاب ہو سکتی ہیں یہ تو ہو سکتا ہے کہ ایک قوی عمل کا اثر ایک ضعیف عمل کے اثر پر غالب آجائے لیکن یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ ضعیف سے ضعیف عمل بھی باطل ہو جائے اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اثر اعمال کی دو صورتیں ہیں۔ ایک وہ اثر ہے جو جسم کے تغیر کا باعث ہوتا ہے، اور دوسرا وہ اثر ہے جو روح میں نفوذ کرتا ہے۔ چنانچہ جب ہم جسم پر کوئی زخم پاتے ہیں تو اس کا اثر جسم پر ہوتا ہے کہ جلد بدن شق ہو کر خون بہنے لگتا ہے اور دوسرا اثر روح پر ہوتا ہے کہ انسان کرب محسوس کرتا ہے۔ اب اگر وہ زخم اچھا ہو جائے یا تکلیف جاتی رہے تو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ عمل جراحت نے اپنا کوئی اثر باقی نہیں چھوڑا زخم کا نشان اگر تمام عمر باقی نہ بھی رہے گا تاہم نظام عضلات میں ایک ایسی خرابی پیدا ہو جاتی ہے جو پھر درست نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح روح جو اثر لے چکی ہے وہ اس کے صفحہ سے مٹ نہیں سکتا یہی حال تمام اعمال کا ہے۔ پس جس طرح صحت افزا اعمال سے جسم میں بالیدگی اور روح میں تازگی پیدا ہوتی ہے اسی طرح مضر صحت باتوں سے جسم لاغر اور روح افسردہ ہو جاتی ہے اور جو اچھا یا برا اثر اس کا ہم پر ہوتا ہے وہی ہمارے لئے باعث راحت و رنج بن جاتا ہے اب چونکہ جسم ایک فانی اور آئی چیز ہے اسلئے جسمانی اثرات انسانی زندگی کے قائم رہنے تک باقی رہتے ہیں اور روح چونکہ غیر فانی ہے اسلئے اعمال کا روحانی اثر اس پر پاندار اور دائمی ہوتا ہے۔ جسم ہر لحظہ متغیر ہے یہاں تک کہ بقول ابن حقیق تیس سال کے بعد جسم کے تمام سابقہ ذرات تبدیل ہو کر بالکل نئے ذرات آجاتے ہیں اور پہلے ذرات کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا۔ اس لئے عمل کا اثر بھی تقریباً محو ہو جانا ناقص طور پر باقی رہتا ہے لیکن روح کے تاثرات نہایت قوی اور پاندار شکل میں ازل تک باقی رہتے ہیں بلکہ جسم سے منقطع ہونیکے بعد روح پر اعمال سابقہ کے اثرات اتنے ہی قوی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں جس طرح روح کی دوسری طاقتیں اپنا پوری قوت کیساتھ انفصال جسم کے بعد ظاہر ہو جاتی ہیں روح کیلئے جسم مثل ایک قفس کے ہے کہ جب تک روح اس میں مقید رہتی ہے اسکو حرکت و احساس سب نہایت ضعیف اور تابع جسم ہوتے ہیں۔ گو روح حاکم بدن ہے لیکن اس کے تمام احساسات کے آلات بھی جسمی ہیں مثلاً وہ جسم کی آنکھوں سے دیکھتی، جسم کے کانوں سے سنتی، اور جسم کی زبان سے بولتی ہے لیکن جو نہی کہ وہ جسم سے آزاد ہوئے بغیر ان حواس خمسہ کے سننے اور سمجھنے کے قابل ہو جاتی ہے پس اسی طرح اعمال انسانی کا جو اثر روح پر پڑتا ہے وہ اس درجہ ثابت و نمایاں ہوتا ہے کہ اشیاء مرئیہ محسوسہ سے اسکو غایت درجہ کی مشابہت ہوتی ہے پس جنت و دوزخ اور انکی نعمتیں اور

تکلیفیں درحقیقت اعمال انسانی کے انھیں اثرات کا بدلہ ہیں جن سے روح متاثر ہو چکی ہوتی ہے لیکن انکے اعمال کے نتائج کا حقیقی طور پر ظہور اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ روح اپنے آلات جسمیہ کو منہایت قوی اور لطیف شکل میں دوبارہ نہیں حاصل کر لے گی اور یہ اس وقت ہو گا جبکہ پھر قیامت کے دن روح کو اپنا پہلا جسم غیر فانی قوتوں کے ساتھ حاصل ہو جائیگا اور انھیں غیر فانی آلات جسمیہ کے ساتھ جنت یا دوزخ میں داخل ہوگی۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



اب مصنفؒ یہ بحث شروع کرینگے کہ مومن گناہ کبیرہ کرنے سے مومن ہی رہتا ہے یا ایمان سے خارج ہو جاتا ہے؟ اہل سنت و الجماعت کا مسلک یہ ہے کہ چونکہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے جو ارتکاب کبیرہ کے بعد بھی موجود ہے اس وجہ سے مرتکب کبیرہ مومن ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ مومن نہیں البتہ کافر بھی نہیں۔ خوارج کا عقیدہ ہے کہ وہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو گیا۔ ہر فرقہ کے دلائل مع تردید ابھی آپ کے سامنے آئیں گے۔

لیکن شارح نے اولاً یہ بحث چھیڑ دی کہ گناہ کبیرہ کتنی ہیں، تو اس میں روایات مختلف ہیں کسی روایت میں تو کہا گیا ہے کچھ اور کسی میں کچھ، اور بعض حضرات نے کہا کہ یہاں شریعت کا مقصد اخفار ہے جیسے شب قدر کی تعیین میں تاکہ لوگ ڈرے رہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ جس امر پر شریعت کی جانب سے وعید وارد ہو وہی کبیرہ ہے اور بعض حضرات سے منقول ہے کہ بندہ جس پر اصرار کرے وہ کبیرہ ہے، اور جس سے استغفار کر لے وہ صغیرہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں۔ ہر گناہ جب اسکو اسکے چھوٹے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ کبیرہ ہے، اور اگر اس سے بڑے کے اعتبار سے دیکھا جائے تو وہ صغیرہ ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ گناہ کبیرہ وہ حدیث عظیمہ ہے جس کا فی نفسہ جرم ہونا بڑا ہو اور جسکی سزا بہ نسبت صغیرہ کے زیادہ ہو اور بعض نے کہا کہ جس پر خصوصیت کے ساتھ شریعت نے وعید فرمائی، اور بعض نے کہا کہ جس کے لئے کوئی حد معین کی گئی ہو اور بعض نے کہا کہ یہ نسبت اضافی ہے اور کبھی اشخاص و احوال کے تفاوت سے صغیرہ اور کبیرہ کے اندر بھی تفاوت ہو جاتا ہے جیسا کہ مشہور ہے حسنات الابرار سیئات المقرین، اور کبھی مفعول کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہو جاتا ہے اسلئے کہ علماء اور سادات کی اہانت، جہلاء اور عوام کی اہانت کے مثل نہیں ہے۔ شیخ ابن حجرؒ نے اس باب میں ایک نفیس کتاب تحریر فرمائی ہے جس کا نام الزواجر عن الکبائر ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ اگر عظمت الہی کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ہر معصیت کبیرہ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ جب گناہ پر اصرار ہونے لگا تو وہ صغیرہ نہیں رہتی اور اگر استغفار کر لیا جائے تو گناہ کبیرہ نہیں رہتی اور بعض حضرات نے کہا کہ گناہوں میں کبیرہ کو مبہم و پوشیدہ رکھا گیا ہے تاکہ بندوں کے قلوب سے خوف ختم ہو جائے۔

مشکوٰۃ ص ۱۶ پر باب الکبائر مستقل موجود ہے جس میں گناہ کبیرہ کا ذکر ہے مگر حصہ مقصود نہیں۔ اسی وجہ سے روایات میں اختلاف ہے۔

تنبیہ :- روایات کے تتبع سے گناہ کبیرہ شترہ ہیں، جن میں سے چار دل میں، اور چار زبان میں، اور تین تپٹ میں اور دو شرک گاہ میں اور دو ہاتھ میں اور ایک پیر میں اور ایک پورے بدن میں۔ اب ان کی تفصیل دیکھئے جو چار قلب میں ہیں وہ یہ ہیں (۱) اللہ کے ساتھ شرک کرنا (۲) معصیت پر اصرار کا عزم و ارادہ (۳) اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا (۴) اس کے عذاب سے بے پرواہ ہونا۔ اور وہ چار جو زبان میں ہیں وہ یہ ہیں (۱) جھوٹی شہادت (۲) پاک دامن کو زنا کی تہمت لگانا (۳) عین غموس (۴) سحر و جادو۔

اور وہ تین جو پیٹ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں (۱) شراب پینا (۲) یتیم کا مال کھانا (۳) سود — اور وہ جو شرک گاہ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں (۱) زنا (۲) لواطت — اور وہ دو جن کا تعلق ہاتھ سے ہے وہ یہ ہیں (۱) ناحق کسی مسلمان کا قتل (۲) چوری کرنا۔ اور وہ ایک جو پیر سے ہوتا ہے (۱) جہاد سے بھاگنا۔ اور وہ ایک جن کا تعلق پورے بدن سے ہے۔ والدین کی نافرمانی کرنا ہے۔ بعض حضرات نے اس سے بھی زیادہ گناہ کبیرہ شمار کرائے ہیں مگر بات وہی ہے جو فقیر عرض کر چکا ہے کہ شریعت کا مقصود اس باب میں متین نہیں ہے۔ جب یہ تمام تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالْكَبِيرَةُ وَقَدْ اخْتَلَفَ الرُّوَايَاتُ فِيهَا فَرَوَى ابْنُ عَمْرٍو أَنَّهَا سَعَةِ الشَّرِّ لَا يَأْتِي بِهَا قَتْلُ النَّفْسِ بَغْيًا حَقًّا وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالزَّنا وَالْفِرَارُ عَنِ الزَّحْفِ وَالسَّحَرُ وَالْأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَتَحْقُوقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمِينَ وَالْإِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ وَزَادَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَكْلُ الرِّبَا وَزَادَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ الشَّيْخَةِ وَشَرِبُ الْخَمْرِ

ترجمہ :- اور کبیرہ، تحقیق کہ کبیرہ کے سلسلہ میں روایات مختلف ہیں۔ پس عبد اللہ ابن عمرؓ نے روایت کی کہ یہ نو ہیں۔ اللہ کے ساتھ شرک کرنا، اور کسی نفس کو بغیر حق کے قتل کرنا، اور پاک دامن عورت کو زنا کی تہمت لگانا، اور زنا کرنا اور میدان جہاد سے بھاگنا، اور جادو، اور یتیم کا مال کھانا اور مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم میں گناہ کرنا۔ اور ابو ہریرہؓ نے سود کھانا نیکاف اضافہ کیا ہے، اور حضرت علیؓ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔

تشریح :- الکبیرۃ مبتدأ ہے اور بعد میں جو مصنف کی عبارت آرہی ہے لا تخرج الخ وہ اس کی خبر ہے۔ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی یہ روایت امام بخاری نے "الادب المفرد" میں روایت کی ہے جس میں

نوجیزیں شمار کرائی ہیں، شرک باللہ، یعنی الوہیت یا استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا اور یہی اکبر الذنوب ہے (۲) کسی انسان کو ناحق قتل کرنا، ہاں جب کو حق کی وجہ سے قتل کر نیک حکم ہے جیسے صلہ اور قصاص میں یا مرتد ہونیکی وجہ سے وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ بغیر حق کے کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے اور انواع قتل میں سب سے بدترین نوع کسی قریبی رشتہ دار کو قتل کرنا ہے اس لئے کہ اس میں ٹیل گناہ ہوگا، گناہ و قتل اور قطع رحمی کا گناہ، اور قتل قریب میں بھی سب سے بدترین یہ ہے کہ باپ کو قتل کیا جائے اور پھر بیٹے کو قتل کرنا ہے (۳) قذف المحصنہ۔ یعنی پاکدامن عورت کو زنا کی تہمت لگانا۔ محصنہ: وہ مسلمان عورت ہے جو عاقلہ بالغہ ہو اور فعل زنا سے پاکدامن ہو۔ محصنہ احصان سے ماخوذ ہے جس کے معنی حفاظت کے ہیں۔ پھر اسکو اسم فاعل کا صیغہ اور اسم مفعول کا صیغہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔ محصنہ ہونیکی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اللہ نے اسکو پاکدامن رکھا، اور محصنہ ہونیکی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اس نے اپنے آپکو پاک دامن رکھا۔ قرآن میں محصنات مستعمل ہے۔ ارشاد ہے: **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِالْبَيِّنَةِ مُتَّبِعِينَ** فاجلدوہنم ثمانین جلدہٗ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَہَادَۃً اَبَدًا۔

(۴) زنا۔ اہل حجاز کی لخت میں اس کو بغیر ہمزہ کے استعمال کرتے ہیں اور اہل نجد کی لخت میں ہمزہ کیساتھ زنا استعمال کرتے ہیں۔ قبل میں ایسی دلی جو ملک اور شہر ملک سے خالی ہو اس کو زنا کہتے ہیں کتب فقہ میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

(۵) میدان جنگ سے بھاگنا۔ جسکو حدیث میں **الفرار عن الزحف** کہا گیا ہے۔ زحف لشکر کو کہتے ہیں جس کے لغوی معنی آہستہ آہستہ چلنے کے ہیں اور لشکر اپنی کثرت کی وجہ سے دور سے دیکھنے والے کو ایسا محسوس ہوگا کہ گویا بالکل آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے بلکہ بسا اوقات حرکت کی قلت کی وجہ سے ایسا محسوس ہوگا کہ گویا کھڑا ہے اور مراد اس سے میدان جہاد سے بھاگنا ہے جہاں کفار سے جنگ ہو رہی ہو۔

مسئلہ :- جب کفار مسلمانوں سے زیادہ ہوں اس وقت بھاگنا گناہ کبیرہ نہیں ہے اس وقت فرار گناہ کبیرہ ہوگا جبکہ کفار مسلمانوں سے کم ہوں۔

(۶) سحر، یعنی جادو۔ یعنی ذو خاصیت اسباب غیر مشروعہ کو ناحق کسی کو تکلیف پہنچانے کیلئے استعمال کرنا جیسے کسی کو بیمار کرنا یا ہلاک کرنا یا زخمین کے درمیان تفریق۔ **قَالَ الشَّاهِدُ السَّحَرُ هُوَ عَلَمٌ لِّسْتِفَادَةِ مَنَّا حُصُولِ مَلَکَیۃٍ نَفْسَانِیۃٍ یَقْتَدِرُ بِہَا عَلٰی اَفْعَالٍ غَرِیْبَۃٍ لِّاَسْبَابِ خَفِیۃٍ** (رد المحتار ص ۳۱) پھر فرمایا کہ اس کا سیکھنا اور سکھانا حرام ہے، پھر بحوالہ شرح الزعفرانی فرمایا کہ سحر حق ہے یعنی اسکا وجود ہے اور اس کا اثر ہوتا ہے پھر بحوالہ ذخیرۃ الفاظ فرمایا کہ اہل حرب کے جادو گروں کو جواب دینے کے لئے اس کا سیکھنا فرض ہے۔

قاضی شمس اللہ پانی پتی فرماتے ہیں کہ **قَالَ الْبَغَوِی السَّحَرُ وَجُودُہُ حَقٌّ عِنْدَ اَہْلِ السَّنَہِ وَلٰکِنْ اَنْعَلٰ بِہِ کُفْرٌ**۔

اور شیخ ابو منہور ماتریدیؒ نے جو سحر کو مطلقاً کفر قرار دیا ہے یہ تسامح ہے بلکہ اسکی حقیقت کی تفتیش ضروری ہے اگر اسکے اندر ان احکام کی تردید ہو جو ثبوت قطعی کے ساتھ شریعت سے ثابت ہیں تو کفر ہے ورنہ نہیں امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ بعض سحر کفر ہے اور بعض نہیں۔ ملاحظہ ہو تفسیر منظر ہی ص ۹۹۔

(۷) یتیم کا مال کھانا۔ یتیم اس صغیر کو کہتے ہیں جس کا باپ نہ ہو، اور حدیث میں اکل سے تعبیر کیا گیا ہے مگر مراد استعمال کی تمام صورتیں ہیں۔ ہاں معروف طریقہ پر اس کا مال کھانا جائز ہے۔

(۸) عقوق والدین۔ ماں باپ کی نافرمانی یعنی انکی اطاعت نہ کرنا، ہاں والدین اگر ایسی بات کا حکم کریں جو معصیت ہے تو انکی اطاعت نہیں کی جائیگی ”لا طاعة للمخلوق فی معصیۃ الخالق“ پھر حدیث میں والدین کے مسلمان ہونے کی قید ہے اسلئے کافر والدین کی اطاعت نہیں لیکن بتصریح احادیث حالت کفر میں بھی ان کے ساتھ احسان کا برتاؤ رکھے۔ و صاحبہما فی الدنیا معروفاً، کافر والدین کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی۔

(۹) احکاد فی احرام۔ حرم میں گناہ کرنا۔ احکاد کے لغوی معنی میل کے ہیں اسی وجہ سے قبر کی لحد کو اسوجہ سے لحد کہتے ہیں کہ وہ ایک جانب کو مائل ہوتی ہے مگر اس کا اسکا استعمال حق سے ہٹ کر باطل کی طرف مائل ہونے لگا۔ حرم مکہ اور اس کے اطراف کا وہ حصہ جو حرم میں داخل ہے جس کی حدود معروف ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اکل ربلو بھی مذکور ہے۔ رباً کی تعریف اور اس کی تفصیل جانی پہچانی ہے اور حضرت علیؓ کی روایت میں چوری اور شراب پینا بھی مذکور ہے۔ اب یہ تعداد باہر ہو گئی۔

تنبیہ:۔ کبار ترک کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ قسم جو بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتی جیسے کفر، اور اسی کو شرک باللہ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے (۲) وہ قسم جسکے بارے میں یہ توقع ہے کہ جو استغفار اور نیکیوں کی وجہ سے معاف ہو جاتی ہیں جیسے گناہ صغیرہ (۳) وہ قسم جو توبہ سے معاف ہو جاتی ہے۔ اور توبہ کے بغیر اللہ کی مشیت کے تحت ہے خواہ معاف کرے یا نہ کرے جیسے وہ گناہ کبیرہ جن کا تعلق حق اللہ سے ہے (۴) وہ قسم ہے جس میں بدلہ دینا ہو گا اس کے بغیر معافی نہ ہوگی جیسے بندوں کے حقوق دینا میں، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز اصل مالک کو دیدی جائے یا اس کا عوض دیدیا جائے یا اس سے یہیں معاف کر لیا جائے ورنہ آخرت میں بدلہ ایسے ہو گا کہ صاحب حق کے گناہ اس پر ڈال دیئے جائیں گے یا اس کی نیکیاں صاحب حق کو دیدی جائیں گی۔

وقیل کل ما کان مفسدہ مثل مفسدۃ شیء مما ذکر او اکثر منہ۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ گناہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے)

تشریح: مفسدہ، مصدر می ہے بمعنی فساد یعنی بارہ گناہوں کا ذکر کیا گیا ہے اگر انھیں کے

مثل کسی دوسری گناہ میں فساد اور خرابی ہو وہ بھی گناہ کبیرہ ہے۔

وَقِيلَ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِحُ بِمُخْصَصِهِ وَقِيلَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ أَصْحَرَّ عَلَيْهَا الْعَبْدُ فِيهِ كَبِيرَةٌ
وَكُلُّ مَا اسْتَغْفَرَ عَنْهَا فَهِيَ صَغِيرَةٌ۔

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ جس پر صاحبِ شرع نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے (وہ کبیرہ ہے) اور ہر وہ معصیت جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے بندہ نے استغفار کر لیا ہو وہ صغیرہ ہے۔

تشریح

تَوَعَّدَ باب تَفَعَّل (افعال) دونوں کے معنی، ڈرانا۔ شارح، یعنی صاحبِ شرع جس کا اطلاق اللہ پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے، تو جس پر خصوصیت سے وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے۔ جیسے کل مصوّر فی النار رواہ البخاری و مسلم۔ اور جیسے ”مَنْ جَزَّ ثَوْبَهُ خِيَلًا لَمْ يَنْظُرِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ“ رواہ الشیخان۔ خصوص کی قید لگا کر وعید عام سے احتراز مقصود ہے اس لئے کہ وعید عام تو ہر معصیت کو شامل ہے۔

وقال صاحب الكفاية والحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هو الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجمله المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر۔

ترجمہ

اور صاحب کفایہ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ دونوں اضافی نام ہیں جن کی بذاتِ خود کوئی تشریف نہیں کی جاسکتی۔ پس ہر وہ گناہ جس کی اضافت کی جائے اس سے اوپر کی جانب تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اضافت کی جائے اس سے نیچے کی جانب تو یہ کبیرہ ہے اور مطلق کبیرہ کفر ہے اس لئے کہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور حاصل کلام یہاں مراد یہ ہے کہ وہ کبیرہ جو کفر کا غیر ہے۔

عہ اس موضوع پر فقیر کی کتاب تنقیح الافکار فی تحقیق اسباب الاذکار کا مطالعہ فرمائیں جو اس موضوع پر جامع کتاب ہونے کے ساتھ ساتھ تحقیقات علمیہ پر مشتمل ہے جس کی خوبی کا اندازہ مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ ۱۷ محمد یوسف غفرلہ

تشریح

صاحب کفایہ فرماتے ہیں کہ حرکت مرلیہ اور بطیہ کے مثل صغیرہ اور کبیرہ کا بھی حال ہے، ہر گناہ کو صغیرہ اور کبیرہ کہا جاسکتا ہے یعنی جس گناہ کو اس سے بڑے گناہ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہی کبیرہ ہے مگر یہ قول صاحب الکفایہ مخدوش ہے۔ یہاں چونکہ مسئلہ یہ ہے کہ کبیرہ گناہ کی وجہ سے مومن ایمان سے خارج ہوتا ہے یا نہیں، اس مسئلے سے معلوم ہوا کہ کبیرہ اگرچہ کفر کو بھی شامل ہے کیوں کہ کفر تو اکبر الذنوب ہے مگر یہاں مصنف کے کلام میں کبیرہ سے وہ گناہ کبیرہ مراد ہے جو کفر نہ ہو۔ کما ہونا ہرہ۔

تنبیہ :- سوال :- صاحب کفایہ کی بات غلط کیوں ہے ؟ صاحب نبراس نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں

لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافاً للمعتزلة، حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافراً وهذا هو المأخذ المنزلة بين المنزلتين بناءً على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان۔

ترجمہ

(گناہ کبیرہ) بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتی اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیثیت سے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر اور یہی منزلہ بین المنزلتین ہے بنا کر کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزو ہیں۔

تشریح

جب ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور وہ گناہ کی وجہ سے زائل نہیں ہوگی تو مرتکب کبیرہ کو مومن ہی کہا جائیگا اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اس وجہ سے انھوں نے مرتکب کبیرہ کو مومن نہیں کہا کیونکہ اجزاء کے ختم ہو جانے سے حقیقت معدوم ہو جاتی ہے اور معتزلہ جو منزلہ بین المنزلتین کے قائل ہیں تو اس سے انکی مراد جنت اور جہنم کے درمیان کا درجہ ہے کیونکہ مرتکب کبیرہ ان کے یہاں مخلد فی النار ہے، شارح نے اسی مفہوم کو ”وہذا هو المنزلۃ الا“ سے بیان کیا ہے۔

ولا تدخله اى العبد المؤمن فى الكفر خلافاً للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضاً كافراً وان لا واسطة بين الايمان والكفر۔

ترجمہ

اور (گناہ کبیرہ) بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتی، اختلاف ہے خوارج کا اس لئے کہ وہ کہتے ہیں اس بات کی جانب کہ کبیرہ بلکہ صغیرہ کا مرتکب بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح

یعنی مرتکب کبیرہ نہ کفر میں داخل ہوتا ہے اور نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے۔ اول میں خوارج کا اختلاف ہے، اور ثانی میں معتزلہ کا تھا، خوارج کا عقیدہ یہ ہے کہ گناہ کا مرتکب خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے یعنی یہ لوگ منزلة بین المنزلتین کے قائل نہیں ہیں۔

سوال :- خوارج کون ہیں؟ **جواب :-** خوارج میں سب سے اول اور سب سے بدتر شخص کا نام ذوالخوہرہ تھا یہی وہ شخص ہے یعنی ذوالخوہرہ ممتی جس نے اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا کہ عدل کرو! تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ارے تیرا جبراً ہو کہ اگر میں بھی عدل نہ کروں تو کون شخص کرے گا، دین اسلام میں یہ سب سے پہلا خارجی ہے اس کم سخت پر یہ آفت آپڑی کہ وہ اپنے نفس کی رائے پر نازاں ہوا اگر وہ صبر کرتا تو جان لیت کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے سے بہتر کسی کی رائے نہیں ہو سکتی۔ اس خارجی کے تابعین وہ لوگ تھے جنہوں نے حضرت امیر المؤمنین علیؑ سے جنگ کی تھی، اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا اس کے جتنے سے ایک قوم نکلے گی جو قرآن پڑھیں گے اور وہ ان کے خلق سے نیچے نہیں اتریں گے اور دین سے ایسے نکل جائیں گے جیسے نشاء سے تیر نکل جاتا ہے۔ قصہ اس کا یہ ہوا کہ حضرت علیؑ اور معاویہؓ کے درمیان بہت مدت تک لڑائی قائم رہی تو حضرت معاویہؓ کے اصحاب نے مصباح بنندہ اور اصحاب علیؑ کو دعوت دی کہ جو کچھ مصحف مجید میں ہے اس پر ہم اور تم راضی ہو جائیں اور کہہ کہ ایک شخص تم اپنے میں سے بھیجو اور ایک شخص کو ہم اپنے میں سے بھیجتے ہیں اور ان سے عہد لیں کہ وہ اللہ کی کتاب پر عمل کریں، سب لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر راضی ہیں۔ چنانچہ اہل اسلام نے حضرت عمر بن العاصؓ کو بھیجا اور ادھر اہل عراق نے حضرت علیؑ سے کہا کہ آپ ابوموسیٰ اشعریؓ کو بھیجئے حضرت علیؑ نے فرمایا کہ میری رائے نہیں ہے کہ ابوموسیٰؓ کو بھیجوں جو سادہ دل ہیں یہ ابن عباسؓ موجود ہے انکو کیوں نہ بھیجوں لوگوں نے کہا کہ ہم ان کو نہیں چاہتے کیوں کہ یہ تو آپ کی ذات کے مانند آپ کے قریبی ہیں۔ آخر آپ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کو بھیجا اور حکم فیصلہ میں رمضان تک تاخیر ہوئی پس عروہ بن اذینہ نے کہا کہ تم لوگ اللہ کے حکم میں لوگوں کو حاکم بنائے ہو حالانکہ اللہ کا ارشاد ہے ”ان احکم الا لشئ“ اور یہ شخص مع اپنے متبعین کے جماعت سے خارج ہو گیا، جب حضرت علیؑ مقام صفین سے واپس ہو کر کوفہ میں داخل ہوئے تو خوارج آپ کے ساتھ کوفہ میں داخل نہ ہوئے بلکہ انھوں نے موضع حروراء (کوفہ کے قریب مقام) میں اپنا جھٹھا جمایا حتیٰ کہ وہاں بارہ ہزار خوارج جمع ہو گئے اور کہنے لگے ”لا حکم الا للہ“ اور یہی خوارج کے ظاہر ہونی کی ابتداء ہے خوارج کثرت سے عبادت کرتے اور ساتھ میں یہ حماقت بھی رکھتے تھے کہ اپنے کو حضرت علیؑ سے بڑا عالم جانتے تھے اور یہی ان کا سخت مہلک مرض تھا حضرت علیؑ کو برابر ان کے خردج دلفادت کی اطلاع ملتی رہی مگر آپ یہ فرماتے رہے کہ میں ان سے اس وقت تک قتال نہیں کروں گا جب تک کہ وہ ہم سے قتال نہ کریں حضرت ابن عباسؓ نے ایک دن حضرت علیؑ سے کہا کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ اس گروہ خوارج میں جا کر ان سے گفتگو

کردیں آپ نے فرمایا کہ مجھے انکی طرف سے آپکی ذات پر نفرت ہے۔ میں نے عرض کیا کہ جی نہیں آپ مجھ پر نفرت نہ کیجئے آپ نے مجھے اجازت دیدی تو میں نے بیش قیمت محلہ پہنا اور ان خارجیوں کے یہاں پہنچا میں نے ان کو سلام کیا تو انھوں نے کہا مر جا اے ابن عباس، آپ اس وقت کس عرض سے تشریف لائے ہیں؟ میں نے کہا میں تمہارے پاس مہاجرین و انصار کے پاس سے آیا ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد کے پاس سے آیا ہوں انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے، اور یہ لوگ قرآن کے معنی تم سے زیادہ سمجھتے ہیں۔ میری گفتگو سنکر ان میں سے ایک قوم نے کہا کہ یہ شخص قریش میں سے ہے اور تم قریش سے مناظرہ مت کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قریش کے حق میں فرمایا ہے ”بل ہم قوم خصمون“ یعنی یہ لوگ جھگڑالو (حجت باز) قوم ہیں پھر ان میں سے دوتین آدمیوں نے کہا کہ نہیں بلکہ ہم ان سے مباہلہ کریں گے تب میں نے کہا کہ وہ الزامات بیان کر دو جو تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد پر اور مہاجرین و انصار پر لگاتے ہو حالانکہ انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے اور ان میں سے کوئی بھی تم میں شامل نہیں ہے خوارج نے کہا کہ وہ تین باتیں ہیں، میں نے کہا کہ اچھا بیان کرو، کہنے لگے کہ ایک تو یہ ہے کہ علیؑ نے خدا کے معاملہ میں لوگوں کو ثالثی بنایا حالانکہ اللہ فرماتا ہے: ”إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ“ تو اس حکم الہی کے بعد آدمی کو حکم سے کیا تعلق رہا میں نے کہا یہ تو ایک ہوا۔ اور کیا ہے؟ کہنے لگے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علیؑ نے لوگوں سے قتال کیا مگر نہ مخالفوں کو غلام باندی بنایا اور نہ ان کا مال لیکر غنیمت جہادی ٹھہرایا تو ہم پوچھتے ہیں کہ دوسرا فریق اگر مومن تھا تو ہم کو ان سے کیوں لڑایا، اور اگر کافر تھا تو غلام باندی کیوں نہیں بنایا؟ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ علیؑ نے ثالثی فیصلہ کا عہد نامہ لکھواتے وقت امیر المؤمنین کا لقب اپنے نام سے مٹا دیا۔ پس اگر وہ امیر المؤمنین نہیں تو امیر الکافرین ہوتے یعنی کافروں کے سردار ہوتے۔ میں نے کہا انکے علاوہ تو کوئی اعتراض نہیں، انھوں نے کہا بس یہی ہیں۔ میں نے کہا پہلے اعتراض کا جواب سنئے ! اللہ تعالیٰ نے ایک خرگوش کے معاملہ میں جس کی قیمت چوتھائی درہم ہوتی ہے دو مردوں کے حکم پر اس کا فیصلہ راجع فرمایا ہے ”يُحْكَمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ“ اور اللہ تعالیٰ نے شوہر و بیوی کے معاملہ میں فرمایا ہے ”وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَا حَكْمًا مِنْ آلِهِ وَحَكْمًا مِنْ آلِهَا“ میں نے کہا تمہارے اعتراض کا جواب ہو گیا کہنے لگے ہاں! رہا تمہارا دوسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا تم اپنی ماں حضرت عائشہؓ کو اپنی باندی بناؤ گے۔ اگر تم کہو کہ وہ ہماری ماں نہیں ہے تو تم اسلام سے خارج ہوتے اور اگر تم کہو کہ انکو باندی بنائیں گے تو خارج ہوتے۔ فرمان باری ہے ”وَإِذَا دُعِيتُمْ إِلَى مَائِمَةٍ فَمُتُّمْ“ کہتے تمہارا جواب ہو گیا، کہنے لگے ہاں۔ رہا تمہارا تیسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ جب صلح حدیبیہ میں حضورؐ نے کفایہ مکہ سے صلح کی تھی، تو آپ نے حضرت علیؑ سے فرمایا تھا کہ لکھو ”ہذا مایصلح علیہ محمد رسول اللہ“ تو مشرکوں نے اس پر اعتراض کیا تو آنحضرتؐ نے فرمایا کہ اے اللہ تو جانتا ہے کہ میں رسول اللہ ہوں پھر فرمایا کہ اے علیؑ اس کو

مٹا دو، تو بتائیے کہ آپ رسول اللہ نہیں تھے۔ ابن عباسؓ کی اس مکالمت سے خوارج میں سے دو ہزار آدمی توبہ کر کے واپس آئے اور باقی اپنی گمراہی پر مقتول ہوئے۔ یہ اُن کا بربناہ ضرورت مختم تعارف ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

لَنَا وَجُوهٌ الْأَوَّلُ مَا سَبَّحَ مِنْ أَنْ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ هُوَ التَّصَدِيقُ الْقَلْبِيُّ فَلَا يَخْرُجُ
الْمُؤْمِنُ عَنْ الْأَتِّصَافِ بِهِ إِلَّا بِمَا يَنَافِيهِ، وَحُجْرَةُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْكِبِيرَةِ لَغْلَبَةِ شَهْوَةِ
حَمِيَّةٍ وَأَوَانِفَةٍ أَوْ كَسَلٍ خُصُوصًا إِذَا اقْتَرَنَ بِهِ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ
عَلَى التَّوْبَةِ لَا يَنَافِيهِ

ترجمہ

ہمارے استدلال میں چند طریقے ہیں، اول طریقہ وہ ہے جو غریب آ رہا ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے تو مؤمن تصدیق قلبی سے متصف ہونے سے خارج نہیں ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو اور محض اقدام گناہ کبیرہ پر شہوت غلبہ کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا شنگ و عار کی وجہ سے یا کاہلی کی وجہ سے جب کہ اس کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور لوہہ کا ارادہ ملا ہوا ہو تصدیق کے منافی نہیں ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ پر تین قسم کے دلائل ہیں یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ گناہ کبیرہ سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہو جاتی جو ایمان کے منافی ہے اور جب مؤمن نے گناہ کا ارتکاب کیا غلبہ شہوت کی وجہ سے جیسے زنا وغیرہ، یا غیرت قومی کی وجہ سے کوئی حرکت کر بیٹھا یا سستی کی وجہ سے نماز وغیرہ کو ترک کر دیا تو یہ منافی تصدیق نہیں کہوں کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں یعنی سزا کا خوف، معافی کی امید، توبہ کا ارادہ۔ یہ سب امور وجود تصدیق پر دال ہیں۔

نَعَمْ إِذَا كَانَ بِطَرِيقِ الْأَسْتِحْلَالِ وَالْأَسْتِغْفَافِ كَانَ كُفْرًا الْكُفْرَةُ عِلَامَةٌ لِلتَّكْذِيبِ

ترجمہ

ہاں جب کہ گناہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر ہو اور ملکہ سمجھنے کے طریقہ پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب کی علامت ہو نیکی وجہ سے۔

تشریح

یعنی اگر کسی گناہ کو حلال سمجھ کر کیا یا اس کی وقعت دل میں نہیں رہی تو چونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے لہذا یہ منافی تصدیق ہے اس وجہ سے اس کو کفر کہا جائیگا۔

وَلَا نَزَاعَ فِي أَنَّ مِنَ الْمَعَاصِي مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ اِمَارَةً لِلتَّكْذِيبِ وَعِلْمُ كَوْنِهِ
عَنْ ذَلِكَ بِالْاَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُودِ الصُّنْمِ وَالْقَاءِ الْمَصْحُفِ فِي الْقَاذِرَاتِ وَالتَّلَفُّظِ
بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَخُذْ ذَلِكَ مِمَّا ثَبَتَ بِالْاَدْلَةِ اِنَّهُ كُفْرٌ۔

ترجمہ

اور کوئی نزاع نہیں ہے اس سلسلہ میں کہ گناہوں میں سے بعض وہ ہیں جنکو شارع نے تکذیب
کی علامت ٹھہرایا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (علامت تکذیب ہونا) ازلہ شرعیہ سے معلوم
ہو گیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا، اور قرآن کو گندگیوں میں ڈال دینا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان
کاموں میں سے جن کا دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ کچھ گناہ ایسے ہیں جنکو شریعت میں تکذیب کی علامت شمار کیا گیا ہے تو جب
تکذیب پائے گی تو یہ تصدیق کے منافی ہے لہذا اب ان افعال کو کفر کہا جائیگا اس لئے ان
افعال کا کفر ہونا اجماع سے ثابت ہے اور جو چیز اجماع سے ثابت ہو وہ ایسی ہی ہے جیسے کلام شارع سے ثابت
ہو جیسے بتوں کو سجدہ کرنا، قرآن کریم کو گندگیوں میں پھینک دینا، کلمات کفریہ بولنا، اللہ کے ناموں میں سے
کسی کے ساتھ استہزار، ایسے ہی کسی حکم شرعی کا استہزار یہ سب کفر ہے۔

وَبِهَذَا يَنْحَلُّ مَا يُقَالُ أَنَّ الْإِيمَانَ إِذَا كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِيقِ وَالْإِقْرَارِ يَنْبَغِي أَنْ
لَا يَصِيرَ الْمُؤْمِنُ الْمُقَرَّ الْمَصْدُقُ كَأَفْرَاءِ بَشَرٍ مِنْ أَفْعَالِ الْكُفْرِ وَالْفَاظُ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ
التَّكْذِيبُ أَوْ الشَّكُّ

ترجمہ

اور اسی تقریر سے حل ہو جاتا ہے وہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ مراد ہے تصدیق اور
اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مؤمن جو مقرر اور تصدیق کر نیوالا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے
افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے جب تک کہ اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

تشریح

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمانی تصدیق قلبی
ہے اور وہ موجود ہے تو بعض گناہوں کی وجہ سے اپنے اسکو کافر کیوں کہا جبکہ تصدیق
برقرار ہے اور ابھی تکذیب یا شک اس کی جانب سے متحقق نہیں ہوا تو اس کا جواب دیا کہ کیا جائے
جب ان افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا تو چونکہ اجتماع نقیضین محال ہے لہذا جب تکذیب
آئی تو تصدیق ختم ہو گئی اور کفر کے احکام جاری کر دیئے اسی وجہ سے صراحت تکذیب یا شک کے ان
افعال کو کفر قرار دیا گیا ہے۔

الثَّانِي الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ النَّاطِقَةِ بِإِطْلَاقِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْعَصَايِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فِي الْقَتْلِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا الْأَيَّةُ وَهِيَ كَثِيرَةٌ -

ترجمہ

(ہمارے لئے) دوسرے طریق استدلال وہ آیات و احادیث ہیں جو گنہگار پر مومن کے اطلاق کے سلسلہ میں ناطق ہیں جیسے فرمان باری یا ایہا الذین الہ اور جیسے فرمان باری یا ایہا الذین آمنوا الہ، اور جیسے فرمان باری وان طائفتان الہ اور ایسی آیات و احادیث بکثرت ہیں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ ہمارا دوسرا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جنہیں گنہگار کو مومن کہا گیا ہے۔ پھر شارح نے تین آیات ذکر فرمائی ہیں (۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فِي الْقَتْلِ "اے ایمان والو! تمہارے اوپر مقتولین کے سلسلے میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے" قصاص کی تعریف اور اس کا تفصیلی حکم کتب فقہ میں موجود ہے۔ یہاں تو مقصود یہ ہے کہ جس قاتل پر قصاص واجب ہوا ہے اس نے ناحق ایک مسلمان کو قتل کر دیا تو یہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا، اس کے باوجود اس کو ایمان کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس کا ایمان برقرار ہے۔ قتلی قتل کی جمع ہے معنی مقتول۔

(۲) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا۔ اے ایمان والو! اللہ کی جانب خالص توبہ کرو۔ لغت میں توبہ کے معنی رجوع کے ہیں اور شریعت میں معصیت سے طاعت کی جانب رجوع کو توبہ کہتے ہیں۔ نصوح نصوح سے مبالغہ کا صیغہ ہے معنی خالص۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ توبہ گناہ کے بعد ہوتی ہے مگر اس کے باوجود ان کو اہل ایمان کہا گیا۔ معلوم ہوا کہ گناہ کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ (۳) وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفْءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ "اور اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں ملاپ کرادو پھر اگر ان میں سے ایک دوسرے پر زیادتی کرے تو تم زیادتی کر نیوالے فریق سے یہاں تک لڑو کہ وہ اللہ کے حکم کی جانب پھر جائے" اس آیت کا شان نزول انصار کے دو گروہ اس دغ و رنج کے ایک وقتی ہنگامے کے متعلق ہوا ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں، یہاں توبہ بتانا ہے کہ آپس میں قتال گناہ ہے اس کے باوجود دونوں فریق کو مومنین سے تعبیر فرمایا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا، پھر شارح فرماتے ہیں کہ ایسی آیات و احادیث بے شمار ہیں جن میں مرتکب کبیرہ کو مومن کہا گیا ہے۔

الثَّالِثُ أَجْمَاعُ الْأُمَّةِ مِنْ عَصَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا بِالصَّلَاةِ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَالدَّعَاءِ وَالِاسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِأَرْكَابِهِمْ الْكِبَارُ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَٰنَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِ

ترجمہ

(اور ہمارے لئے) تیسرا طریق استدلال امت کا اجماع ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے ہمارے زمانے تک اس شخص پر نماز جنازہ پڑھنے کے سلسلہ میں جو اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کے مر جائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے ارث کا بکابر کو جاننے کے باوجود اس بات پر متفق ہونیکے ساتھ ساتھ کہ یہ (نماز جنازہ وغیرہ) غیر مومن کے لئے جائز نہیں ہے۔

تشریح

یہ ہماری تیسری دلیل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک امت کا اس بات پر اجماع و اتفاق ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مر جائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اس کے لئے دعا کی جاتی ہے اور استغفار کیا جاتا ہے جبکہ یہ بھی مسلم بات ہے کہ نماز جنازہ فقط مومن ہی کی ہوتی ہے اور اسی کے لئے دعا عار ہوتی ہے اور استغفار ہوتا ہے اگرچہ لوگ یہ بھی جانتے ہوں کہ یہ مرتکب کبیرہ ہے تب بھی اس کی نماز جنازہ پڑھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ مومن ہی ہوتا ہے گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّ الْأُمَّةَ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَٰنَ مَرْتَكِبِ الْكَبِيرَةِ فَاسِقٌ اخْتَلَفُوا فِيهِ، مُؤْمِنٌ وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، أَوْ كَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ أَوْ مُنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فَاخْتِذْنَا بِالْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ، وَتَرَكْنَا الْمَخْتَلَفَ فِيهِ، وَقُلْنَا هُوَ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَلَا مُنَافِقٍ۔

ترجمہ

اور معتزلہ نے دو طریقوں پر حجت پکڑی ہے اول یہ کہ امت اپنے اس بات پر متفق ہونے کے ساتھ کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں مختلف ہیں کہ وہ مومن ہے اور یہ اہل سنت و الجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے اور حسن بصری کا قول ہے تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ یہاں سے شارح معتزلہ کی دو دلیلیں پیش فرما کر دونوں کا جواب دیں گے، پہلی انکی دلیل یہ ہے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں پھر آگے اختلاف ہے۔ اہل سنت و الجماعت نے اسے مومن کہا اور خوارج نے اسے کافر کہا اور حسن بصری

نے اسے منافق کہا لہذا ہم نے اس قول کو لے لیا جس پر سب کا اتفاق ہے اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔ لہذا ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ معتزلہ کا پہلا استدلال تمام ہو گیا۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا أَحَادُثٌ لِلْقَوْلِ الْمَخَالِفِ لِمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَةِ
بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَيَكُونُ بَاطِلًا

ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ یہ گھڑنا ہے ایسے قول کا جو اجماع سلف کے مخالف ہے یعنی منزلۂ بین المنزلتین کا ہونا تو یہ باطل ہو گا۔

تشیخ

شارح نے جواب دیا کہ وہ بھائی معتزلہ! خوب بات کہی، مگر یہ بھول گئے کہ تمہاری یہ بات اجماع امت کے خلاف ہے۔ کیا امت میں سے کوئی منزلۂ بین المنزلتین کا قائل ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ خلاف اجماع جو بات گھڑی جاتی ہے وہ باطل ہوتی ہے۔

تنبیہ

حضرت حسن بھری بڑے بزرگ محدث اور مفسر اور بہت بڑے فقیہ ہیں ان کے بارے میں ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مرتکب کبیرہ کو منافق کہیں اس لئے کہ نفاق کفر مبطل کو کہتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زبان سے اسلام ظاہر کرے اور اندر کفر بھرا ہو، تو ایسے بڑے محدث پر نفیوص مخفی ہوں یہ امر مستبعد ہے لہذا حق یہ ہے کہ نفاق کی دو قسمیں ہیں۔ ۱، نفاق فی التصدیق ۲، نفاق فی العمل۔ انواع کفر میں سب سے بدترین نوع نفاق فی التصدیق ہے۔ اسی لئے ارشاد باری ہے اِنَّ الْمُنَافِقِينَ وَالَّذِينَ اسْلَفُوا مِنَ النَّارِ۔ اور نفاق فی العمل طاعات کا ترک ہے اور خلوص عمل کے سلسلہ میں ظاہر و باطن کا عدم اتفاق ہے اور یہ کفر نہیں اور یہی حضرت حسن بھریؒ کی مراد ہے اور انکی یہ اصطلاح شریعت ہی سے ماخوذ ہے۔ حدیث میں ہے "اَرْبَعٌ مِّنْ كُنْ فِيْهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا وَمِنْ كَانَ فِيْهِ خِصْلَةٌ مِّنْهُمْ كَانَتْ فِيْهِ خِصْلَةٌ مِّنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدْرِعَهَا اِذَا اَتَمَّنْ خَانَ وَاِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَاِذَا خَالَطَهُمْ فَخَرَّ (متفق علیہ) بہر حال جس شخص کو حضرت حسن بھریؒ نے منافق کہا ہے وہ ان کے نزدیک مخلد فی النار نہیں۔ تو ان کا مسلک جمہور اہل سنت و اجماعت کے مخالف نہیں۔ قندبر۔

الشَّانِي اِنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِّقَوْلِهِ لَعَالَى اِفْهَمَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا جَعَلَ الْمُؤْمِنَ مُقَابِلًا
لِّلْفَاسِقِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَزِيْزُ الزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا اِيْمَانَ لِمَنْ
لَا اِمَانَةَ لَهُ وَلَا كَافِرًا لِّمَا تَوَاتَرَتْ اَنْ اَلَامَتْهُ كَانُوا لَا يَقْتُلُوْنَ وَلَا يَجْرُونَ عَلَيْهِ
اَحْكَامُ الْمَرْتَدِّ يَنْ وَيَدْفَنُوْهُ فِيْ مَقَابِرِ الْمُسْلِمِيْنَ۔

ترجمہ

دوسرا استدلال یہ ہے کہ وہ مومن نہیں اللہ کے فرمان کیوجہ سے اَفْنُ کَانَ الْمُؤْمِنُ کو فاسق کا مقابل ٹھہرایا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان لایِزْنِی الزَّانِیَ اِلَیْہِ کیوجہ سے اور حضور کے فرمان لَا اِیْمَانَ لِمَنْ اِلَیْہِ کیوجہ سے۔ اور نہ وہ کافر ہے بوجہ اس کے کہ بطریقِ قوا تریہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہیں کرتی تھی اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتی تھی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتی ہے۔

تشریح

یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے جس میں انھوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ کافر نہ ہونے پر انھوں نے اجماع سے استدلال کیا ہے اور مومن نہ ہونے پر کچھ احادیث اور آیاتوں سے استدلال کیا ہے یہاں شارح نے ایک آیت اور دو حدیثیں ان کے استدلال میں بیان کی ہیں۔ آیت "اَفْنُ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا" کیا بھلا وہ شخص جو ایمان والا ہے اس شخص کے برابر ہے جو نافرمان ہے (کافر) یعنی ایماندار اور بے ایمان کا انجام برابر ہو جائے تو سمجھو کہ خدا کے یہاں بالکل اندھیر مگر ہے (العیاذ باللہ) تو معتزلہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں مومن اور فاسق میں تقابل ثابت کیا گیا ہے اور یہ مقابلہ مغایرت پر دلالت کرتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ فاسق غیر مومن ہے اس سے فاسق کا مومن نہ ہونا ثابت ہو گیا۔

پہلی حدیث "لَا یَزْنِی الزَّانِیَ حِینَ یَزْنِی وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا یُشْرِبُ الْخَمْرَ حِینَ یُشْرِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ" (رواہ البخاری و مسلم عن ابی ہریرۃ) اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ مذکورہ گناہوں کے کرنے سے ایمان جاتا رہتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے کہ مرتکبِ کبیرہ مومن نہیں ہے۔ دوسری حدیث: "لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَا اِمَانَةَ لَهُ" (رواہ البیہقی عن انس) اس سے بھی معلوم ہوا کہ امانت کی حفاظت نہ کرنے پر ایمان نہیں رہتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ مرتکبِ کبیرہ مومن نہیں۔ یہ تین دلیل ہیں جو مرتکبِ کبیرہ کے مومن نہ ہونے پر دی گئی ہیں اور وہ کافر بھی نہیں اس کی دلیل اجماع امت ہے کیونکہ بطریقِ قوا تریہ امت کا یہ عمل چلا آ رہا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ کو نہ قتل کرتے اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتے اور اس کو مسلمان کے قبرستان میں دفن کرتے چلے آئے ہیں۔ جب مذکورہ دلائل سے مرتکبِ کبیرہ کا نہ مومن ہونا ثابت ہوا اور نہ کافر ہونا تو منزلۃ بین المنزلتین ثابت ہو گیا۔

وَالْجَوَابُ اَنْ الْمُرَادَ بِالْفَاسِقِ فِي الْآيَةِ هُوَ الْكَافِرُ فَانَ الْكَفْرَ مِنْ اَعْظَمِ الْفُسُوقِ وَالْحَدِيثُ وَاِمْرُؤٌ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيظِ وَالْمُبَالَغَةِ فِي الزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي بَدَلُ لَيْلِ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ الدَّلَالَةِ عَلَى اَنْ الْفَاسِقَ مُؤْمِنٌ حَتَّى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا بَيَّ ذَرْبًا لِمَا بَالِغٌ فِي السَّوْءِ اِلَّا وَانْ زَنَى وَانْ سَرَقَ عَلَى رِجْمَانِ ابْنِ دُرٍّ۔

تَرْجِمَہ

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ مراد فاسق ہے آیت میں وہ کافر ہے اس لئے کہ کفر سے بڑا فسق ہے اور حدیث وارد ہوئی ہے تغلیظ کے طریقہ پر اور معاصی سے زجر کرنے میں مبالغہ کرنے پر ان آیات اور احادیث کی دلیل سے جودلالت کرنیوالی ہیں اس بات پر کہ فاسق مؤمن ہے یہاں تک کہ فرمایا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے جبکہ انھوں نے سوال میں مبالغہ کیا کہ **وَإِنْ زَنِىٰ ذَٰلِكَ فَسَوْفَ يَكْفُلُ الْغَافِقُ** (اور اگر وہ زانی ہو تو غافل اس کا ہمارے یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ جز ہر شامی میں تو ان کا ہمارے ساتھ اتفاق ہے جسے رکاف منہر، لہذا اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں۔ مہملہ جوہر میں)

اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک مؤمن نہیں تو آیت کا جواب یہ دیا کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ لَافِ الْمَطْلُوقِ إِذَا طَلَّقَ يَرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَافِرُ ۝ اور فسق کافر و کامل کفر ہے، آیت کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ یہاں مؤمنین اور کفار کا مقابل مقصود ہے اور دونوں حدیثوں کا جواب یہ دیا کہ یہ مبالغہ فی الزجر پر محمول ہیں اس کی کیا دلیل ہے؟ اس کی دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں فاسق کو مؤمن کہا گیا ہے تو آیات ماقبل میں مذکور ہو چکی ہیں یہاں شارح نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زانی اور چوگبی مؤمن ہیں اور اسی وجہ سے جنت میں مزور جائیں گے اگرچہ گناہوں کی سزا بھگتنے کے بعد جائیں۔ حدیث یہ ہے: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ قَلْبًا وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَانْزِنِي وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ ثُمَّ فُتِيَ الرَّابِعَةُ عَلَى رِغْمِ الْإِبْنِ ذَرٍّ (رواہ البخاری و مسلم)

رغم کے معنی ہیں خاک آلود ہونا، اور رغم الالف مراد ہے ذلت سے۔ بہر حال اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں اور خارج از ایمان نہیں اسی وجہ سے توجنت میں جائیگا۔ لہذا ضروری ہوا کہ اگر کوئی حدیث اس سے متعارض معلوم ہو تو اس کی تاویل کی جائے اسکو زجر برادر تشدید پر محمول کر لیا جائے۔ باقی اس حدیث کے پورے نکات اور پہلی حدیثوں کے تفصیلی جوابات کیلئے مرقاۃ اور التعلیق الصبیح دیکھئے

وَاحتجّت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج عما نعتقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم -

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے خوارج نے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ فاسق کافر ہے۔ جیسے فرمان باری وَمَنْ لَمْ يَلِمْ اَوْ رَجِیْے فرمان باری وَمَنْ لَمْ يَلِمْ اَوْ رَجِیْے فرمان بنی علیہ السلام مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ الْوَ۔ اور انھوں نے استدلال کیا ہے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ عذاب کافر کے ساتھ مختص ہے جیسے فرمان باری اِنَّ الْعَذَابَ الْوَ اِلَیْہِمْ اَلَا یَعْلَمُ اَلَا۔ اور جیسے فرمان باری اِنَّ الْخٰزِرِیْنَ وَغَیْرہ۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص متروکہ الظاہر ہیں ان نصوص کی وجہ سے جو قطعی ہیں اس سلسلہ میں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے، اور اس اجماع کی وجہ سے جو اس پر منعقد ہو چکا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور خوارج خارج ہیں اس جماعت سے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

تشریح

شارح نے یہاں خوارج کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے۔ خوارج کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بعض نصوص قرآنیہ اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کافر ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ بعض عصاۃ مومنین کو بھی عذاب ہو گا اور قرآن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عذاب صرف کفار ہی کو ہو گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو آپ مسلمان اور معذب کہتے ہیں وہ مسلمان ہیں ہی نہیں بلکہ کافر ہیں، اگر مسلمان ہوتے تو انکو عذاب ہی نہ ہوتا تو گویا خوارج کی دلیلوں کے دو جز ہونگے پہلے فاسق کے کفر کا اثبات اور دوسرا عذاب کا کفار کیلئے مخصوص ہونا۔ شارح نے ہر جز پر تین تین دلیل پیش کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلی آیت : وَمَنْ لَمْ یُحْکَمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْکَافِرُوْنَ اور جو کوئی حکم نہ کرے اس کے موافق جو اللہ نے اتارا سو وہی لوگ ہیں کافر۔ ما انزل اللہ کے موافق حکم نہ کرنے سے غالباً یہ مراد ہے کہ منصوص حکم کے وجود ہی سے انکار کر دے اور اس کی جگہ دوسرے احکام کا اپنی رائے اور خواہش سے اضافہ کر لے جیسا کہ یہود نے حکم رجم کے متعلق کیا تھا تو ایسے لوگوں کے کافر ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر مراد یہ ہو کہ ما انزل اللہ کو عقیدۃ ثابت مان کر پھر فیصلہ عملاً اسکے خلاف کرے تو کافر سے مراد عملی کافر ہو گا، یعنی اس کی عملی حالت کافروں جیسی ہے۔

مگر خوارج نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ عدم حکم سے مراد عدم عمل ہے اور پھر عدم عمل کی وجہ سے اسکو کافر کہا گیا ہے لہٰذا ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ تارک عمل (مرتکب کبیرہ) کافر ہے۔ مگر جو تفسیر حق نے بیان کی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ آیت کا سیاق بتا رہا ہے کہ یہ آیت یہود کے متعلق نازل ہوئی جنھوں نے تورات کے حکم رجم کا انکار کیا یا عدم عمل سے مراد عدم تصدیق یا استہانت کے طریقہ پر عدم عمل ہے۔

دوسری آیت : وَمَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذٰلِکَ فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ اور جو کوئی ناشکری کرے اسکے بعد سو وہی لوگ ہیں نافرمان۔ یعنی ایسے انعاماتِ عظیمہ کے بعد ناشکری کرنا بہت بڑے نافرمان اور ہیکڑ مجرم کا کام ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو کوئی خلفاءِ اربعہ کی خلافت اور ان کے فضل و شرف سے منکر

ہو ان الفاظ سے اس کا حال سمجھا گیا۔ مگر خوارج اس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ضمیر فصل خبر کا مبتدأ پر قصر کر نیکی لے آتی ہے، تو آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کافر کے علاوہ کوئی اور فاسق ہے ہی نہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر فاسق کافر ہے اور یہی مدعا ہے، مگر استدلال مخدوش ہے۔ پیچھے سے پوری آیت دیکھنے سے اور محسنی مفہوم ہوتے ہیں جیسے ہم تفسیر میں اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی یا تو اس میں طاعنین خلفا را بعد سے کی سورہ حالی کا ذکر ہے۔ اور اگر یہی معنی لے جائیں جس پر خوارج کو ضد ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ صہر حقیقی نہیں ہے بلکہ مبالغہ کیلئے ہے ورنہ کافر ایمان سے پہلے فاسق نہ ہوتا بلکہ فاسق ہونا مخصر ہو جاتا مگر مدہونہ کی صورت میں حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے، یا یہاں کفر سے کفران لغت مراد ہے، اسی وجہ سے بعض اکابر کافران ہے کہ اس نعمت کی سب سے پہلے ناشکری کر نوالے حضرت عثمانؓ کے قاتلین ہیں یا یہ مراد ہے کہ یہی لوگ فسوق کے اندر کامل ہیں اور کامل الفسق کافر ہی ہوتا ہے، لہذا استدلال درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل حدیث: **مَنْ ذَلِكِ الصَّلَاةِ مُتَعَمِّدًا أَفَفَدَ كُفْرًا** (رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط) مگر اس حدیث سے بھی ان کا استدلال درست نہیں مندرجہ ذیل وجوہ کی وجہ سے۔ (۱) ترک سے مراد فرضیت کا انکار ہے (۲) تمتد کے معنی استحلال ترک یا استہانت کے ہیں (۳) کفر سے مراد کفران نعمت ہے نہ کہ مقابل ایمان (۴) یہ ارشاد تغلیظ و تہدید پر محمول ہے (۵) اس کے معنی قارب الکفر کے ہیں جب کوئی شہر میں داخل ہونے کے قریب ہو جائے تو بولتے ہیں **دخل البلد** (۶) بقول امام شافعیؒ یہ مطلب ہے کہ وہ مباح الدم ہونے میں کفار کے مشابہ ہو گیا۔ اتنی وجوہات کے ہوتے ہوئے استدلال کیسے درست ہو گا۔ یہ خوارج کے جزر اول کے دلائل مع انکی تردید آچکے ہیں۔ اب جزر ثانی کے دلائل دیکھئے!

پہلی دلیل۔ **إِنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى**۔ پوری آیت اس طرح سے ہے **وَأَنفَادُ وَحْيِ الْيَسَاءِ** **أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى**۔ یعنی ہم کو یہ وحی ہوئی ہے کہ عذاب اس پر ہے جو جھٹلائے اور منہ پھیر لے یعنی جو ہماری بات مان کر سیدھی راہ چلے گا اس کیلئے دونوں جہان میں سلامتی ہے اور جو تکذیب اور اعراض کرے گا اس کیلئے عذاب یقینی ہے خواہ صرف آخرت میں ہو یا دنیا میں بھی، اب تم اپنا انجام سوچ کر جو راستہ چاہو اختیار کر لو۔ خوارج نے اس سے اس طرح استدلال کر نیکی کو شش کی ہے کہ متخذ الیہ کی تفریف متخذ الیہ کو مسند کے لئے صہر کیواسطے ہے جس کا مطلب یہ ہو گا کہ عذاب فقط مکذب ہی کو ہو گا اور کو نہ ہو گا۔ اور چونکہ فساق کا معذب ہونا بھی مکذب ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ وہ بھی مکذب ہو گئے اور جب مکذب ہوتے تو کافر ہو گئے۔ مگر استدلال مخدوش ہے جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) یہ قاعدہ مذکورہ جن شرائط کو چاہتا ہے وہ آیت میں مفقود ہیں۔ فلا یصح الاستدلال (۲) العذاب میں الف لام عہد خارجی کا ہے جیسی عذاب دائمی اور الف لام میں اصل عہد خارجی ہے۔ کذا تحقیق فی المستلح۔

(۳) عذاب مکذب ہی کیلئے تو ہے اور مرثکب کبیرہ اللہ اور اس کے رسول کا مکذب کب ہے۔ اس پر خوارج کا یہ

قول کہ فاسق مکذّب ہی ہے باطل ہے کیونکہ سزا کا خوف امید غفو اور ارادۂ توبہ منافی تکذیب موجود ہے۔
جز مرتثاتی کی دوسری دلیل فَاَنْذَرْتُمْ كُفْرًا سَرًّا تَكْذِيبًا لَا تَنْصِلُهُمُ إِلَّا الْأَشْقَالُ ذِي كَذَبٍ وَقَوْلِي
سومیں نے تم کو ایک بھڑکتی ہوئی آگ سے ڈرا دیا اس میں وہی گرے گا جو بڑا بدبخت ہے جس نے جھٹلایا اور نہ پھیرا
ایک بھڑکتی ہوئی آگ سے شاید دوزخ کا وہ طبقہ مراد ہے جو بڑے بھاری مجرموں اور بدبختوں کے لئے مخصوص
ہے، وہی بدبخت ہمیشہ کے لئے اس میں گرے گا پھر کبھی نکلتا نصیب نہ ہوگا۔ کما تدرک کیلئے النصوص۔
یہاں بھی خوارج نے ایسے ہی استدلال کیلئے کہ دوزخ میں صرف مکذّب ہی داخل ہوگا اور مکذّب کافر
ہوتا ہے اور مرتکب کبیرہ بھی مکذّب ہے۔ مگر ہم اس کا جواب دے چکے ہیں۔

جز مرتثاتی کی تیسری دلیل اِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالْشُّوْءَ عَلٰی الْكَافِرِيْنَ یعنی قیامت کے دن ذلت و رسوائی
کافرن ہی کی ہوگی۔ خوارج کا استدلال یہ ہے کہ آیت میں عذاب اور رسوائی فقط کفار کے لئے بتائی گئی
ہے اور بعض عصاۃ کا عذاب سلم ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ بھی کافر ہیں مگر جواب وہی ہے جو گذر چکا ہے کہ آیت
میں الف لام عہد خارجی کا ہے جیسی عذاب دائمی، اور دائمی ذلت فقط کفار کی ہوگی اور الظہر المتخلل بین الدین
فہو کالدم المتوالی کے طریقہ پر جب عصاۃ مومنین کو بعد عذاب راحت ملے گی تو گویا عذاب ہوا ہی نہیں۔
شارح نے خوارج کی ساری دلیلوں کا یہ جواب دیا کہ یہ سب نصوص متروکہ الظاہر ہیں (یعنی انکا مطلب
وہ ہے جو ہم ہر دلیل کے تحت ذکر کر چکے ہیں اور ان کے متروک الظاہر ہونے کی دلیل وہ نصوص ہیں جن سے یہ
معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے، نیز نصوص کے ساتھ ساتھ امت کا اجماع ہے جس کا ذکر ماقبل
میں گذر چکا ہے۔

سوال :- جب خوارج نے اتفاق نہیں کیا تو اجماع کیسے ہو گیا؟

شارح نے جواب دیا کہ خوارج کا وجود تو بعید میں ہوا ہے اس سے پہلے ہی امت کا اجماع جب ہو چکا تو
خوارج کا اختلاف اجماع کو مضمر نہ ہوگا، یا یہ مطلب ہے کہ اجماع جو حجت ہے وہ اہل حق کا ہوتا ہے اور خوارج
ان میں سے نہیں ہیں لہذا ان کے اختلاف و عدم اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی کو شارح نے بابر الفاظ
تعبیر کیا وَالْخَوَارِجُ عَمَّا اَنْعَقَدَ عَلَيْهِمْ اِلَاجْمَاعٌ پہلے خوارج میں اصطلاحی معنی مراد ہیں، اور
ثانی میں لغوی معنی مراد ہیں۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی لَا يَغْفِرُ اَنْ يَشْرَكَ بِهِ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِيْنَ لَكُنْهُمْ اَخْتَلَفُوْا فِيْ اَنْهٗ هَكَذَا
يَجُوْزُ عَقْلًا اَمْ لَا فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنْهٗ يَجُوْزُ عَقْلًا وَاَنْهٗ اَعْلَمُ عَدَمَهُ بِدَلِيْلٍ
السَّمْعِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰى اَنْهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلًا لِاَنْ قَضِيَّةَ الْحُكْمَةِ التَّفَرُّقَةُ بِلِلِّ الْمُسَيِّئِ وَالْمَحْسَنِ

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کریگا اس بات کو کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے اجماع مسلمان کے ساتھ لیکن علمائے اس بار میں اختلاف کیا ہے کہ یہ عقلاً جائز ہے یا نہیں۔ تو گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت شرک) دلیل سمی سے معلوم ہوا ہے اور گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقلاً ممتنع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان ذریعہ کرنا ہے۔

تشریح

مصنف کا یہ فرمان آیت قرآن سے اقتباس ہے ارشاد باری ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ۔ اسی وجہ سے تمام اہل قبلہ خواہ اہلسنت ہوں یا ان کے علاوہ سب اسی بات پر متفق ہیں کہ مشرک و کافر کی مغفرت نہیں ہوگی۔ پھر اختلاف اس میں ہے کہ کافر کی مغفرت عقلاً ممکن ہے یا نہیں۔ تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً تو ممکن ہے مگر اس کا وقوع نہیں ہوگا اس لئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی چیز بھی قبیح نہیں ہوتی اگر وہ تمام کفار کو معاف کر کے جنت میں داخل کرتا تو جائز تھا کیونکہ وہ مالک ہے جو چاہے سو کرے مگر چونکہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ ان کی مغفرت نہ ہوگی، اب اس میں تخلف نہ ہوگا اور ان کی بخشش نہ ہو سکے گی۔ اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک کافر کی مغفرت عقلاً بھی ممتنع ہے کیونکہ حکمت الہی کا تقاضہ ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان تفریق کرے اور اگر دونوں فریق کی مغفرت کر دی گئی تو تفریق کہاں رہی اور امتیاز کہاں ہوا اور اس کی بنیاد اسی سابق اصول پر ہے کہ ان کے نزدیک تفریق واجب ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے مگر شارح کا بیان کچھ مبہم ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید دونوں قول اہلسنت ہی کے ہیں اس وجہ سے شارح کے لئے مناسب تھا کہ اس کو معتزلہ کی جانب منسوب کر کے انکی مذکورہ چاروں دلیلوں کو رد کرتے تاکہ التباس دور ہو جاتا لیکن یہ ممکن ہے کہ شارح نے اس لئے یہ طریقہ اختیار نہ کیا ہو کہ یہی قول بعض ماترید یہ کا بھی ہے اسی وجہ سے شارح نے ان دلائل کی تردید نہیں کی۔

تنبیہ: یہاں شرک سے مراد مطلق کفر ہے جو تقابل کے ذریعہ سے مفہوم ہے اور آیت میں شرک سے نفیر کیا گیا ہے اس لئے کہ کفار مکہ مشرکین تھے اور وہی آیت کے مخاطب ہیں۔ اگر کوئی شخص اللہ کے ساتھ شرک نہ کرے اور نبوت کا انکار کرے وہ بھی کافر ہے، جس شخص میں ایمان نہ ہو وہ کافر ہے، اور جو دل میں کفر اور ظاہر میں ایمان رکھے وہ منافق ہے، اور اگر ایمان کے بعد اس سے پھر جائے تو یہ مرتد ہے اور اگر وہ دمعبودوں کو ماننا ہے تو مشرک ہے، اور اگر کسی دین کی جانب انتساب رکھے تو کتابی ہے اور اگر دہر کی قدامت کا قائل ہو اور حوادث کو اس کی جانب منسوب کرتا ہو وہ دہری ہے اور جس کی مذکورہ کیفیت اعتراف نبوت اور اظہار شرع کے ساتھ ساتھ ہو تو وہ زندیق ہے۔ بہر حال کفار جس قسم کے بھی ہوں انکی مغفرت نہ ہوگی۔

والکفر نہایت فی الجنایۃ لا یحتمل الاباحتہ و سرفہ الحرمتہ اصلاً فلا یحتمل العفو و سرفہ الغرامتہ و ایضاً الکافر یعتقد لا حقاً و لا یطلب لہ عفواً و مغفرۃ فلم یکن العفو عنہ کذباً و ایضاً ہوا اعتقاد الابد فیوجب جزاء الابد و ہذا بخلاف سائر الذنوب۔

ترجمہ

اور کفر جرم کا آخری درجہ ہے جو نہ اباحت کا احتمال رکھتا ہے اور نہ بالکل حرمت کے ختم ہونے کا تو وہ معافی اور عذاب کے اٹھانے کا بھی احتمال نہ رکھے گا، اور نیز کافر کو حق اعتقاد کرتا ہے اور اس سے معافی اور مغفرت طلب نہیں کرتا تو اسکو معاف کرنا حکمت نہ ہوگا اور نیز کفر ہمیشگی کا اعتقاد ہے تو یہ ہمیشگی کی سزا کو واجب کرے گا اور یہ تمام گناہوں کے خلاف ہے۔

تشریح

یہ تیسری ثانی کے دلائل ہیں کہ کافر کو معاف کرنا عقلاً ممتنع ہے۔ ان کی ایک دلیل پہلے آچکی یعنی لَانْ قُضِیَۃُ الدِّینِ، دوسری دلیل کفر سے بڑا جرم ہے جو نہ کبھی حلال ہوگا اور نہ کبھی اس کی حرمت ختم ہوتی۔ لہذا اس میں معافی کا احتمال اور رفع عذاب کا بھی احتمال نہ ہونا چاہئے۔ دوسرے گناہ تو ایسے ہیں جو بعض صورتوں میں حلال ہو جاتے ہیں جیسے قتل مؤمن فی القصاص اور فی الحذر جارتہ ہے۔ اور محرمات کا دوا بعض صورتوں میں استعمال جارتہ ہے۔ رہا بحالت اکراہ کلمۃ کفر کا لفظ تو وہ کفر ہے نہیں بلکہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے جب یہ ختم ہوگی تو کفر ہوگا (فتائل) مگر اس فرق کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر جرم کی سختی عدم عفو کو مقتضی ہے تو کیا انتہائی درجہ کا کرم بڑے جرم کو معاف نہیں کر سکتا؟ لہذا عقلاً ممتنع کہنا درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل۔ کافر کو حق سمجھتا ہے اور جب وہ اسی کو حق خیال کئے ہوتے ہیں تو اس سے معافی بھی طلب نہیں کرے گا اور نہ مغفرت کا طلبگار ہوگا لہذا ایسے شخص کو معاف کر دینا حکمت نہیں ہے۔ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ انتہائی درجہ کا کرم بے مانگے بھی عطا کر دیتا ہے جو سچی دلیل ہے۔ کافر کا خیال یہ ہے کہ جب تک بھی زندہ رہے گا اسی حال کفر پر رہے گا لہذا ایسے جرم کی سزا بھی دائمی ہوگی، دوسرے گناہوں کا یہ حال نہیں ہے بلکہ مؤمن عاصی گناہ پر مداومت کا ارادہ نہیں رکھتا بلکہ توبہ کی توفیق کا طلبگار ہوتا ہے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اعتقاد ابد غیر مسلم ہے بلکہ اعتقاد موت سے ختم ہو گیا اور نیز انتہائی کرم اعتقاد ابد پر بھی جزا ابدی نہ دے تو کیا استحالہ ہے، بہر حال یہ گفتگو محال و ممتنع ہونے پر تھی ورنہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کفار کی مغفرت نہ ہوگی۔

تنبیہ :- نہایت حیرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ آخر کار کفار کی بھی نجات ہوگی لہذا وہ بھی جنت میں داخل کئے جائیں گے اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ رہیں گے جہنم ہی میں مگر ان پر آگ کو ٹھنڈی اور سلامتی بنا دیا جائیگا لہذا وہ دوزخ کی آگ سے اور سانپ پھوڑوں کے ڈسنے سے

ایسی ہی لذت حاصل کریں گے جیسے اہل جنت درختوں کے سایہ سے اور حوران جنت ساتھ متلذذ ہونے سے۔ اور تعجب یہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہؒ اتنے بڑے محدث ہونیکے باوجود اس کے قائل ہو گئے اور استدلال میں کہا کہ تعذیب ابدی ارحم الراحمین سے جائز نہیں ہے نیز ارشاد باری لا تقنطوا من رحمۃ اللہ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعاً نہ ہو الغفور الرحیم۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فرمان باری ان اللہ لا یغفر ان یشرک الخ کے مقابلہ میں یہ فرمان زیادہ مؤکد ہے لہذا یہی واجب العمل ہوگا اور دونوں کے درمیان تعارض اس طرح ختم ہو جائیگا کہ ان کو اللہ تعالیٰ عذاب دے گا پھر ان کی سزا مکمل ہونے سے پہلے ان کو چھوڑ دیگا تو مغفرت اور عدم مغفرت دونوں صادق ہو گئیں اور آیات خلود کی ان لوگوں نے یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مکث طویل مراد ہے۔ آخری قول کو صاحب ہراس نے صاحب فتوحات مکہ شیخ محی الدین ابن العربی کی جانب منسوب کیا ہے مگر یہ انتساب غلط ہے۔ علامہ شعرانی نے ایوانیت و ابجواہر میں متعدد جگہ صراحتہً کہا ہے کہ یہ قول شیخ کا نہیں ہے۔ بہر حال یہ باتیں جمہور امت کے خلاف ہیں اور یہ قول کفر ہے بلکہ اجماع امت کفار کے حق میں خلود فی النار کا ہے، اجماع سے ہٹنا غلط ہے۔ اتبعوا السواد الاعظم کما ورد فی الحدیث۔

نہیں آتیں جو بھیڑیں گلہ بانوں کی پناہوں میں سحر میں ہڈیاں انکی ملا کرتی ہیں راہوں میں مگر اولیاء کرام کی شان میں اور علماء محققین کی شان میں بھی گستاخی مناسب نہیں کف لسان ضروری ہے البتہ قول غلط کی تردید ضروری ہے۔

و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء من الصغائر والکبائر مع التوبۃ اوبد ونہا
خلافاً للمعزلۃ وفی تقریر الحکم ملاحظۃ لالایۃ الدالۃ علی ثبوتہ والایات والاخذ
فی ہذا المعنی کثیرۃ۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ مغفرت کر دیگا مشرک کے علاوہ جسکی چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ بہرے کے ساتھ یا بغیر توبہ کے معزلہ کا اختلاف ہے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنیوالی ہے اور آیات واحادیث اس معنی میں بکثرت ہیں۔

تشریح یعنی اللہ تعالیٰ مشرک کو تو معاف نہیں کریگا اس کے علاوہ جتنے بھی گناہ ہیں خواہ صغیر ہوں یا کبیرہ جس کیلئے چاہے گا معاف کر دے گا سب کے لئے نہیں فرمایا بلکہ مشیت پر رکھا ہے جس کیلئے چاہے گا۔ اگر میں یہ کہہ دوں کہ یہ قضیہ ممکنہ خاصہ ہے اگرچہ جہت قضیہ مذکور نہیں ہے مگر مادہ قضیہ کے پیش نظر ممکنہ خاصہ ہونے میں بھی کلام نہیں ہے (کما لا یخفی) تو کچھ بے جا نہ ہوگا جس میں طرفین کی

ضرورت کا سلب مقصود ہوتا ہے اور یہی آیت کا حاصل ہے کہ نہ مغفرت محال ہے اور نہ واجب و ضروری ہے۔
ہاں ہو سکتی ہے وہ بھی سب کی نہیں بلکہ جس کی وہ چاہے گا توبہ کی ہو تب بھی، اور توبہ نہ کی ہو تب بھی معاف
کر سکتا ہے مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ گنا و کبیرہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتا، آیات کثیرہ اور احادیث کثیرہ سے
گناہوں کی مغفرت کا ثبوت ہے۔ وفي تقدير الحكم الله من شارح یہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو یہ عبارت
پیش کی ہے یہ فرمان باری "إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ" سے مقبض ہے۔ بالفاظ دیگر شارح یوں کہتے ہیں
کہ یہ مذکورہ مسئلہ قرآن سے ثابت ہے۔

تنبیہ:۔ توبہ کیلئے کچھ شرائط ہیں جیسی گناہ ہوگی ویسی ہی اس کی توبہ ہوگی۔ اور توبہ کی حقیقت یہ ہے
التوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم ان لا يعود، بالفاظ دیگر التوبة هي الندم على المعصية والعزم
على عدم العود۔ اور یہاں بہت تفصیلات ہیں جن کے احاطہ کا یہ محل نہیں ہے۔

والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقررة بالتوبة وتمسكوا بوجهين
الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة۔

ترجمہ: اور معتزلہ مغفرت کو خاص کرتے ہیں صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ جو توبہ سے ملی ہوئی
ہوں اور انھوں نے دو طریقہ پر استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہ
کاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہیں۔

تشریح: جیسے فرمان باری "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ أَجْرًا خَالِدًا فِيهَا" اور جیسے
فرمان باری "وَمَنْ يَفْضَحْ مَوْمِنًا مُّؤْمِنًا مُّتَعَدًّا فَجَزَاءُ كَأَجْرِ خَالِدًا فِيهَا" اور جیسے فرمان
باری "وَرَأَى الْفُجَّارَ لِفُجْجِهِمْ"۔
قلت:۔ مگر ظالم نہیں سمجھے ہیں، مومن کے اشارہ کو مومن يتعد حد و الله سے اسکے ارادے کو۔ قدر

وَالْجَوَابُ أَنَّهَا عَلَى تَقْدِيرِ عُمُومِهَا أَنْمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوعِ دُونَ الْوُجُوبِ وَقَدْ كَثُرَتْ
النُّصُوصُ فِي الْعُقُوفِ يَخْصُرُ الْمَذْنِبَ الْمَغْفُورَ عَنْ عُمُومَاتِ الْوَعِيدِ۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص ان کے عام ہونے کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب
پر اور معافی کے سلسلہ میں نصوص بکثرت ہیں تو مغفور گناہ کار کو وعید کے عموماً سے
خاص کر لیا جائے گا۔

تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں ہے بلکہ اس سے بعض عصاۃ مراد ہیں۔ فلا یصح الاستدلال۔ اور جبکہ نصوص کثیرہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ گناہوں کو معاف کر دیا جائیگا تو جو نصوص بظاہر عام معلوم ہوتے ہیں ان سے بعض عصاۃ مومنین کی تخصیص ضروری ہے تاکہ تعارض باقی نہ رہے۔

تنبیہ:۔ یہاں وجوب کا ذکر چھڑنا خلاف موضوع تھا مگر چونکہ معتزلہ عاصی کی سزا کو واجب کہتے ہیں اس لئے شاید شارح نے اس کا ذکر کر دیا ہے ورنہ وجوب کا اس جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے بہر حال اس کا ترک مناسب تھا۔ اصل وجہ یہ ہے کہ شارح نے یہ عبارت مواقف سے اخذ کی ہے انھوں نے معتزلہ کو اسی انداز پر جواب دیا ہے۔

تنبیہ (۲):۔ بعض محشین نے یہاں معتزلہ کو جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آیات مذکورہ میں فقط کفار مراد ہیں، لہذا امت مسلموں کیلئے ان کا عموم تسلیم نہیں مگر یہ جواب غلط ہے اس لئے کہ تمام مسلمانوں سے بالکل عذاب کی نفی خلاف نصوص بھی ہے اور خلاف اجماع بھی ہے۔ قدر

وَنَزَعْنَا مِنْهُمْ اِنْ الْخُلَفَاءُ فِي الْوَعِيدِ كَرُمٌ فَيَجُوزُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُحَقَّقُونَ، عَلَا خِلَافَهُ
کیف وهو تبدیل للقول وقال الله تعالى مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَيْنَا

ترجمہ

اور گمان کیا ہے ان میں سے (اہل سنت میں سے) بعض نے، کہ وعید کی خلاف ورزی کرم ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ قول کی تبدیلی ہے اور ارشاد باری ہے مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَيْنَا۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے معتزلہ کے استدلال مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ ہاں نصوص میں وعید ضرور وارد ہوئی ہے لیکن اگر اللہ اس وعید کے خلاف کر دے تو یہ اس کا کرم ہوگا اور یہ جائز ہے جب بر باد کرم خلف وعید جائز ہوئی تو معلوم ہو گیا کہ کچھ گنہگار ایسے ہوں گے جنکو اللہ تعالیٰ معاف کر دے گا اور ان کو ان وعیدات کا مورد نہیں ٹھہرایگا۔ اس کی مثال ایسی سمجھو جیسے کوئی بادشاہ غصہ میں آکر مجرم کو قتل کی دھمکی دے اور پھر اس کو معاف کر دے تو یہ فعل محمود ہے ایسے ہی باری تعالیٰ اگر وعید میں تخفیف کر دے تو یہ اس کا کرم ہوگا لہذا اس میں کوئی قباحت نہیں ہاں وعدہ کی خلاف ورزی فیج ہے اور کذب محض ہے شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب ضعیف ہے بلکہ غلط ہے خلف وعید مثل خلف وعدہ کے ناجائز ہے اور قبیح ہے کیونکہ اس میں اللہ کے فرمان کی تبدیلی لازم آتی ہے حالانکہ اس کا ارشاد ہے لَا تَخْتَصِمُوا لَدُنِّي وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ، مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدُنِّي وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (میرے پاس

(اے کفار) جھگڑا نہ کرو اور میں پہلے ہی تمکو عذاب سے ڈرا چکا تھا، نہ میری بات بدلتی ہے اور نہ میں بندوں پر ظلم کرتا ہوں۔ یعنی اب یہاں تک تک مت کرو، دنیا میں سب کو نیک و بد سے آگاہ کر دیا تھا اب ہر ایک کو اس کے جرم کے موافق سزا ملے گی جو گمراہ ہوا اور جس نے اغوا کر لیا سب اپنی حرکتوں کا خمیازہ بھگتیں گے اور ہمارے یہاں ظلم نہیں جو کچھ فیصلہ ہوگا عین حکمت اور عین انصاف ہوگا اور بات نہیں بدلتی، یعنی کافر بخشا نہیں جاتا بھلا شیطان کفر کی بخشش کہاں۔

تنبیہ: اللہ کے وعدہ اور وعید میں خلل نہیں ہو سکتا، اس لئے یہ جواب غلط ہے اگرچہ بعض حضرات نے اس جواب کو درست کرنیکی کوشش کی ہے مگر کوشش لا حاصل ہے البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جہاں عموماً وعیدات وارد ہوتی ہیں مشیت پر متعلق ہیں یہ تعلق بالمشیت خود مشیر ہے کہ کچھ افراد مجرمین میں سے ایسے ہوں گے جن کی مغفرت کر دی جائے گی لیکن اس کو خلف وعید سے تعبیر کرنا غلط ہوگا ہاں اگر مشیت کے ساتھ تعلق نہ ہوتا اور وعید مطلق ہوتی پھر مغفرت ہوتی تو خلف وعید سے تعبیر کی گنجائش تھی۔

الشَّائِي ان المَذْنِب اذ اعلم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه، وهذا اينا في حكمته ارسال الرسل والجواب ان منجز وجواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى بها زاجرا۔

ترجمہ

معتزلہ کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ گنہگار جب اس بات کو جانے لگا کہ اس کو اس کی گناہ پر سزا نہیں دی جائیگی تو اس کو گناہ پر ثابت رکھنا اور اس کے غیر گنہگار پر ابھارنا ہوگا اور پیغمبروں کے بھیجے کی حکمت کے منافی ہے اور جواب یہ ہے کہ محض معافی کا جواز عدم سزا کے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا، علم کو تو کیا ثابت کریگا (اور یہ ظن اور علم عدم عقاب) کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ وہ عموماً جو وعید کے سلسلہ میں وارد ہوتیں جو بڑی تہدید (دھمکی) سے ملی ہوئی ہیں ہر ایک کی جانب نسبت کرتے ہوئے سزا کی جانب وقوع کو ترجیح دیتی ہیں اور یہ (یعنی جانب وقوع کا رائج ہونا) زاجر ہونے کے اعتبار سے کافی ہے۔

تشریح

یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ یوں کہیں گے کہ گناہوں پر سزا نہیں ملے گی تو وہ تو آزاد ہو کر گناہ کرے گا اور اس کا دیکھا دیکھی دوسرا بھی کریگا تو یہ کہنا تو گنہگار کے اندر ثابت قدمی اور اس کے غیر میں ابھار پیدا کرے گا حالانکہ یہ انبیاء کو بھیجے کی حکمت کے خلاف ہے کیونکہ ارسال رسل کی حکمت یہی ہے کہ لوگ گناہوں سے بچیں اور طاعات کی جانب متوجہ ہوں اور معاصی سے انکوزر ہو۔ تو شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے یہ کہہ کر کہا کہ سب کو معاف ہی کر دیا جائیگا بلکہ کہا جواز مغفرت

اور وہ بھی بعض کے حق میں تو کون سی قوت ہوگا جسکو یہ شبہ ہوگا کہ اس مغفرت کا مستحق ہوں گا اس کا ظن بھی حاصل نہیں علم دقیق ہونا تو دور کی بات ہے اور پھر جن نصوص کے اندر وعیدات وارد ہوئی ہیں ان میں سخت تہدید اور ڈانٹ ڈپٹ ہے جو ہر ایک کی ہوا خراب کر نیکی کے لئے کافی ہے لہذا تمہارا یہ استدلال تو غلط ہے لہذا بات وہی رہی جو ہمارا مسلک ہے کہ چاہے وہ معاف کر دے اور چاہے سزا دے اس کی مشیت پر ہے۔ اور بقول فقیر یغفر مَادُونِ الْإِمْكَانِ مَا هُوَ جَوْفُظٌ وَجَوْبٌ اور امتناع کی نفی کے لئے ہے جب وجوب کی نفی ہوگئی تو زجر برقرار ہے۔ فَتَدْبُرُ

وَيَجُوزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ سِوَاءَ اجْتِنَابِ مَرْتَكِبِهَا الْكَبِيرَةِ أَمْ لَا لِأَنَّ خَوْلَهَا تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا احْضَاهَا وَالْإِحْصَاءُ إِنَّمَا يَكُونُ لِلسُّؤَالِ وَالْمَجَازَاةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ۔

ترجمہ اور جائز ہے سزا دینا صغیرہ پر خواہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے اس صغیرہ کے داخل ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء کے تحت میں۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان لا یغادر صغیرۃ الا کبیرۃ سے۔ اور احصاء سوال اور مجازاۃ کے لئے ہی ہے اسکے علاوہ دیگر آیات اور احادیث۔

تشریح یعنی اگر اللہ چاہے تو شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کو معاف کر دیگا، اور اگر پاسہ تو صغائر کے اوپر بھی گرفت کر سکتا ہے۔ گناہ صغیرہ کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) گناہ کبیرہ سے بچتا ہو۔ (۲) گناہ کبیرہ سے نہ بچتا ہو۔ دونوں صورتوں میں صغیرہ پر عقاب ہو سکتا ہے یہ قضیہ بھی ممکنہ خاصہ ہے جہاں طرفین کے عدم استحالہ کو ثابت کرنا مقصود ہے یعنی عقاب چھوری بھی نہیں اور ممتنع اور محال بھی نہیں معافی بھی ہو سکتی ہے اور گرفت بھی ہو سکتی ہے۔ اس پر شارح دو ذیلیں پیش فرمائی ہیں۔ (۱) آیت مذکورہ فیما سبق یعنی اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهِ وَیَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ کیونکہ اس میں باری تعالیٰ نے یہی فرمایا ہے کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جسکو ہم چاہیں گے معاف کر دیں گے اور غیر شرک میں جیسے کبیرہ داخل ہے ایسے ہی صغیرہ بھی داخل ہے تو عفو صغیرہ میں وہی امکان خاص ثابت ہو گیا اور یہی مصنف کا مقصود ہے۔

قلبت :- غیر شرک عام ہے جس کے دو فرد ہیں (۱) صغیرہ (۲) کبیرہ۔ اور عام کی مغفرت تقریر مذکورہ کی مطابقت بطریق امکان خاص (بمشیت الہی) ہے اور یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جو حکم عام کا ہوتا ہے وہ خاص کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا خاص (صغیرہ) بھی تحت ابجواز داخل ہے یعنی معافی بھی ہو سکتی ہے اور نہیں بھی ہو سکتی۔ فَتَدْبُرُ

دوسری آیت :- وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِیْهِ، وَیَقُولُونَ یَٰوَلَدَنَا مَا لَ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا یُبَٰدِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِیْرَةً اِلَّا اَحْصَاہَا۔ رکھا جائیگا حساب کا کاغذ پھر تو دیکھے گا مجرموں کو ڈرتے ہیں اس سے جو اس میں لکھا ہے اور کہتے ہیں ہائے خرابی، کیسا ہے یہ کاغذ نہیں چھوڑی اس نے چھوٹی بات اور نہ بڑی مگر اس نے تو ساری گھیر ڈالی۔ یعنی اعمال نامہ سب کے ہاتھوں میں دیدیا جائے گا اس میں اپنے گناہوں کی فہرست پڑھ کر محرم خوف کھائیں گے کہ دیکھئے آج کیسی سزا ملتی ہے، ذرہ ذرہ عمل آنکھوں کے سامنے ہوگا اور ہر ایک چھوٹی بڑی نیکی بدی اعمال نامہ میں درج پائیں گے۔ جب آیت کی تفسیر معلوم ہوگئی تو اب استدلال سنئے کہ یہ احصاء (گھیرنا) کیوں ہوگا اس لئے تاکہ اس پر باز پرس ہو اور کچھ سزا ہو لہذا مدعا ثابت ہو گیا۔

سوال :- حضور والا آپ کی بات سے کہ احصاء مجازاً کیلئے ہوتا ہے اس سے تو عقاب کا وجوب ثابت ہوتا ہے جو آپ کے مسلک کے خلاف ہے۔

جواب :- شارح کے کلام کی مراد یہ ہے کہ احصاء اسی فعل کا ہوگا جو فی نفسہ مجازاً کے لائق ہو یعنی وجوب و انتفاع سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

جواب (۲) :- غایت منیا کو مستلزم نہیں ہو کر تھی جیسے میں نے بیٹھے کیلئے چار پائی بنائی حالانکہ وہاں اس کا بیٹھنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ چار پائی ایسی چیز ہے جس پر بیٹھا جاسکتا ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ اور بھی آیات و احادیث ہیں جو جواز عقاب صغیرہ پر دال ہیں۔ جیسے مَنْ یَعْمَلْ سُوْءً یَّجْزِ بِہِ اَوْ رَجِیْہِ وَمَنْ یَّعْمَلْ مَعَالًا ذَرَّۃً یَّشْرَہُۢ اِیْثَنَۃً اور ان سب میں اوضح بیان حضرت سعد بن معاذ الفہرئی کو قبر کا دبوچنا ہے قطرات بول کی وجہ سے جبکہ وہ صاحب تقویٰ اور صاحب مناقب عظیمہ ہیں۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِلَیْ اِنَّہٗ اِذَا اجْتَنَبَ الْکِبَارَ لَمْ یَجْزِ تَعْذِیْبُہٗ لَا یَجْعَلُہٗ اِنْ یَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ یَجْعَلُہٗ اِنْہٗ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَّقَعَ لِقِیَامُ الْاَدِلَّةِ السَّمِیْعِیَّةِ عَلَیْہِ اِنَّہٗ لَا یَقَعُ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی اَنْ تَجْتَنِبُوْا کِبَارَ مَا تَنْہَوْنَ عَنْہُ نَکَرٌ عَنْکُمْ سَیِّئًا تَکُمُ۔

ترجمہ :- اور گئے ہیں بعض معتزلہ اس بات کی جانب کہ جب وہ کبار سے بچے گا تو اسکو عذاب دینا جائز نہیں اس معنی کر نہیں کہ یہ عقلاً متنع ہے بلکہ اس معنی میں کہ وقوع جائز نہیں دلائل نقلیہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس کا وقوع نہیں ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا کِبَارَ مَا تَنْہَوْنَ عَنْہُ نَکَرٌ عَنْکُمْ سَیِّئًا تَکُمُ۔

تشریح

بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب بندہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بچے گا تو اسکی تعذیب جائز نہیں ہے اور انکی مراد اس عدم جواز سے امتناع عقلی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کا وقوع نہیں ہوگا، اسلئے کہ دلائل نقلیہ یہی پتہ چلتا ہے کہ اس تعذیب کا وقوع نہیں ہوگا۔ انھوں نے استدلال میں ایک آیت پیش کی ہے اِنْ تَجْتَنِبُوا كَيْدَ مَا تُهَمُّونَ عَنْهُ لَنَصْفُقَنَّهُمْ سِيقًا نَّكُمْ اِگر تم ان کبائر سے بچو گے جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہاری سیئات کو مٹا دیں گے، اس سے ثابت ہوا کہ جب گناہ کبیرہ سے اجتناب کیا جانا ہے تو صفائے معاف ہو جاتے ہیں۔

تنبیہ: معتزلہ نے اپنی کم فہمی کی وجہ سے اس آیت سے یہ سمجھ لیا کہ اگر کبیرہ گناہوں سے بچے رہو گے یعنی کبیرہ گناہ ایک بھی نہ کرو گے تو پھر محض صغیرہ گوشتی ہی ہوں ضرور معاف کر دی جائیں گے اور اگر صفائے کے ساتھ کبیرہ کی نفی ایک یا دو بھی شامل ہو گئی تو اب معافی ممکن نہیں بلکہ سب کچھ ضروری ہو گئی۔ اہل حق نے دونوں صورتوں میں مواخذہ اور معافی کو بطریق امکان خاص جائز قرار دیا ہے۔ اول صورت میں معافی کا لازم ہونا اور دوسری صورت میں مواخذہ کو واجب سمجھنا معتزلہ کی بد فہمی ہے اور اس آیت کے ظاہری الفاظ اور سرسری مضمون سے جو معتزلہ کا مذہب رائج نظر آتا ہے اس کا جواب کسی نے تو یہ دیا ہے کہ انتفاء بشرط سے انتفاء مشروط کوئی ضروری امر ہرگز نہیں۔ کسی نے یہ کہا کہ لفظ کبائر سے جو آیت میں مذکور ہے اکبر الکبائر یعنی خاص شرک مراد لیا ہے، اور لفظ کبائر جمع لائیکي وجہ تعداد انواع شرک کو قرار دیا جاتا ہے اور اس کے ذیل میں چند اور باتیں بھی زیر بحث آگئیں (کماسیاتی)

مگر ہم ان سب امور کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف اس آیت کے محقق اور عمدہ معنی ایسے بیان کئے دیتے ہیں جو نصوص اور عقل کے مطابق اور قواعد اور ارشاد محققین کے موافق ہوں اور بشرط فہم والہانہ معنی مذکور کے بعورت تمام ضمنی باتیں خود بخود حل ہو جائیں اور خلاف معتزلہ خود بخود مضحل ہو کر معتزلہ کے عدم تدبر اور کم فہمی پر حجت قوی فرماتے اور اہل حق کو اس کے بطلان و تردید کی طرف توجہ فرمانے کی حاجت ہی نہ رہے۔

سو غور سے سنئے! کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ارشاد باری اِنْ تَجْتَنِبُوا كَيْدَ مَا تُهَمُّونَ عَنْهُ لَنَصْفُقَنَّهُمْ سِيقًا نَّكُمْ جو کہ یہاں مذکور ہے اور ارشاد الذین یجتنبون کبائر الا شمر و الفواحش الا للمم جو سورہ نجم میں موجود ہے۔ ان ہر دو ارشاد کا مدعی ایک ہے صحت لفظوں میں تھوڑا سا فرق ہے تو اب جو مطلب ایک آیت کا ہو گا وہی دوسری آیت کا لیا جائیگا۔ سورہ نجم کی آیت کی نسبت حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد بخاری وغیرہ کتب میں صاف موجود ہے عن ابن عباسؓ قال ما رأیت شیئاً اشبه باللمم مما قال ابوہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ یتب علی ابن آدم حظاً من الذخیر ادرک ذلک لا محالۃ فزنی العین النظر و زنی اللسان المنطق و النفس تمنی و تستھی و الفرج یصدق ذلک و یکذب بئاً۔ بشرط فہم اس حدیث سے ہر دو آیات سابقہ کے واقعی اور تحقیقی مطلب کا

سُراخ لگ گیا اور حضرت ابن عباسؓ جبرالامت اور لسان القرآن کے فرمانے سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ لم اور علی لندا القیاس سیئات کے معنی اس سے بہتر نہیں۔ تو اب مطلب کے مقابلہ میں کوئی دوسری تفسیر پر مضمون آیت کے متعلق کیونکر قابل ترجیح اور لائق پسند ہو سکتی ہے بالخصوص معتزلہ کی ہرزہ گوئی کیسے قابل التفات اور لائق جواب ہو سکتی ہے اور واقعی حدیث مذکور کا مطلب اور حضرت ابن عباسؓ نے جو اس سے بات نکالی ہے ایسی عجیب اور قابل قبول تحقیق ہے جس سے مضمون ہر دو آیت محقق ہو گیا اور معتزلہ کے خرافات کی گنجائش اور اہل حق کو اس کی تردید کی ضرورت بھی نہ رہی اور ذیلی اور ضمنی اقوال و اختلافات بھی بہت خوبی سے طے ہو گئے۔ چنانچہ اہل فہم ادنیٰ تا مل سے سمجھ سکتے ہیں۔ بغرض توضیح ہم بھی حدیث مذکور کا خلاصہ عرض کئے دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت سورہ نجم میں لفظ لم فرمایا گیا ہے جس کی معافی کا وعدہ کیا گیا ہے، اس کی تعیین اور تحقیق کے متعلق حدیث ابو ہریرہؓ سے بہتر کوئی چیز نہیں ملی۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ابن آدم کے ذمہ جو زنا کا حصہ مقرر فرما دیا ہے وہ ضرور اس کو مل کر رہے گا سو فعل زنا میں آنکھ کا حصہ تو دیکھنا ہے اور زبان کا حصہ یہ ہے کہ اس سے باتیں کی جائیں جو فعل زنا کیلئے مقدمات اور اسباب ہوں۔ نفس کا حصہ یہ ہے کہ زنا کی تمنا کرے اور اسکی خواہش کرے لیکن فعل زنا کا تحقق اور اس کا بطلان دراصل فرج یعنی شرمگاہ پر موقوف ہے یعنی اگر فرج سے زنا کا صدور ہو گیا تو آنکھ، زبان، دل سب کا زانی ہونا محقق ہو گیا اور اگر باوجود تحصیل جملہ اسباب و ذرائع صرف فعل فرج کا تحقق نہ ہوا بلکہ زنا سے توبہ اور اجتناب نصیب ہو گیا تو اب تمام وسائل زنا جو کہ فی نفسہ مباح تھے فقط زنا کی تبعیت کے باعث گناہ قرار دیئے گئے تھے وہ سب کے سب لائق مغفرت ہو گئے یعنی ان کا زنا ہونا باطل ہو گیا اور گویا ان کا قلب ماہیت ہو کر بجائے زنا عبادت بن گئی کیونکہ فی نفسہ وہ افعال نہ معصیت تھے نہ عبادت بلکہ مباح تھے صرف اسوجہ سے کہ وہ زنا کیلئے وسیلہ بنتے تھے معصیت میں داخل ہو گئے تھے جب زنا کیلئے وسیلہ نہ رہے بلکہ زنا ہی بوجہ اجتناب معدوم ہو چکا تو اب ان وسائل کا زنا کے ذیل میں شمار نہ ہو گا اور انکو معصیت قرار دینا انصاف کے صریح مخالف ہے مثلاً ایک شخص مسجد میں پہنچا چوری کے خیال سے مگر وہاں جا کر عین موقع پر تنہا پیش آیا اور چوری سے توبہ کی اور رات بھر اللہ کے واسطے نماز پڑھتا رہا تو ظاہر ہے کہ جو رتار سرقر کا ذریعہ نظر آتا تھا وہ اب توبہ اور نماز کا ذریعہ ہو گیا۔ تو اس حدیث ابو ہریرہؓ کو سنکر ابن عباسؓ سمجھ گئے کہ یہاں پر جو باتیں ہیں وہ دراصل گناہ نہیں مگر گناہ کا سبب ہو کر گناہ ہو جاتی ہیں تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ وہ لوگ بڑے گناہ اور کھلے گناہ سے تو بچتے ہیں ہاں صدور لم کی نوبت آ جاتی ہے مگر بڑے اور اصلی گناہ کے صدور سے پہلے ہی وہ اپنے قصور سے تائب اور مجتنب ہو جاتے ہیں تو اب ابن عباسؓ نے جیسے حدیث ابو ہریرہؓ سے آیت سورہ نجم کا مطلب سمجھ لیا ہم کو چاہئے کہ وہی معنی حسب ارشاد ابن عباسؓ ہم آیت سورہ نساء کے بے تکلف سمجھ لیں جس کے بعد بحمد اللہ نہ ہم کو اس کی

مذرت ہوگی کہ اس آیت کی توضیح میں گناہ کبیرہ اور صغیرہ کی مختلف تفسیریں نقل کریں اور نہ معتزلہ کے استدلال کے جواب کا فکر ہوگا اور تکفیر سیئات کیوجہ اور دخول جنت کا سبب بھی بسہولت مطابق قواعد معلوم ہو جائے گا اور اجتناب کے معنی بھی ظاہر ہو جائیں گے اور چھوٹی چھوٹی باتیں ان شاء اللہ بشرط تدبیر طے ہو جائیں گی۔

خلاصہ ہر دو آیت کا حسب ارشاد حدیث و بیان ابن عباسؓ یہ ہوا کہ جو لوگ ان گناہوں سے رکیں گے اور ان کے ارتکاب سے اپنے نفس کو بچائیں رہیں گے جو گناہ کہ گناہوں کے سلسلہ میں مقصود اور بڑے سمجھے جاتے ہیں تو اس اجتناب اور رک جانی کی وجہ سے ان کے وہ برے کام جو انھوں نے کسی بڑے گناہ کے حصول کی طمع میں کئے ہیں معاف کر دیئے جائیں گے اور حسب ارشاد ﴿مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ وہ لوگ جنت میں داخل ہوں گے، یہ مطلب نہیں کہ سلسلہ زنا کے صغائر کسی دوسرے سلسلہ کے بڑے گناہ مثلاً شراب خوری نہ کرنے سے فروگذاشت ہو جائیں گے یا شراب خوری کی وجہ سے ان کا مواخذہ لازم اور واجب ہو جائیگا۔ واللہ اعلم ہذا من افادات شارح مسلم۔

وَاجِبُ بَانَ الْكِبِيرَةِ الْمَطْلُوقَةِ هِيَ الْكُفْرُ لِأَنَّهُ الْكَامِلُ وَجَمْعُ الْأَسْمَاءِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَنْوَاعِ الْكُفْرِ وَأَنَّ كَلِمَةَ الْكُلِّ مِلَّةً وَاحِدَةً فِي الْحُكْمِ وَالْإِفْرَادَةِ الْقَائِمَةِ بِأَفْرَادِ الْمَخَاطِبِينَ عَلَى مَا تَمَّ مِنْ قَاعِدَةٍ أَنَّ مَقَابِلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِي انْقِسَاءَ الْأَحَادِ بِالْأَحَادِ كَقَوْلِنَا رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ وَلَبَسُوا ثِيَابَهُمْ۔

ترجمہ

اور جواب دیا گیا ہے اس طریق پر کہ مطلق کبیرہ وہ کفر ہے اس لئے کہ کفر ہی کامل ہے اور اس (کبار) کا جمع لانا انواع کفر کے لحاظ سے ہے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہو یا جمع لانا کفر کے ان افراد کے لحاظ سے ہے جو مخاطبین کے افراد کے ساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے مقابلہ، آحاد کا آحاد پر انقسام کو مقتضی ہے جیسے ہمارا قول "رکب القوم دوابہم" اور "لبسوا ثیابہم"۔

تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال مذکور کا جواب دے رہے ہیں اگرچہ اس کا تفصیلی جواب ابھی عرض کر چکے ہیں مگر شارح کی بھی دیکھئے۔ فرماتے ہیں کہ سبحانی قاعدہ یہ ہے المطلق اذا اطلق يراد به الفرد الكامل "اور گناہ کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے۔ لہذا اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم کفر سے تائب ہو جاؤ گے تو ہم باقی گناہوں کو اس سلام کی برکت سے معاف کر دیں گے۔ لہذا اب معتزلہ کا استدلال درست نہیں رہا۔

سوال :- ارے سبحانی یہ جواب تو غلط ہے۔ کیسے؟ اس لئے کہ آیت میں جمع کا صیغہ کبار استعمال کیا گیا ہے اور جمع بھی جمع کثرت ہے تو اس سے کفر مراد لینا کیسے صحیح ہو جائیگا؟

جواب ۱:- یہ بات تو صحیح ہے کہ کفر کو ملت واحدہ ہی شمار کیا گیا ہے مگر جہاں فقہاء نے اس کے واحد ہونے کو کہا ہے وہ باعتبار جنس ہے لیکن اگر نوزع کے اعتبار سے دیکھو گے تو اس میں تعدد ہے مثلاً کفر کفار، کفر نصاریٰ، کفر یہود، کفر مجوس، کفر اہل ہنود تو اس میں اتحاد جنسی ہے اور تغایر نوعی ہے کما لا یخفی لہذا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

جواب ۲:- عربی زبان کا ایک مقررہ قاعدہ ہے کہ جب مفرد کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضاف ایک ہوتا ہے اور مضاف الیہ متحد ہوتے ہیں جیسے کتابہم (ان کی کتاب) ابوہم (ان کا باپ) کہ یہاں کتاب اور باپ ایک ہیں اور مالک اور بیٹے متعدد ہیں۔ اور جب جمع کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضاف اور مضاف الیہ دونوں متحد ہوتے ہیں مثلاً رَوَوْا عَنْ اَبَانِہُمْ انھوں نے اپنے اپنے والد سے حدیث روایت کی۔ اَخَذُوْا اَقْلَامَہُمْ انھوں نے اپنے اپنے قلم لئے ان دونوں مثالوں میں ہر راوی کا باپ الگ ہے اور ہر شخص کا قلم جدا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اضافت کی پہلی صورت میں جمع کے تمام افراد (مضاف الیہ) ایک چیز میں شریک ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں تقسیم الاحاد علی الاحاد ہوتی ہے۔ جب یہ قاعدہ ذہن نشین ہو گیا تو اسی دوسری صورت والے قاعدہ کو یوں کہہ لو کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو وہاں تقسیم الاحاد علی الاحاد ہوتی ہے۔ اب آیت میں غور کیجئے ان تحتنبوا صیغہ جمع ہے۔ کیا تر صیغہ جمع ہے جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہے تو اصول مذکور کے مطابق یہاں احاد کی احاد پر تقسیم ہوگی۔ لیکن اگر تم میں سے ہر ایک اپنے اپنے کفر سے بچے گا، تو کفر تو متحد ہے مگر جن افراد کے ساتھ اس کا قیام ہے ان میں تعدد اس وجہ سے کفر کو لفظ کیا تر یعنی صیغہ جمع سے تعبیر کیا گیا۔ ہر فرد قائم کا تعلق الگ الگ ہر فرد مقوم ہے ہوگا اسی کو تقسیم الاحاد علی الاحاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شارح نے مثال دی جیسے رب القوم دو اہم، یعنی سب اپنے اپنے گھوڑے پر سوار ہوتے یعنی اس میں بھی تقسیم الاحاد علی الاحاد ہے جیسے لبسوا ثیابہم یعنی سب کپڑے پہنے مگر ہر ایک نے اپنا اپنا کپڑا پہنا۔ یہاں بھی تقسیم الاحاد علی الاحاد ہے فقہاء

وَالْعَفْوُ عَنِ الْكِبِيرَةِ هَذَا مَذْكُورٌ فِيمَا سَبَقَ إِلَّا أَنْ عَادَةَ الْعِلْمِ أَنْ تَذَلُّ الْمَوَاضِعُ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَغْفِرَةِ وَلِيَتَّعَلَقَ بِهِ قَوْلُهُ إِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ اسْتِحْلَالِ وَالْإِسْتِحْلَالِ كَفَرًا لِمَا فِيهِ مِنَ التَّكْذِيبِ الْمُنَافِي لِلتَّصَدِيقِ وَبِهَذَا أَيَا قَوْلِ الْمَنُصُوصِ الدَّالِّ عَلَى تَخْلِيدِ الْعَصَاةِ فِي النَّارِ أَوْ عَلَى سَبَبِ اسْمِ الْإِيمَانِ عَنْهُمْ۔

ترجمہ: اور کبیرہ کو معاف کر دینا جائز ہے، یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی مگر مصنف نے اس کا اعادہ کر دیا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ کو ترک کر دینا، اس کے اوپر لفظ عفو کا

اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تاکہ اس کے ساتھ مصنف کا یہ قول متعلق ہو جائے جب کہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس تاویل کے ساتھ ان نصوص کو مؤول کر دیا جائے گا جو دلالت کرتے ہیں عصاۃ کے مغلذ فی النار ہونے پر یا جو دلالت کرتے ہیں عصاۃ سے اسم ایمان کے سلب پر۔

تشریح

مصنف نے فرمایا کہ اللہ گناہ کبیرہ کو معاف کرے جائز ہے یعنی بطریق امکان خاص اس میں مرجعہ اور معتزلہ دونوں کی تردید ہو گئی۔ مرجعہ کا عقیدہ یہ ہے کہ مومن کی تکذیب جائز نہیں اور معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ صاحب کبیرہ مغلذ فی النار ہے۔ تو اس میں ان دونوں کی تردید ہو گئی۔

سوال :- ارے یہ مسئلہ تو پہلے آپ کا ہے لیکن ویغفر مادون ذلک لمن یشاء من الصغار والکبار۔ **جواب :-** جی ہاں تو چکا ہے مگر مصنف نے اس کو یہاں بھی بیان کر دیا کیوں؟ اس میں دو نکتے پیش نظر ہیں (۱) ترک مواخذہ کو جیسے مغفرت کہا جاتا ہے اس کو عفو بھی کہا جاتا ہے تو پہلے اس کو مغفرت سے تعبیر کیا تھا اور یہاں عفو سے (۲) آگے مصنف کا متن آ رہا ہے اذالم تکن عن الاستحلال، تو اگر اس سے پہلے مصنف العفو کا اضافہ نہ فرماتے، بات بے جوڑ ہو جاتی، خلاصہ کلام اس قول آئندہ کے جوڑ اور ربط و تعلق کے پیش نظر مصنف نے العفو علی الکبیرۃ کا اضافہ کر دیا ہے۔ اب مصنف کے کلام کا مطلب یہ ہو گیا کہ گناہ کبیرہ کی بطریق امکان خاص معافی تو ہو سکتی ہے مگر ایک شرط ہے کہ اس گناہ کبیرہ کو حلال سمجھ کر نہ کیا ہو اس لئے کہ اگر حلال سمجھ کر گناہ تو پھر معافی ہرگز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس چیز کا شریعت سے گناہ کبیرہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اس کو حلال سمجھنا کفر ہے اور ماقبل میں بحث گذر چکی ہے کہ کفر کی معافی نہ ہوگی۔

سوال :- جب ایمان کی حقیقت تہدیق قلبی ہے تو استحلال معصیت کو کفر کیوں کہا گیا۔ **جواب :-** اس لئے کہ معصیت کو حلال سمجھنا تکذیب ہے اور تکذیب تصدیق کے منافی ہے۔ اور اجتماع نقیضین محال ہے۔ لہذا تصدیق ختم ہو گئی اس لئے اس کو کفر کہا گیا ہے۔

اب شارح ایک گروپ پیش فرماتے ہیں کہ جن نصوص میں یہ وارد ہوا ہے کہ عصاۃ کو عذاب دائمی ہو گا اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، یا وہ نصوص جن میں مرتکب کبیرہ کو مومن ہی نہیں کہا گیا اور ان سے ایمان کا نام ہی سلب کر دیا گیا ہے جیسے ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیہا اور یبغی لایزنی الزانی حین یزنی و هو مؤمن وغیرہ نصوص تو ان میں یہی تاویل کر لینی چاہئے کہ یہ وعید ان لوگوں کے حق میں ہے جو گناہوں کو حلال سمجھ کر کرتے ہیں تاکہ نصوص کے درمیان تعارض ختم ہو جائے۔



الشفاعة في الآخرة

ہم بطور تمہید کے پانچ باتیں عرض کرتے ہیں۔ ۱) شفاعت کے کیا معنی ہیں قال السيد الشفاعة ھ السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقها یعنی مجرمین کے گناہوں سے درگزر کی درخواست شفاعت ہے، دراصل شفاعت کے معنی الضمان کے ہیں اور چونکہ شفاعت کرنی والا دوسرے کی شفاعت کر کے اسکو اپنے ساتھ ملا لیتا ہے (۲) قاضی عیاضؒ کا فرمان ہے کہ تمام اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ شفاعت عقلاً جائز اور لفظاً اس کا ثبوت ہے آیات سے اور ایسی احادیث سے جو بطریق قدر مشترک حد تو اتر تک پہنچی ہوئی ہیں، اور خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس کا انکار نہیں کیا (وسیاتی تفصیل)

(۳)۔ شفاعت کی پانچ قسمیں ہیں۔ موقت حشر کی ہولناکی سے راحت اور تعیل حساب۔ یہ قسم مہرٹ حضورؐ کے ساتھ مخصوص ہے۔ بغیر حساب کے ایک قوم کو جنت میں داخل کرانا، اس کے باریک بینی بھی آثار سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص ہے۔ ان لوگوں کے باریک بینی سفارش جو جہنم کے مستحق ہو چکے ہیں۔ جو گنہگار مومن جہنم میں داخل ہو چکے ہیں انکی شفاعت اور شفاعت کی وجہ سے جہنم سے اخراج۔ یہ قسم انبیاء اور ملائکہ اور صلحا میں مشترک ہے۔ جنت کے لئے رفع درجات کی شفاعت۔ قسم خامس اور اول کا معتزلہ بھی انکار نہیں کرتے۔ (۴) جیسے دنیا میں مشاہدہ ہے کہ مجرم کبھی تو خود بادشاہ وغیرہ سے معافی مانگ لیتا ہے اور آہ وزاری کر کے چھٹکارا حاصل کر لیتا ہے اور کبھی چھٹکارے کیلئے مقربین بارگاہ شاہی کی سفارش اسکی مددگار ہوتی ہے ایسے ہی دربار خداوندی میں مجرم کی رہائی کے مختلف طریقے ہیں جہاں توبہ استغفار اور اطاعت ہے وہاں انبیاء کی شفاعت بھی ہے۔ (۵) شفاعت کرنیوالے انبیاء اور ملائکہ اور صلحا شہداء ہوں گے۔ ابن ماجہ ص ۳۲ میں حدیث ہے۔ یشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء وشر العلماء وشر الشهداء

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرَّسُلِ وَالْأَخْيَارِ وَحَقُّ أَهْلِ الْكِبَارِ بِالْمُسْتَفِيزِ مِنَ الْأَخْبَارِ
خِلَافًا لِّلْمُعْتَزِلَةِ وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفَرَةِ بِدُونِ الشَّفَاعَةِ
فَبِالشَّفَاعَةِ أُولَى وَعِنْدَهُمْ لِمَا لَمْ يَجْزِلْ لَمْ تَجْزِ

ترجمہ شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیکوں کے لئے اہل کبار کے حق میں خبر مستفیضین سے اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور یہ مبنی ہے اس بات پر جو گذر چکی یعنی عفو اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت کے تو شفاعت سے بدرجہ اولیٰ اور معتزلہ کے نزدیک جب کہ عفو کا جواز نہیں تو مغفرت جائز نہیں ہے۔

تشریح یعنی شفاعت کا ثبوت اخبار مشہورہ سے ہے اور شفاعت انبیاء اور صلحا کرینگے، اہل کبار کی مگر معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں کیونکہ جب ان کے نزدیک گناہ کبیرہ معاف نہیں ہونگے

تو بجز شفاعت ہی کیا کرے گی۔

تنبیہ :- اختیار، خیر کی جمع ہے، پسندیدہ حضرات۔ جس سے مراد ملائکہ اور علماء اور شہداء ہیں۔

سوال :- خبر تفتیش کے کہتے ہیں؟ **جواب :-** بعض لوگوں کے نزدیک حدیث مشہورہ کو مستفیض بھی کہتے ہیں اور بعض نے اتنی قید اور زائد کی ہے کہ ہر طبقہ میں راویوں کی تعداد یکساں ہو کسی طبقہ میں کم زائد نہ ہوئی ہو مثلاً سند کے شروع میں راویوں کی تعداد چار ہے تو آخر تک ہر طبقہ میں تعداد چار ہی رہی ہو کم و بیش نہ ہوئی ہو۔ خلاصہ کلام پہلی رائے کے اعتبار سے مشہور اور مستفیض میں تساوی کی نسبت ہے اور دوسری رائے کے اعتبار سے مشہور عام ہے اور مستفیض خاص۔

لنا قولہ تعالیٰ واستغفر لذنوبک وللمؤمنین والمؤمنات وقولہ تعالیٰ فماتتفعہم شفاعۃ الشافعیین فان اسلوب ہذا الکلام یدل علی ثبوت الشفاعۃ فی الجملة والامکان لفرفعہا عن الکافرین عند القصد الی تقبیح حالہم وتحقیق یاسم معنی لان مثل ہذا المقام یقتضی ان یوسوا بما یخصم لا بما یعمم وغیرہم ولیر المراد ان تعلیق الحکم بالکافر یدل علی نفیہ عما عدلہ حتی یرد علیہ انہ انما یقوم حجۃ علی من یقول بمفہوم المخالفتہ۔

ترجمہ

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان * واستغفر لذنوبک ہے، اور اللہ کا فرمان فماتتفعہم الخ ہے اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر وال ہے ورنہ تو کفار کی حالت کی برائی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنے کے لئے ارادہ کے وقت کفار سے شفاعت کے نفع کی نفی کر نیکی کوئی معنی نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ کلام اس بات کو متفق ہی ہے کہ کفار ایسی امت کے ساتھ محض کئے جائیں جو انہیں کیلئے خاص ہو ایسی کے ساتھ نہیں جو ان کو اوزان کے غیر کے لئے عام ہو اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر پر معلق کرنا کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت ہو سکتی ہے جو مفہوم مخالف کا قائل ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش فرما رہے ہیں۔ انہوں نے دو آیات بیان فرمائی ہیں۔ (۱) فرمان باری واستغفر لذنوبک وللمؤمنین والمؤمنات، اس آیت شریفہ میں استغفار کا حکم دیا گیا ہے جس کی حقیقت طلب عفو ہے اور یہی شفاعت کی حقیقت ہے (۲) فرمان باری تعالیٰ ہے فماتتفعہم شفاعۃ الشافعیین یعنی کفار کو ان کے سفارشوں کی سفارش کچھ نفع نہ دے گی، اس سے معلوم ہوا کہ کفار کے علاوہ دوسرے لوگوں کو شفاعت نافع ہوگی۔

سوال :- یہ بات اپنے بطریق مفہوم مخالف نکالی ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ معتزلہ اور حنفیہ کے نزدیک

مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوتا؟

جواب :- ہم نے یہ بات مفہوم مخالف سے نہیں نکالی بلکہ سیاق کلام سے نکالی ہے، کلام کا طرز اور انداز بھی یہی بتا رہا ہے کہ یہ کفار ہی کی مخصوص حالت کا بیان ہے۔

سوال :- مفہوم مخالف کیا چیز ہے؟ **جواب :-** مفہوم المخالفة هو ما يفهم منه بطريق الالتزام وقيل هو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق - جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکور کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مسکوت کیلئے ثابت ہو جاتے جیسے حدیث میں ہے فی الغنم السائتہ زکوٰۃ، تو اس سے بطور مفہوم مخالف یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ غیر سائتہ (علوفہ) میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ بہر حال امام شافعیؒ اور بعض حنابلہ اور مالکیہ بلکہ جمہور احناف مفہوم مخالف کے قائل ہیں، اور بعض احناف اور معتزلہ مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں۔ مگر جواب گزر چکا کہ ہم مفہوم مخالف سے مؤمنین کے لئے شفاعت کو ثابت نہیں کرتے بلکہ آیت کے سیاق سے کرتے ہیں، اسالیب کلام کے جاننے والے پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

وقوله عليه السلام شفاعت اهل الكباثر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى

ترجمہ

اور ہماری دلیل فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے میری شفاعت میری امت کے اہل کباثر کے لئے ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ احادیث باب شفاعت میں متواترۃ المعنی ہیں

تشریح

یہ تیسری دلیل ہے، پہلی اور دوسری دلیل آیات قرآنی سے دی اور تیسری حدیث سے حدیث مذکور ابو داؤد اور ترمذی اور بیہقی کی روایت ہے اور بروایت النس ابن مالک اس کو امام ابو حنیفہؒ نے بھی روایت کیا ہے۔ بہر حال حدیث مشہور ہے جو علم استدلالی کے لئے مفید ہے بلکہ تبصرجات علماء محققین جیسے علامہ سیوطیؒ ملا علی قاریؒ احادیث شفاعت متواتر ہیں یعنی بطریق تواتر معنوی جسکی حجیت مسلم ہے۔ **تنبیہ :-** یعنی اگرچہ ہر ہر حدیث متواتر نہیں مگر اس سلسلہ میں اکثر روایات ہیں جن کا قدر مشترک حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے کیونکہ ان تمام روایات میں یہ بات مشترک ہے کہ شفاعت کے سبب سے اہل عقاب جہنم سے نکل جائیں گے۔

وَاحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالة على العموم في الأشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة۔

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے اللہ کے اس فرمان کے مثل سے "وَاتَّقُوا يَوْمًا تُدْعَوْنَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ" اور اس کے فرمان "وَاللَّظْلَمِينَ" سے اور جواب ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموم پر اشخاص اور ازمان اور احوال پر یہ ہے کہ ان کی تخصیص کفار کے ساتھ کرنا واجب ہے جہد دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے۔

تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب پیش فرماتے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیات سے ہے۔ پہلی آیت "وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي لَفْسٌ عَنْ لَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ" (اور رُڈو اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی کے کام نہ آئیگا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول ہوگی اور نہ اسکی طرف سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ انکو مدد پہنچے گی) یعنی جب کوئی کسی بلا میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اس کے رفیق بھی کہا کرتے ہیں کہ اول اس کے اولے حق لازم میں کوشش کرتے ہیں یہ نہیں ہو سکتا تو سنی و سفارش سے بچانے کی تدبیر کرتے ہیں یہ بھی نہ ہو سکے تو پھر نادان و ذبیہ دیگر چڑھاتے ہیں اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو بالآخر اپنے مددگاروں کو جمع کر کے بزدل پر خاش اسکے نجات کی فکر کرتے ہیں حق تعالیٰ نے اسی ترتیب کے موافق ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص گو کیسا ہی مقرب خداوندی ہو کسی نافرمان کا فرکو جو اللہ کا دشمن ہے مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی صورت سے نفع نہیں پہونچا سکتا۔ بنی اسرائیل کہتے تھے کہ ہم کیسے ہی گناہ کریں ہم پر عذاب نہ ہوگا، ہمارے باپ دادا جو پیغمبر ہیں ہمیں بخشوالیں گے۔ تو اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ تمہارا خیال غلط ہے۔

تنبہ :- اس سے اس شفاعت کا انکار نہیں نکلتا جس کے اہلنت و الجماعت قائل ہیں اور جو دیگر آیات میں مذکور ہے کیونکہ اس فرمان کا مقصد یہود کے قول کی تردید ہے اور یہ بھی شہور اصول ہے کہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد، دیگر قرائن مخصوصہ کی وجہ سے خصوص سبب کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

دوسری آیت "وَاللَّظْلَمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٌ يُطَاعُ" (ظالموں کا نہ کوئی دوست ہوگا اور نہ ایسا سفارشی جس کی بات مانی جائے یعنی کوئی ایسا سفارشی نہیں ہوگا جس کی بات ضروری مانی جائے۔ سفارش وہی کر سکے گا جسکو اجازت ہو اور اسی کے حق میں کر سکے گا جس کے لئے پسند ہو۔ یہ معتزلہ کی دو دلیلیں ہیں، شارح نے اس کا جواب دیا کہ اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان کا مطلب ہر شخص سے شفاعت کی نفی مقصود ہے بلکہ یہود اور کفار مراد ہیں۔ نیز ہر زمانے میں نفی شفاعت کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ عدم قبول شفاعت وہ مخصوص زمانہ میں ہے اور قبول شفاعت دوسرے زمانہ میں ہے، نیز ہر حال میں نفی شفاعت مقصود نہیں بلکہ شفاعت کا عدم اس حالت میں ہے جبکہ ادخال نار کا حکم قطعی صادر ہو جائے۔ نیز اگر ان تمام باتوں کو مان لیا جائے تو تمام دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی وجہ سے ان نصوص کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے۔ گویا شارح

نے جوار شاد فرمایا ہے تو یہ چار جواب ہیں جو انہوں نے اختصار کے ساتھ بیان فرمادیئے ہیں۔

وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْأَدْلَةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمَعْتَزَلَةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكِبَارِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لَزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَانِ التَّائِبِ وَمَرْتَكِبِ الصَّغِيرَةِ الْمَجْتَنِبَةِ الْكَبِيرَةِ لَا يَسْتَقِيمَانِ الْعَذَابُ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْنَى لِلْعَفْوِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلَانِ النَّصُوحُ وَالسُّلُوكُ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنَى طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجَنَابَةِ

ترجمہ

اور جبکہ اصل عفو اور شفاعت کتاب و سنت اور اجماع کی دلائل قطعیہ سے ثابت ہے تو معتزلہ قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبار ترک معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہوئے زیادتی ثواب کے لئے اور ان کا ہر قول فاسد ہے۔ بہر حال پہلا قول تو اس لئے کہ تائب (توبہ کرنے والا) اور ہر وہ صغیرہ کا مہربان جو کبیرہ سے بچتا ہے یہ تو ان کے نزدیک عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر عفو کے کیا معنی۔ اور بہر حال قول ثانی، پس اس لئے کہ نصوص اس شفاعت پر دل ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کے معنی میں ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح یہ فسرنا چاہتے ہیں کہ دلائل قطعیہ سے نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے معتزلہ کو جس سے انکار کی کوئی گنجائش نہ تھی اس لئے انہوں نے یوں تاویل کی کہ جہاں عفو آیا ہے تو اس سے مراد گناہ صغیرہ ہیں اور وہ گناہ کبیرہ ہیں جن سے توبہ کر لی گئی ہو۔ اور جہاں شفاعت کا ثبوت ہے اس سے مراد وہ شفاعت ہے جو زیادتی ثواب اور ترقی درجات کیلئے ہو۔ شارح نے کہا کہ ان کی دونوں باتیں مردود ہیں۔ پہلی بات باطل ہونیکے وجہ یہ ہے کہ جب معتزلہ کے نزدیک کبیرہ پر بعد توبہ سزا جائز ہے نہیں اور اسی طرح جب انسان گناہ کبیرہ سے بچے تو صغیرہ پر اس کو عذاب دینا جائز نہیں تو پھر عفو کا یہاں کیا مطلب ہے؟ اور رہی ان کی دوسری تاویل یہ اس لئے فاسد ہے کہ ان روایات کا کیا جواب ہو گا جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شفاعت جرم کی معافی کے بارے میں ہوگی۔ مثلاً جیسے حدیث مشہور میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن سجدہ کریں گے اور اہل نار کی شفاعت کریں گے تو آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی۔ اور ان لوگوں کو جہنم سے نکالا جائیگا اور جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا علاوہ ان لوگوں کے جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ ظہور فی النار کا ہے۔

وَأَهْلُ الْكِبَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَخْلُدُونَ فِي النَّارِ وَأَمَّا مَنْ غَدِرَ تَوْبَةً لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَنَفْسُ الْإِيمَانِ عَمَلٌ خَيْرٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَرَى جَزَاءَهُ

قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص والادلة التي على كون المؤمن اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان -

ترجیح

اور مومنین میں سے اہل کبیرہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کے مرتکبات، اللہ کے فرمان **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** اور نفس ایمان عمل خیر ہے (شرعاً) یہ تو ممکن نہیں کہ وہ اس کی جزاء دوزخ میں داخل ہونے سے پہلے دیکھے اس لئے کہ یہ تو بالاجماع باطل ہے تو دوزخ سے نکلنا متعین ہو گیا اور اللہ کے فرمان **وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا** اور اللہ کے فرمان **ان الذين امنوا** کی وجہ سے اور ان کے علاوہ ان نصوص کی وجہ سے جو دلالت کرتے ہیں مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر باوجود ان دلائل قطعیہ کے جو دلالت کرتی ہیں کہ بندہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

تشریح

یہاں سے حضرت مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ مومن جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو اگرچہ بغیر توبہ کے مرتب ہو جائے وہ غلغلہ فی النار ہو گا جیسے ما قبل میں گذر چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو ایسے ہی معاف کر دے اور چاہے گرفت فرمائے۔ بہر حال اگر گرفت ہوئی تو ہمیشہ دوزخ میں نہیں رکھا جائیگا بلکہ کسی نہ کسی وقت میں اس کو جہنم سے نکال کر جنت میں لایا جائے گا۔

شارح نے اس کے ثبوت میں یہاں تین آیات ذکر فرمائی ہیں (۱) **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** جو جس نے ذرہ برابر بھلائی کی تو وہ اس کو دیکھ لے گا یعنی ہر ایک کا ذرہ ذرہ عمل بھلا ہوا یا برا اس کے سامنے ہو گا اور حق تعالیٰ ہر ایک کے ساتھ جو معاملہ فرماتے گے وہ سب آنکھوں سے نظر آجائے گا۔ آیت کا مطلب یہ ہوا کہ ہر عمل کا بدلہ اس کے سامنے آ جائیگا اور سارے اعمال صالحہ سے صہر نظر کرتے ہوئے نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے لہذا اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے۔

سوال :- ہو سکتا ہے کہ نفس ایمان کا بدلہ یہ ہو کہ پہلے اس کو جنت میں داخل کر دیا جائے اور پھر اس کے برے اعمال کی سزا میں اس کو ہمیشہ کے لئے جہنم رسید کر دیا جائے ؟

جواب :- یہ خلاف اجماع ہے بلکہ اجماع اسی پر ہے کہ پہلے برے اعمال کی سزا ملے گی اس کے بعد ایمان کی جزاء سامنے آئے گی یعنی جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا اس آیت سے مومن کا جہنم سے خروج اور جنت میں دخول معلوم ہوتا ہے۔ وہوا الحق۔

تنبیہ :- مثقال ۳۱۶ ماشہ کا ہوتا ہے جیسے درہم تین ماشہ تین رتی کا ہوتا ہے مگر یہاں مثقال

بمعنی وزن ہے۔ ذرّۃ: چھوٹی چھوٹی کو بھی کہتے ہیں، اور اس غبار کے ذرات کو بھی کہتے ہیں جو فضا میں گشت کرتے رہتے ہیں اور جب مکان کے کسی روشن دان سے سورج کی شعاعیں (دھوپ) پہنچتی ہے اسوقت محسوس ہوتے ہیں

(۲) دوسری آیت اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ کَانَ لَهُمْ جَنَّتُ الْفِرْدَوْسِ ذٰلِکَ جو لوگ ایمان لائے اور نیک اعمال کئے ان کے واسطے یہاں کے طور پر ٹھنڈی چھاؤں کے باغ ہیں۔ یہاں اس انعام و اکرام کا وعدہ نفسِ ایمان اور عملِ صالح پر ہے اور ایمان پر مداومت بھی عملِ صالح ہے تو دخول تو متعین ہے البتہ اگر دیگر سیئات ہوں تو بطریق امکان ان کا بھگتن ہو سکتا ہے مگر آخر میں ٹھکانہ جنت ہی ہوگا۔

(۳) تیسری آیت وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنَّتٍ مُّجَرَّدٍ مِّنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ (سورۃ نور) اللہ تعالیٰ نے مومنین اور مومنات سے ایسے باغوں کا وعدہ کر رکھا ہے کہ جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ اس آیت سے بھی اہل ایمان کا جنت میں جانا ثابت ہوا۔

وَ اٰیضًا الْخُلُوْدُ فِی النَّارِ مِنْ اَعْظَمِ الْعُقُوْبٰتِ وَ قَدْ جَعَلَ جَزَاءَ لِّلْکٰفِرِ الَّذِیْ هُوَ اَعْلَمُ الْجَنٰیٰتِ فَلَوْ جُوزِیْ بِہٖ غٰیْرُ الْکٰفِرِ لَکَانَ زِیَادَۃٌ عَلٰی قَدْرِ الْجَنٰیۃِ فَلَا یُکُوْنُ عَدْلًا

ترجمہ اور نیز ہمیشہ جہنم میں رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے۔ تو اگر غیر کافر کو اس کی سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زائد ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کے خلاف ایک دلیل الزامی پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے نزدیک جو چیز عقلاً قبیح ہو اس کا اللہ سے صدور جائز نہیں اور خلود فی النار کفر کی سزا ہے کیونکہ بڑے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے اور غیر کفر اتنا بڑا جرم نہیں ہے جیسے کفر ہے تو اگر چھوٹے جرم کی سزا ایک ہوگی تو یہ تو خلاف عدل ہوگا ورنہ تو ہر چیز کا ایک بھاد والا مسئلہ ہو جائیگا۔

وَ ذٰہَبِ الْمَعْتَزَلِۃُ اِلٰی اَنْ مِّنْ اَدْخَلَ النَّارَ فِہٖ وَ خَالَ دَیْہَا لَا نَدٰ اَمَّا کَافِرًا وَ صَاحِبَ کَبِیْرَۃٍ مَّاتَ بِلَا تُوْبَۃٍ اِذْ الْمَعْصُوْمُ وَ التَّائِبُ وَ صَاحِبُ الصَّغِیْرَۃِ اِذَا اجْتَبَا الْکِبٰۤیْرَ لَیْسُوْا مِنْ اَہْلِ النَّارِ عَلٰی مَا سَبَقَ مِنْ اَصُوْلِهِمْ وَ الْکَافِرُ یُخَلَّدُ بِالْاَجْمَاعِ وَ کَذٰلَا صَاحِبُ الْکَبِیْرَۃٍ مَّاتَ بِلَا تُوْبَۃٍ بِوَجْہِیْنِ

ترجمہ

اور گئے ہیں معتزلہ اس بات کی جانب کہ جسکو جہنم میں داخل کر دیا گیا تو وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اسلئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونوالا) یا تو کافر یا وہ صاحب کبیرہ ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا ہوا اسلئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنیوالا اور صاحب صغیرہ جب کہ وہ کبائر سے بچے یہ ان کے گزشتہ اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بالاجتماع مغلد فی النار ہے اور ایسے ہی وہ صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر جائے دو طرح کی دلیلوں سے۔

تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کا خیال یہ ہے کہ جہنم میں جو جائیگا اب وہاں سے نکلے گا نہیں کیونکہ ان کے یہاں یہ اصول تو مسلم ہے کہ معصوم دوزخ میں نہیں جائیگا اور ایسے ہی توبہ کرنیوالا بھی نہیں جائیگا اور ایسے ہی گناہ صغیرہ کرنیوالا جب کہ وہ گناہ کبیرہ سے بچے وہ بھی نہیں جائیگا۔ اب دوزخ میں جانوالے دو قسم کے لوگ بچے۔ (۱) کافر (۲) وہ گناہ کرنیوالا جو بغیر توبہ کے مر جائے۔ کافر کے مغلد فی النار ہونے پر تو اجماع مسلمین ہے اور گناہ کبیرہ کا مرتکب مغلد فی النار ہو گا یا نہیں، ہم اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ اور خوارج اس کا اثبات کرتے ہیں۔ جو اپنے اس دعویٰ پر دو قسم کی دلیلیں پیش کرتے ہیں سنئے!

الاول انہ یستحق العذاب وهو مضیۃ خالصة دائمة فیما فی استحقاق الثواب الذی هو منفعة خالصة دائمة والحبوب منع قید الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنی الذی قصد وہ وهو الاستیجاب واما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذب مدۃ ثم یدخلہ الجنۃ۔

ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور عذاب دائمی مضرت خالصہ ہے تو عذاب اس استحقاق کے منافی ہے جو دائمی منفعت خالصہ ہے اور جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار ہے جس معنی کا انھوں نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب اس کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے ایک مدت تک عذاب دے پھر اس کو جنت میں داخل کر دے۔

تشریح

یہ معتزلہ کی پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب ہے اور عذاب ثواب کلیان متبائن ہیں کیونکہ عذاب کی حقیقت مضرت دائمی ہے اور ثواب کی حقیقت منفعت دائمی ہے اول میں ایسی مضرت ہے جس میں منفعت بالکل نہ ہو اور ثانی میں ایسی منفعت ہے جس میں مضرت بالکل نہ ہو، اور اجتماع نقیضین محال ہے لہذا مرتکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ایسے

کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ ان کے استدلال کا حاصل ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ آپ نے دوام کی قید کہاں سے بڑھا دی یعنی یہ تو مسلم ہے کہ عذاب کی حقیقت مہزرت سے اور ثواب کی منفعت ہے مگر دوام بھی ہو اس کا ثبوت کہاں سے ہے لہذا ہم دوام کی قید کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے جس کے معززہ قائل ہیں کیونکہ ان کا عقیدہ استیجاب ہے یعنی اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے اور ہمارے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ اللہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر دوزخ کا مستحق ہے تو ہماری مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ مطیع اس کے فضل و احسان کا اہل ہے اور کافر اس کے عدل کا اہل ہے، اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ ثواب فضل باری ہے اور عذاب عدل باری ہے اگر اللہ چاہے تو مزینکب کبیرہ کو اپنے فضل و احسان سے یا کسی کی شفاعت سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کر دے اور اگر چاہے اس کو ایک مدت تک عذاب دے کر جنت میں داخل کر دے۔

تنبیہ :- مگر وہ کیا ترجیح کا تعلق حقوق العباد سے ہے انکو اللہ معاف نہیں کریگا جب تک کہ صاحب حق معاف نہ کر دے۔ حکیم ترمذی نے فوار الاصول میں ایک روایت نقل کی ہے کہ بعض گنہگار ایک ساعت جہنم میں رہیں گے اور بعض ایک دن اور بعض ایک ماہ اور بعض ایک سال اور زیادہ سے زیادہ وہاں عصا کا ٹھیرنا سات ہزار سال ہوگا جو دنیا کی مدت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الثاني النصوص الواردة في الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ومن يعص الله وأمر رسوله ويعدّ حدوده ويدخلها نارا خالداً فيها وقوله تعالى من كسب سيئاً وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لو كونه مؤمناً لا يكون الا كافراً وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل لقولهم سبحن فخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الواردة على عدم الخلود كما مرّ.

ترجمہ دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو خود پر دال ہیں جیسے فرمان باری "وَمَنْ يُقِلْ مَوْئِئًا" اور جیسے فرمان باری "وَمَنْ يُعِشْ الدِّينَ" اور جیسے فرمان باری "مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً" اور جواب یہ ہے یہ ہے کہ مومن ہونے کی وجہ سے مومن کو قتل کرنا یا لاکافر بنی ہو گا اور ایسے ہی وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا اور ایسے ہی وہ شخص جس کا اسکی خطاؤں نے احاطہ کر لیا ہو اور اسکو ہر جانب سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم کر لیا

جائے تو خلود کبھی زیادہ ٹھہرنیکے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے انکا قول ”سجن غلد“ (رہی قید) اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ معارض ہے ان نفوس کے جو عدم خلود پر دال ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح نے معتزلہ کے دلائل نقلیہ پیش کر کے ان میں سے ہر ایک کے جوابات دیئے ہیں۔
 ۱، پہلی دلیل، فرمان باری ”وَمَنْ يَفْتَلْ مُؤْمِنًا مَّتَعْتَدًا فَجَزَاءُ مَا كَفَّتُمْ خَالِدًا فِيهَا“
 وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَتْوَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا“ اور جو قتل کرے کسی مسلمان کو جان کر تو اسکی سزا دوزخ ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہوگا اور اس کی لعنت ہوگی اور اسکے لئے بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔

یعنی اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو غلطی سے نہیں بلکہ قصداً مسلمان معلوم ہونیکے باوجود قتل کر گیا تو اس کے لئے آخرت میں جہنم اور لعنت اور عذاب عظیم ہے، کفارہ سے اس کی رہائی نہیں ہوگی، جمہور علماء کے نزدیک خلود اس کے لئے ہے جو مسلمان کے قتل کو حلال سمجھے کیونکہ اس کے کفر میں شک نہیں یا خلود سے مراد مدت دوزخ تک جہنم میں رہنا ہے یا یہ مراد ہے کہ وہ شخص مستحق تو اسی سزا کا ہے آگے اللہ مالک جو چاہے سو کرے (فتنہ بر)

دوسری آیت ”وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَ مَا يَدْعُوهُ زَاثًا خَالِدًا فِيهَا“ اور جو کوئی نافرمانی کرے اللہ کی اور اس کے رسول کی اور نکل جائے اس کی حدوں سے ڈلے گا اسکو آگ میں ہمیشہ رہے گا اس میں۔
 یعنی تمام احکام مذکورہ سابقہ متعلق حقوقِ بتائی اور وصیت اور میراث اللہ کے مقرر فرمودہ ضابطے اور قاعدے ہیں لہذا جو کوئی احکام الہی کی اطاعت کر گیا جن میں حکم وصیت اور میراث بھی داخل ہے اس کے لئے ہمیشہ کو جنت ہے اور جو کوئی نافرمانی کر گیا اور حدود و خداوندی سے بالکل خارج ہو جائیگا تو وہ ہمیشہ کے لئے عذاب ذلت کے ساتھ جہنم میں گرفتار رہے گا۔

تیسری آیت ”بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئًا وَأَحَاطَتْ بِهِ خُفْيَاتُهَا وَلَئِكَ آخِصَابُ النَّارِ“
 ہاں جس نے گناہ کیا اور اس کے گناہوں نے اس کو گھیر لیا تو یہی لوگ دوزخ والے ہیں جس میں وہ ہمیشہ رہیں گے؛
 مطلب یہودی کی تردید ہے کہ ان کی یہ بات غلط ہے کہ یہودی ہمیشہ کیلئے دوزخ میں نہ رہیں گے، کیونکہ خلود فی النار اور خلود فی الجہنم کا جو قاعدہ کلیہ مقرر ہے وہ خاندان وغیرہ کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ ایمان اور کفر کی بنیاد پر ہے لہذا یہودی لوگ بھی اس قاعدہ کلیہ سے خارج نہ ہوں گے اور یہ جہنم سے نکل نہیں سکتے۔

یہ ہیں وہ تین آیات جو شارح نے معتزلہ کے استدلال میں پیش کی ہیں ہم ہر آیت کے تحت اس کی صحیح تفسیر بیان کرتے رہے۔ اب وہ جوابات سنئے جو بطریق لف و نشر مرتب شارح نے پیش فرماتے ہیں۔ پہلی آیت کا جو انھوں نے جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مؤمن کو مؤمن ہونیکے وجہ سے قتل کرے اس کا حکم یہ ہے جو مذکور ہوا اور ظاہر ہے کہ کسی مؤمن کو مؤمن ہونیکے وجہ سے جو قتل کرے گا تو وہ کافر ہی ہوگا اور کافر کی سزا دوزخ جہنم ہے ہی۔ کیونکہ جو ایسا کرے گا وہ یقیناً ایمان کو سوچے سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھا کھلا ہو کافر ہے اور حضرات

مفسرین نے آیت مذکورہ کے تحت طویل بحث کی ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

دوسری آیت کا جواب شارح نے یہ دیا کہ تمام حدود و شریعت سے تجاوز کرنا مراد ہے اور جمیع حدود و شریعت سے تجاوز کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ سب سے بڑی حد اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا ہے اگر کوئی اس سے بھی تجاوز کر جائے یعنی ایمان کو تھوڑ کر کفر اختیار کرے تو اس کی سزا خود فی النار ہے۔

اور تیسری آیت کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ احاطہ سے مراد یہ ہے کہ اس کے گناہ اس کے ظاہر و باطن کا احاطہ کر لیں تو جب ایسی صورت ہوگی تو ایمان نہ اس کے دل میں یعنی نہ دل میں تصدیق ہوگی اور نہ زبان پر اقرار ہوگا اور اعمال ہی ہوں گے تو اس کے کفر میں بھی کوئی شک نہیں اور کفر کی سزا خود فی النار ہے ہی۔ اور بعض حضرات نے "المطلق اذا اطلق" اور "الفرد الکامل" کے تحت خطیستہ سے مراد کفر و شرک لیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؓ، عکرمہؓ قنادہؓ سے یہی منقول ہے لہذا پھر کوئی اعتراض ہی باقی نہیں رہے گا۔

شارح نے اس کے بعد فرمایا کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ مذکورہ تینوں آیتیں فساق مومنین کے سلسلہ میں ہیں نہ کہ کفار کے تو پھر ہم کہیں گے کہ خود کو کبھی مدت دراز تک ٹھہرنیکے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے بولتے ہیں "سجن مغلد" یعنی دائمی سزا، حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ بیس سال تک عموماً ہوتی ہے۔ اور اگر زیادہ مان لی جائے تو موت سے سجن کا انقطاع ہو ہی جائیگا۔ بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ خود کو کبھی مدت دراز استعمال کرتے ہیں۔

شارح نے پھر فرمایا کہ اگر آپکی یہ بات بھی تسلیم کر لی جائے کہ خود سے مراد مکث طویل نہیں بلکہ معنی دوام ہے تو پھر یہ استدلال ان نعوص کے معارض ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کفار ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے۔ جیسے فرمان "وَعَدَ اللہُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ" الآیہ۔ اور حدیث ابوذر جو اقبل میں گذر چکی ہے لہذا ان تمام دلائل کی روشنی میں یہ بات محقق ہوگئی کہ اہل کبیرہ ہمیشہ دوزخ میں نہیں رہیں گے۔

الکَلَامُ فِي الْإِيمَانِ

ایمان - امن سے مصدر افعال ہے جس کے معنی ہیں "امن دین" یہ درحقیقت خوف کی ضد ہے خوف میں قلق و اضطراب ہوتا ہے اور امن حصول طمانیت اور زوالِ خوف کا نام ہے۔ لسان العرب ج ۱۶ میں ہے "الامن ضد الخوف" اور معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے کیونکہ مؤمن اپنے ایمان کی وجہ سے بے خوف بھی ہوگا اور وثوق کی صفت سے بھی متصف ہوگا اور دوسروں کو تکذیب مامون کرے گا۔ اس تقریر سے مشتق منہ اور مشتق کے درمیان مناسبت کے ساتھ ساتھ مؤمن کی وجہ تسمیہ بھی معلوم ہوگئی۔

ایمان کے بارمیں مشہور ہے کہ یہ لازم بھی ہے اور متعدی بھی اول صورت میں اس کے معنی وثوق کے اور دوسری

صورت میں تلمذ کے مامون کر نیکی ہوں گے۔ فیض الباری ص ۳۴ میں ہے کہ ”امن“ ثلاثی مجرد میں متعدی بیک مفعول ہوتا ہے اور باب افعال میں متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اور سید سند نے یہی حاشیہ کشف میں فرمایا ہے۔
کبھی ایمان کا تعلق تصدیق مغیبات سے ہوتا ہے تو اس کے صلہ میں بار آتی ہے اور کبھی لام جیسے یومنون بالغیب اور ثانی کی مثال جیسے الزم لک واتبک الارز لون، اول صلہ اقرار کے معنی کی تضحیں کیو جیسے ہے اور ثانی انقیاد کی اور جب اس کا تعلق اخبار سے ہوتا ہے کہ تو اس کے صلہ میں لام آتیگا اور معنی اس کے تصدیق کے ہوں گے جیسے ”وکانتم بمؤمن لنا“ شریعت میں ان امور کی تصدیق کو ایمان کہتے ہیں جن کا بارگاہ نبوت سے صدور بظہر ورت ثابت ہو۔

اداکل کتاب میں ہزدرت کے معنی کی تفصیل گزر چکی ہے یعنی جو چیزیں تفصیلاً منقول ہیں انکی تفصیل تصدیقی اور جوامور اجمالاً منقول ہیں ان کی تصدیق اجمالی ایمان ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ ہر چیز کی تصدیق کا نام ایمان نہیں بلکہ تصدیق مغیبات ہی ایمان ہے، دلیل کا جاننا ایمان کیلئے ہزدری نہیں لہذا ایمان مقلد بھی صحیح ہے۔
کلامہ شارح نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے (کما سائی) کہ تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی دونوں ایک ہیں اور انھوں نے ابن سینا کا قول پیش کیا ہے کہ تصدیق کی حقیقت گردیدن یعنی تسلیم، ادیری ہی حقیقت تصدیق شرعی ہے مگر شارح کی یہ کھینچ تان ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں اسلئے کہ باجماع مناطق تصدیق منطقی ظن اور یقین دونوں کو مشتمل ہے اور تصدیق شرعی کے اندر اذعان اور انقیاد ہزدری ہے۔ نیز تصدیق منطقی اضططاری اور اختیاری دونوں طرح ہو سکتی ہے اور تصدیق شرعی کیلئے اختیاری ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اختیاری ملاز تکلیف ہے۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو روح المعانی ص ۱۱۱۔ صاحب سلم فرماتے ہیں ”ان کا ان اذعانا لنسبہ خبریہ فتصدیق ولا فصور“ سازج بہر حال دونوں کو متحد کہنا محل تامل ہے۔

سلم العلوم میں ہے ”وہا لوعان قباستان من الادراک“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں ادراک ہیں مگر ابن سینا کی تعریف کے مطابق تصدیق نفس ادراک نہیں بلکہ لواحق ادراک میں سے ہے اور تصدیق شرعی بھی لواحق ادراک میں سے ہے البتہ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ اول ظنیات کو بھی شامل ہے اور ثانی صرف یقینیات کو یعنی شرعی تصدیق ادراک نہیں بلکہ ارادی ہے، ظنی نہیں قطعی ہے۔ بانفاذ دیگر تصدیق کی حقیقت جاننا نہیں بلکہ مان لینا ہے۔ پھر علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ایمان بسیط ہے یا مرکب۔

حضرات متکلمین اور امام ابو حنیفہ اول کے اور فقہار و محدثین ثانی کے قائل ہیں۔ پھر بسیط ماننے والوں کی دو جماعتیں ہو گئیں ایک جماعت کہتی ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے لیکن ترقی ایمان کے لئے اعمال نہایت ہزدری ہیں یہ امام ابو حنیفہ اور بقول اصح الروایتین شیخ ابواحسن اشعری کا مسلک ہے۔ ایک فرقہ مرجعہ ہے وہ کہتے ہیں کہ ایمان لانی کے بعد اعمال کرنا نہ کرنا برابر ہے جیسے کھانا کھانا نہ کھانا دونوں برابر ہے۔ ایک تیسری جماعت کرامیہ کی ہے انھوں نے بھی ایمان کو بھی بسیط مانا ہے مگر انھوں نے ایمان کی حقیقت صرف اقرار

بتائی ہے تصدیق اور اعمال ایمان کا جزو نہیں صرف شرط یہ ہے کہ اقرار لسانی کے ساتھ دل میں انکار نہ ہو۔ پھر جن حضرات نے ایمان کو مرکب مانا ہے ان میں بھی اختلاف ہے مرکب کا مطلب تو یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق نہیں بلکہ اقرار لسانی اور اعمال بالجوارح بھی ایمان کا جزو ہیں اس جماعت میں جو اہلسنت و اجماعت ہیں جیسے امام شافعیؒ اور حضرات محدثین جن میں امام بخاریؒ بھی ہیں ایمان کو مرکب تو مانتے ہیں مگر ان حضرات کا کہنا ہے کہ اصل اصول تصدیق ہے اگر تصدیق نہ رہے گی تو ایمان طار رہے گا رہا اقرار تو وہ اجراء احکام اسلام کیلئے ضروری ہے اور اسی طرح اقرار عند الطلب بھی ضروری ہے اور ان حضرات نے اعمال کو جزو نہ ایمان تو مانا مگر اجزاء مکمل مانا کہ اجزاء مقومہ، معتزلہ اور خوارج بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں اور اعمال کو اجزاء مقومہ مانتے ہیں پھر آگے چل کر معتزلہ اور خوارج میں بھی اختلاف ہے کہ تارک اعمال کافر ہے یا نہیں البتہ اس کے مومن نہ ہونے پر تو دونوں فریق متفق ہیں اور ایسے ہی اس کے مغلد فی السنار ہونے پر بھی دونوں فریق کا اتفاق ہے جسکی تفصیل ماقبل میں کتاب میں گذر چکی ہے۔

جب یہ تفصیل مستلوم ہو گئی تو یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ بعض حضرات نے تعدی کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ کو مرجیہ کہہ دیا ہے اور کچھ لوگوں نے اس کا انتساب شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی طرف کر دیا کہ انھوں نے اپنی کتاب غنیۃ الطالبین میں احناف کو مرجیہ لکھا ہے لیکن یہ امر محقق ہے کہ یہ سب وسیعہ کاری ہے، غنیۃ الطالبین کے متعدد نسخے ہیں پہلے نسخوں میں تو اسکا کوئی ذکر نہیں اور دوسرے میں اسکو حاشیہ پر لکھ دیا گیا ہے۔ اور جب تیسری بار طبع ہوئی تو اسکو اصل کتاب میں داخل کر دیا گیا ہے۔ عبدالکریم شہرستانیؒ نے اپنی کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے کہ مرجیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرجیہ اہلسنت (۲) مرجیہ اہل بدعت۔ ان دونوں فرقوں کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے لیکن اول فرقہ کے نزدیک اعمال بھی نہایت ضروری ہیں۔ اور فرقہ ثانیہ کے نزدیک اعمال کی کوئی اہمیت نہیں یعنی اگر ایمان حاصل ہے تو پھر کوئی گناہ اسکو مضلل نہیں کر سکتا یعنی بندہ صرف تصدیق کیوجہ سے تمام وارد شدہ بشارتوں کا مکمل حقدار اور ان سے شرف یاب ہوگا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کو اگر محض اشتراک لفظی کیوجہ سے مرجیہ کہا جاسکتا ہے تو امام بخاریؒ اور دیگر حضرات محدثین کو بھی معتزلہ اور خوارج کی صف میں لانا ہوگا (فتدبر) لہذا امام ابو حنیفہؒ پر مرجیہ کا الزام، الزام محض ہے، کما مر۔

اہل سنت و اجماعت کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ یہ صرف نزاع لفظی ہے جو اختلاف ازمان پر محمول ہے۔ اہل بات یہ ہے کہ اہل حق کا کام اہل باطل کی تردید ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے دور میں معتزلہ کا زور تھا۔ یہاں تک کہ حکومت کا مسلک بھی اعتزال تھا اسلئے امام ابو حنیفہؒ نے معتزلہ کی تردید کی انھوں نے اعمال کو جزو نہ ایمان ٹھہرایا تو امام صاحب نے ایمان کو بسیط فرمایا، اور جب امام شافعیؒ کا دور آیا تو مرجیہ کا زور تھا تو انھوں نے انکی مخالفت کرتے ہوئے ایمان کو مرکب قرار دیا یہی وجہ ہے کہ اہل حق میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ ترک اعمال کیوجہ سے بندہ مغلد فی السنار ہوگا۔ تو معلوم ہو گیا کہ یہ اختلاف محض نزاع لفظی ہے، جو ادارہ و ازمان کے اختلاف

پر محمول ہے، اس لئے مومن خواہ جیسا ہو اس کو جنت میں داخل کر ہی دیا جائیگا اور بعض حضرات تو ایسے ہوں گے کہ جن کے پاس تصدیق کا اتنا دھندلا سا نقش ہوگا جسکو نگاہ نبوت بھی نہ دیکھ سکے گی یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اپنے امتی کو انکیٹ انکیٹ کر کے جہنم سے نکال لیں گے مگر کچھ لوگ باقی رہیں گے جن کے پاس تصدیق کا دھندلا سا نقش ہوگا وہ نہیں نکلے گا تو ارشاد باری ہوگا کہ اسے ہمارا نمبر ہے تو اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو نکالیں گے جتنے پاس تصدیق تھی مگر اعمال کی روشنی بالکل نہیں تھی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ تصدیق کا ایک درجہ وہ بھی ہے جو صرف منہ عن النار ہے اور یہی وہ تصدیق ہے جس کے بار میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ایمان کی پیشی کو قبول نہیں کرتا یعنی اس سے ذرا نیچے اتریں تو کفر اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ دخول جنت کے لئے اس سے ادنیٰ درجہ درکار ہے۔

ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ جن اہل حق نے ایمان کو مرکب مانا ہے تو انھوں نے اعمال کو اجزاء مکملہ مانا ہے نہ کہ اجزاء مقومہ۔ جب تقسیم اس طرح ہے تو امام رازیؒ کا اعتراض بے محل ہے کہ اجزاء کا فقدان کل کے فقدان کو مستلزم ہے لہذا سچر غیر عامل کو کافر قرار دینا ہوگا۔ مگر اعتراض اس لئے غلط ہے کہ یہ اصول صرف اجزاء مقومہ میں جاری ہوگا نہ کہ اجزاء مکملہ میں۔ یہاں بعض حضرات نے یہ بھی جواب دیا کہ یہ قانون ہی مسلم نہیں کہ فقدان جزو مکمل کے فقدان کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر زید کے ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیئے جائیں تو زید تو زید ہی رہے گا اس کا فقدان نہیں زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید کی زمینت اور اس کی تکمیل میں کچھ کمی واقع ہو گئی۔

قلتے :- پہلا جواب ہی اصل ہے اور اس جواب میں جنکو اجزاء سے تعبیر کیا گیا ہے یہ اجزاء مقومہ نہیں بلکہ مکملہ ہیں۔ کمالی بخفی علی العاقل۔

تنبیہ: امام راعی اصفہانیؒ نے لکھا ہے کہ تمام اور کمال میں فرق ہے تمام سے ذات کی تمامیت کو اور کمال سے ادھتات کی تمامیت کو تعبیر کیا جاتا ہے جو چیز متم ہوگی وہ جزو مقوم ہوگی اور جو چیز مکمل ہوگی وہ جزو مقوم نہ ہوگی۔ فتدبر۔

مناطقہ کا مسلم اصول ہے "لا تشکیک فی الماہیات ولا فی العوارض الخ" اور ایمان بھی ایک ماہیت ہے تو اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے یا نہیں تو اصول مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کمی زیادتی کو قبول نہیں کرے گا یہی حنفیہ کا مسلک ہے اور حضرات محدثین اور امام بخاری وغیرہ کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ لیکن یہ اختلاف ایمان کی بساطت و ترکیب وغیرہ پر متفرع ہے جن لوگوں نے ایمان کو بسیط کہا ہے تو نفس تصدیق جو منہ عن النار ہے حسب قاعدہ مذکورہ کمی بیشی کو قبول نہیں کر سکتی اور جن لوگوں نے ایمان کو مرکب مانا ہے تو چونکہ ظاہر ہے کہ اعمال میں کمی بیشی ہوتی ہے اسلئے یہ حضرات ایمان میں کمی زیادتی کے قائل ہیں۔ فریقین کی جانب سے بہت دلائل پیش کئے گئے ہیں مگر درحقیقت یہ کوئی اختلاف ہی

نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا لہذا مال سب کے نزدیک ایک ہے۔ انصاف کے ساتھ جب غور کیا جاتا ہے تو حقیقت بات وہی معلوم ہوتی ہے جو ابو حنیفہؒ وغیرہ حضرات نے کہا ہے کہ ایمان بیطہ ہے اور اعمال ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں اب ہم اس پر کچھ دلائل پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ اعمال جزو ایمان نہیں ہیں (۱) یہ اصول مسلم ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف میں مغایرت ہوتی ہے ورنہ شئی کا اپنے ہی نفس پر عطف لازم آئیگا اور قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر اعمال کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ اعمال حقیقت ایمانی میں داخل نہیں ہیں جیسے فرمان باری ہے ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اگرچہ لوگوں نے اس استدلال کا جواب دینے کی بہت کوششیں کی ہیں اور اسکو استہام پر محمول کرنے کے اہتمام سے محنت کی ہے مگر یہ سچی لا حاصل ہے، ادنیٰ کے ذکر کے بعد اعلیٰ کا ذکر ہوتا تو اس تاویل میں چلنے کی گنجائش ہوتی۔

(۲) شرط داخل شئی نہیں ہو کرتی ہے بلکہ خارج از اہمیت ہوتی ہے یعنی شرط مشروط کا اور مشروط شرط کا جزو نہیں ہوتا اور اصول مذکور مسلم ہے اور قرآن میں بعض مقامات پر ایمان اور اعمال کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ ان میں شرطیت کا تعلق ہے، جیسے فرمان باری فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعیہ، جو شخص نیک کام کرے گا تو اس کی محنت بیکار نہ ہوگی۔ یہ انداز شرطیت ہماری گفتگو کا مؤید ہے۔

(۳) اجتماع ضدین کا استعمال مسلم ہے لہذا اگر اعمال کو ایمان کی حقیقت کا جزو مان لیا جائے تو پھر اعمال کی ضد کا اجتماع ایمان کے ساتھ نہیں ہو سکتا حالانکہ قرآن کریم کی بہت سی آیات اس پر دال ہیں کہ ایمان اور گناہ کا اجتماع ہوتا ہے۔

اس قسم کی بہت سی آیات ماقبل میں گزر چکی ہیں انھیں میں سے مثلاً ان الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانہم بظلم ہے۔

(۴) قرآن نے دعوت حق بلفظ اٰمِنُوا دی ہے اور اہل عرب جو اس کے مخاطبین اولین ہیں وہ ایمان کو صرف تصدیق کے لئے استعمال کرتے تھے کسی اور معنی میں اس کا استعمال نہیں سنا گیا، اتنا کثیر الاستعمال لفظ دوسرے معنی میں مستعمل ہو اور اہل لغت اس کا ذکر نہ کریں ناممکن ہے۔

(۵) حدیث جبریلؑ جو مشکوٰۃ کے شروع میں ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب یہ تھا اَلَا یَیْمَانُ اَنْ تَوْمِنَ بِاللّٰہِ وَ مَلَائِکَتِہٖا وَ بِلِقَآئِہِا وَ رُسُلِہِا وَ تَوْمِنَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ۔

(۶) ایک صحابیؓ حضورؐ کے پاس ایک باندی لائے کہ اگر آپ اسکو تو من سمجھیں تو اسکو آزاد کر دیں تو آپ نے اسے پوچھا کہ لا الہ الا اللہ کی شہادت دیتی ہے؟ اس نے کہا، ہاں۔ آپ نے پوچھا میری رسالت کی گواہی دیتی ہے؟

اس نے کہا، ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ حشر و نشر پر ایمان رکھتی ہے۔ اس نے کہا۔ ہاں، حضورؐ نے فرمایا یہ مومن ہے اسے آزاد کر دو۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اعمال جزر ایمان ہوتے ان کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا رہے، بعض آیات سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ محل ایمان قلب ہے اور ظاہر ہے کہ اعمال کا تعلق تو جوارح سے ہے لہذا ان آیات سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے جیسے فرمان باری اُولَٰئِكَ كُنتُمْ فُقُوْهُمْ اَلَا يَمَان وَاٰیْدِهِمْ بَرُوْحٌ مِنْهُ اَوْ رَجِیْهِ وَلَمَّا يَدْخُلْ اِلَیْہِمُ اَنْ فِیْ قُلُوْبِهِمْ اَوْ رَجِیْهِ قَالُوْا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ۔ اس استدلال پر اگرچہ لوگوں نے اعتراضات کئے ہیں مگر سب بے جا ہیں اور حضرات محققین نے سب کے جوابات دیتے ہیں۔

سوال :- جب آپ حضرات کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو بعض گناہ ایسے ہیں کہ جن تصدیق خارج نہیں ہوتی مگر آپ ان افعال کے مرتکب پر کفر کا فتویٰ جاری کر دیتے ہیں جیسے مثلاً قرآن کو گندگیوں وغیرہ میں ڈالنا۔

جواب :- یہ افعال ایسے ہیں جنکو شریعت نے منافی تصدیق سمجھا اور تکذیب کے مرادف جانا اور تصدیق کے ساتھ تکذیب کا اجتماع ہو نہیں سکتا اس لئے اسکو جزا تکذیب پر محمول کرتے ہوئے اسکو کافر کہا جائیگا۔

سوال :- ابوطالب کو تو تصدیق حاصل تھی انھیں مومن کیوں نہیں کہتے؟

جواب :- تصدیق نہیں بلکہ معرفت تھی اور ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے جس میں تسلیم و انقیاد ہو یہی حال شیطان کا بھی ہے۔ دراصل کفر کی چار قسمیں ہیں ۱) کفر انکار ۲) کفر جحود ۳) کفر عناد ۴) کفر نفاق۔ کفر انکار تو یہ ہے کہ دل میں بھی انکار اور زبان سے بھی انکار ہو یعنی نہ تصدیق قلبی ہے اور نہ اقرار لسانی ہے۔ کفر جحود یہ ہے کہ دل میں تو یقین ہے لیکن مانتا نہ ہو اور اقرار نہ کرتا ہو جیسے یہود کا کفر و جحد و ابھٹاؤ اسْتَبَقْنٰہُمْ اَنْفُسَهُمْ ظُلْمًا وَّعَدُوًّا اس پر دال ہے۔ کفر عناد یہ ہے کہ دل میں یقین بھی ہو اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہو لیکن مانتا نہ ہو جیسے ہرقل اور ابوطالب، کہ اول نے باوجود یقین و اقرار کے جب جاہ و مال کی وجہ سے التزام طاعت نہیں کیا اور ابوطالب تقلید آباء کی وجہ سے ایمان نہ لایا تو یہ کفار معاند ہوئے۔ کفر نفاق یہ ہے کہ دل میں تو کفر ہے لیکن کسی غرض سے یا دھوکہ دینے کیلئے زبان سے ایمان کا اقرار کرتا ہے تو یہ کفر کی اقسام حقیقیہ ہیں، جو بھی ان میں سے کسی قسم کا کفر کرے گا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔

البتہ ایک پانچواں کفر اور ہے جو کفر ان نعمت کے معنی میں آتا ہے اس کی وجہ سے انسان ایمان سے تو خارج نہیں ہوتا۔ عمدۃ القاری میں اسکو بسط سے بیان کیا گیا ہے۔ ایک مسئلہ یہاں یہ باقی رہ جاتا ہے کہ ایمان اور اسلام میں کیا فرق ہے اور دونوں میں نسب ارجحہ میں سے کون سی نسبت ہے۔ امام غزالیؒ نے عموم و خصوص من وجہ کے علاوہ تینوں نسبتیں مانی ہیں، یعنی ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے جس کو انھوں نے مترادف سے تعبیر کیا ہے۔ اور مترادف کی مثال میں یہ آیت پیش کی ہے فاخرجنا من کان فیہا منک

المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين -

دوسری نسبت تباین، اس کی مثال فرمانِ باری قالت الا تکراب امانا قل لہم توؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا، ولہما ینزل الایمان فی قلوبکم۔ اس آیت میں ایمان کی نفی کی جارہی ہے اور اسلام کا اثبات ہے اور بھی بعض نفیوں سے نسبت تباین ثابت ہوتی ہے۔

تیسرے عموم خصوص مطلق کی نسبت، یعنی اسلام کا تعلق قلب سے بھی ہے اور زبان سے بھی اور جوارح سے بھی اور ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہے تو ہر اسلام ایمان ہے اور ہر ایمان اسلام نہیں ہے ایک حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا ای الا عمال افضل فقال الایمان باللہ ایک اور حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا ای الاسلام افضل فقال الایمان باللہ۔ ان دونوں روایتوں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت مفہوم ہوتی ہے جسکو امام غزالیؒ نے نسبت تداخل سے تعبیر کیا ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ اسمیں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں دو مادے افتراق کے اور ایک اجتماع کا نکلتا ہے یعنی بعض مومن ہوں گے مسلمان نہ ہوں گے مثلاً دل میں تصدیق آگئی اور ظاہر کرنا موقع نہیں ملا کہ انتقال ہو گیا تو یہ عند اللہ مومن ہے مسلم نہیں۔ ایک وہ شخص جو زبان سے اقرار کرتا ہے لیکن دل میں تصدیق نہیں تو ایسا شخص مسلم ہے مومن نہیں ہے، جیسے منافق اور ایک وہ شخص ہے جو مومن بھی ہے اور مسلم بھی جیسے صحابہ کرام اور ہر غلص مومن، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: والحق ان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجہ (عندہ تعالیٰ) حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ایمان و اسلام ایک ہیں صرف ایاب و ذیاب کا فرق ہے۔ ایمان کی ابتداء قلب سے ہوتی ہے اور پھر وہ ترقی کر کے اعضاء و جوارح تک سرایت کرتا ہے، اور اسلام کی ابتداء جوارح سے ہوتی ہے اور ترقی کر کے دل میں پہنچتا ہے۔ ملاحظہ ہو فیض الباری ص ۶۹۔ جب ایمان کے باریں یہ ساری تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو۔

والایمان فی اللغة التصديق ای اذعان حکم المخبر وقبوله وجعله صَادِقًا افعال من الامن کَانَ حَقِيقَةً اَمِنْ بِه اَمْنُهُ التَّكْذِيبُ والمخالفة یعدی باللام کَمَا فی قوله تعالیٰ حکایت عن اخوة یوسف علیه السلام وَاَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا اِیْ بِمُصَدِّقٍ وبالْبَاءِ کَمَا فی قوله علیه السلام الایمان ان تؤمن بالله الحدیث ای تصدیق۔

ترجمہ اور ایمان لغت میں تصدیق ہے یعنی خبر کے حکم کا اذعان اور اس کو قبول کر لینا اور اسکو صادق قرار دینا (ایمان) امن سے (مصدر) افعال ہے گویا کہ اَمِنْ بہ کی حقیقت اَمْنُ التَّکْذِیْبِ و المخالفة ہے (اسکو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیا) (ایمان) لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے

اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا" میں ہے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت کرتے ہوئے یعنی بمصدق (کے معنی میں) اور متعدي ہوتا ہے بار کے ساتھ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان میں ہے الایمان ان تؤمن باللہ یعنی تو تصدیق کرے۔

تشریح

یہاں سے حضرت مصنف ایمان کے بار میں گفتگو شروع فرما رہے ہیں ماتن کا متن ہے الایمان التصدیق بسا جاء بہ من عند اللہ تعالیٰ والاقر ارباب۔ شارح لفظ ایمان پر کچھ بحثیں بیان کرینگے۔ شارح نے کہا کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں۔ گویا کہ شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ایمان کے لغوی معنی تصدیق کے ہیں جن حضرات نے کہا ہے کہ ایمان کے لغوی معنی امن وسیعہ یا پر امن اور باوثوق ہونیکے ہیں شارح کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے۔ یعنی حقیقت لغویہ ہی ایمان کی تصدیق ہے جس پر چند دلائل پیش کئے جاتے ہیں (۱) وما انت بمؤمن لنا۔ یہاں مؤمن مصدق کے معنی میں ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ تصدیق ہی اس کے لغوی معنی ہیں (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایمان کیا ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا الایمان ان تؤمن باللہ وملتکته۔ الحشہ، تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایمان کے حقیقی معنی تصدیق کے نہ ہوتے تو آپ کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ آپ کا مقصود اس ارشاد گرامی سے اہل زبان پر ایمان کے شرعی مفہوم کا انکشاف ہے (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعراب کو (بدوں کو) ایمان باللہ کی دعوت دیتے تھے تو اگر ایمان لغوی معنی سے شرعی معنی کی جانب منقول ہوتا تو پھر یہ اعراب کے ساتھ ایسا کلام ہو جاتا جسکو وہ نہ سمجھتے اور یہ آپ کی شان سے مستبعد ہے۔ (۴) جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل عرب کو ایمان باللہ و رسولہ کی دعوت دیتے تو وہ آپ کی اطاعت کرتے اور وہ لوگ آپ سے ایمان کے معنی نہیں پوچھتے تھے حالانکہ وہ لوگ ابھی اصطلاحات شرعیہ سے ناواقف تھے اس سے بھی معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت لغویہ تصدیق ہے (۵) نقل خلاف اصل ہے جسکو بلا ضرورت اختیار نہیں کیا جاتا لہذا معلوم ہوا کہ ایمان کی لغوی حقیقت تصدیق ہے۔

قلت :- شارح کی مراد یہ ہے کہ عرف عام میں ایمان معنی تصدیق مستقل ہے یعنی یہ اس کے شرعی معنی نہیں بلکہ وہ معنی ہیں جو عرف عام میں مستقل ہیں ورنہ لغت میں ایمان کے معنی امن دینے کے ہیں کیونکہ یہ امن سے ماخوذ ہے اور اب باب افعال میں متعدی ہو گیا ہے جس پر ہم شروع میں گفتگو کو چکے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے تصدیق کی تین تفسیر بیان کی ہیں (۱) اذعان حکم الخیر، خبر کے حکم کا اذعان۔ اذعان سے مراد تسلیم و اعتقاد ہے ورنہ لغت میں اذعان کے معنی خضوع اور اطاعت و انقیاد کے ہیں (۲) تصدیق کے معنی قبول حکم الخیر (۳) جعل الحكم صادقا۔ شارح نے ہر بنا پر وضاحت تین تفسیریں جمع فرمادیں۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ایمان امن سے ماخوذ ہے اور امن خوف کی ضد ہے تو گویا آمن یہ کے معنی ہیں آمنہ التکذیب والمخالفة، یعنی اسکو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیا، آمنہ میں ضمیر مفعول اول ہے اور تکذیب مفعول ثانی ہے۔ پھر شارح نے بتایا کہ ایمان کا صلہ کمبھی لام آتا ہے اور کمبھی بار۔ دونوں کی مثالیں گزر چکی ہیں اور ہم تمہید میں اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔ شارح کی عبارت میں

جہاں الحیث ہے تو یہ منہوب ہے، تقدیر عبارت ہے، تَمِّمُ الْحَدَّثَ۔ پوری حدیث اس طرح ہے الایمان ان تو من باللہ و مکتلکنتہ و کتبتہا و رسلہ و الیوم الآخر و تو من بالقدر خیرہ و شیء (رواؤا مشکوٰی)

ولست حقيقة التصديق ان تقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول ذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وب الجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرویدن هو معنى التصديق المقابل للتصديق شيعي يقال في اوائل علم الميزان العلم امان تصور واما تصديق حتى يرد لك رئيسهم ابن سينا

ترجمہ

اور نہیں ہے تصدیق کی حقیقت کہ دل میں بغیر اذعان و قبول کے خبر یا خبر کی جانب تصدیق کی نسبت واقع ہو جائے بلکہ تصدیق اس وقوع اور اس طرح اذعان و قبول ہے کہ جس پر تسلیم کا نام بولا جاسکے جیسا کہ امام غزالیؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور حاصل کلام وہ معنی ہیں جسکو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی اس تصدیق کے معنی ہیں جو تصور کا مقابل ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے علم منطقی کے اوائل میں کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے مناطق کے رئیس ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح

شارح کی گذشتہ تحقیق پر ایک شہور اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ بعض کفار یہ جانتے تھے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رسول ہیں جیسے خصوصاً اہل کتاب تو انکی جانب سے تصدیق پائی گئی تو پھر انکو مؤمن نہیں کہا گیا اس سے تو محسوس ہوا کہ محض تصدیق کا نام ایمان نہیں بلکہ تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ مخبر کی خبر کو سچ جاننے کیساتھ ایسا اذعان و قبول ہونا بھی ضروری ہے کہ جسکو تسلیم و انقیاد سے تعبیر کر سکیں تو خلاصہ یہ ہوا کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم و انقیاد ہے امام غزالیؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہنے کہ تصدیق کی حقیقت وہ تسلیم و انقیاد ہے جسکو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں جس کے معنی ہیں بغیر عناد و انکار اور استکبار کے مان لینا، لہذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا کیونکہ مذکورہ کفار میں ایسی تصدیق نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف معرفت ہے جسکو ایمان نہیں کہہ سکتے۔ اس کے بعد شارح ایک عجیب بات ارشاد فرماتے ہیں کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں جو تصور اور تصدیق کی بحث آئی ہے وہاں بھی تصدیق سے گرویدن مراد ہے یعنی تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی دونوں کے درمیان تسازی کی نسبت ہے۔

سوال

:- یہ بات آپ نے کہاں سے نکالی؟

جواب

:- شیخ رئیس ابو علی سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

سوال

:- کہاں کی ہے؟

جواب

:- ان کا فارسی زبان میں ایک رسالہ ہے جس کا نام ہے "دانش نامہ" اس میں انھوں نے کہا ہے کہ دانش من بردو گونا است یکے فہم کردن و اندر یافتن و آں رابتازی تصور خوانند، دوم گرویدن و آں رابتازی

تصدیق خوانند۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیخ کے نزدیک تصدیق منطقی کی حیثیت وہی ہے جو تصدیق لغوی کی ہے۔ ہم تمہیدی تقریر میں اس پر مفصل گفتگو کر چکے ہیں۔

تنبیہ: حضرت امام غزالیؒ میں شہر طابران میں پیدا ہوئے، نام ان کا محمد ہے، لقب حجة الاسلام، کنیت ابو حامد ہے غزالی کے نام سے مشہور ہیں، خراسان کے اضلاع میں ایک ضلع کا نام طوس ہے اس میں دو شہر ہیں، ایک طابران اور دوسرا توحان۔ امام غزالی طابران میں پیدا ہوئے۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ غزالہ طوس کے ایک گاؤں کا نام ہے امام غزالی اس گاؤں میں پیدا ہوئے اس لئے غزالی کہلاتے ہیں اور بعض حضرات نے اس تحقیق کی تردید کی ہے بلکہ آپ کے والد ابو حامد دھاکہ فروش تھے اس لئے ان کا خاندان غزالی کہلاتا ہے۔ غزل عربی لفظ ہے جس کے معنی ہیں کا تنہا۔ بہر حال امام غزالیؒ بہت بڑے عالم محدث، مفسر ہیں جن پر مختلف دور گزرے ہیں اور بعض لوگوں نے ان سے کافی حسد کیا ہے خیر حسد تو بڑے لوگوں سے ہوا ہی کرتا ہے۔

ان کی کثیر تصنیفات ہیں انہیں سے احیاء العلوم، علوم کا زبردست خزانا ہے اور کیمیائے سعادت، اخلاق الابرار، یہ کتابیں تصوف میں ہیں۔ علم فقہ میں بسط، وجیز، بیان القوانین للشافعی، مجموعہ فتاویٰ۔ اصول فقہ میں تحصین المأخذ شفاء العلیل، مشغول، مفصل، اختلاف فی اصول القیاس۔ علم کلام میں تہافتہ الفلاسف، الحجام العوام، اقتصاد۔ فلسفہ میں مقاصد الفلاسف۔ تفسیر میں یا قوت التاویل جو چالیس جلدوں میں مکمل ہے اور بھی بہت سی تالیفات ہیں۔

۱۳۔ رجاء دی الثانیہ ۵۷۵ھ میں عجیب کرامت کے ساتھ انتقال فرمایا۔ انا للہ وانا الیکہ راجعون۔

تنبیہ: شیخ ابن سینا، ان کا نام حسین ہے کنیت ابو علی ابن عبداللہ بن سینا بخارا کے ایک گاؤں میں ۳۷۰ھ میں پیدا ہوئے، پہلے علم فقہ حاصل کیا پھر فلسفہ کے فنونِ ثلثہ پھر طب، اور یہ سب انہوں نے بخارا میں حاصل کئے پھر کتابوں کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے یہاں تک کہ اٹھارہ سال کی عمر میں علوم میں مہارت حاصل کر لی۔ ابن سینا کی بہت تصنیفات ہیں۔ جیسے ۱) شفاء ۲) اشارات ۳) قانون ۴) المبداء والمعاد ۵) الخفاء ۶) عیون الحکمتہ۔ اور شرابِ بیتا تھا آخری عمر میں قرآن حفظ کیا اور عبادت میں مشغول ہو گیا یہاں تک کہ اگر کوئی اشکال ہوتا تو وضو کر کے دو رکعت نماز پڑھتا پھر اللہ سے دعا کرتا مسئلہ حل ہو جاتا مگر یہ عبادت اسکو اسی وقت کا گر ہوئی جبکہ ان عقائد فلسفہ سے توبہ کرتا جو فقہاء کے نزدیک کفر ہیں۔ شیخ مجد الدین بغدادیؒ سے منقول ہے کہ مجھے خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ابن سینا کے بارے میں کیا فرمایا ہے تو فرمایا اس نے میرے واسطے کے بغیر اللہ تک رسائی چاہی تو میں نے بھی ہاتھ روک لیا لہذا جہنم میں گر لیا۔ اور شیخ جمال الدین سے بھی ایسے ہی منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رجل اضلہ اللہ علی علمہ۔

یعنی اس کے علم نے اسکو گمراہ کر دیا۔ نفعاتِ اجماعی میں ایسے ہی ہے۔ واللہ اعلم بحالہ

۳۴۸ھ میں مرض تو لنگ میں انتقال ہوا اور ہمدان میں دفن ہوئے۔

فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احد اصدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلم، واقرب، وعمل ومع ذلك مشد الزنار بالا اختياراً وسجدة للصنم بالا اختياراً نخله كافر لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار۔

ترجہ

اگر یہ معنی کسی کافر کو حاصل ہو جائیں تو اس پر کافر کے نام کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامات میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہم فرض کریں کسی ایسے شخص کو جو ماہر بہ الرسول کی تصدیق کرتا ہے اور اسکو تسلیم کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنا یا باندھتا ہے یا بت کو سجدہ کرتا ہے تو اسکو کافر قرار دیں گے اسوجہ سے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تکذیب اور انکار کی علامت ٹھہرا دیا ہے۔

تشریح

یہ سابق جواب کی مزید توضیح ہے مطلب ظاہر ہے مزید یہ کہ اگر تصدیق کے ساتھ منافی تصدیق کوئی چیز ہوگی تو تصدیق کا عدم ہو جائے گی اسلئے کہ اس کا تکذیب کی علامت ہونا ثابت ہے اور اجماع کا تحت ہونا حدیث سے ثابت ہے لہذا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس کا تکذیب کی علامت ہونا حدیث سے ثابت ہے۔

تنبیہ

زنا، زار کے ضمہ اور زون کی تشدید کے ساتھ، یہ دھاگہ ہوتا ہے جسکو کفار اپنی گردنوں میں لٹے ہیں جو ان کا شعار ہے جس کو اردو میں جینو کہتے ہیں درحقیقت یہ ان کے دارالاسلام میں جو ذمی بن کر رہتے تھے ایک ذلت کا شعار اور ان کی پہچان کیلئے منتخب کیا گیا تھا اب انھوں نے اسکو اعزاز استعمال کرنا شروع کر دیا۔

وتحقيق هذا المقام على ما ذكرته يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموروثة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى او تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيء به من عند الله تعالى اجمالاً فانه كاف في الخروج عن عهد الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي۔

ترجہ

اور اس مقام کی تحقیق جس طریقہ پر میں نے ذکر کی ہے تیرے لئے راستہ سہل کر دے گی بہت سے ان اشکالات کو حل کرنے کے لئے جو وارد کئے گئے ہیں ایمان کے مسئلہ میں اور جب تو نے پہچان لیا تصدیق کے معنی کی حقیقت تو جان لے کہ ایمان شریعت میں وہ تصدیق ہے اس چیز کی جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اللہ کی جانب سے لیکر آتے ہیں۔ عیسیٰ بنی کی اجمالی تصدیق قلبی ان تمام چیزوں میں جن کا من عند اللہ لیکر آنا بدائے جاں لیا گیا ہو اس لئے کہ یہ (تصدیق اجمالی) کافی ہے ایمان کی ذمہ داری سے نکلنے کیلئے اور اس کا درجہ کم نہیں ہے ایمان تفصیلی سے۔

تشییع

یہاں شارح تین باتیں بیان کرینگے، اپنی تقریر کی تعریف۔ لہذا کہتے ہیں کہ جس انداز پر میں نے تصدیق پر گفتگو کی ہے اس تقریر سے وہ بہتے اشکالات حل ہو جاتے ہیں جو لوگوں نے ایمان کے مسئلہ پر کئے ہیں۔ ان میں سے مثلاً ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر تصدیق ہی کا نام ایمان ہے تو یہ تصدیق تو ابوجہل کو بھی حاصل تھی، لہذا اسکو بھی مؤمن کہنا چاہئے؟ جواب ظاہر ہے کہ اذعان و تسلیم کا فقدان ہے دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تصدیق اور اقرار اور عمل بھی کرے، نماز روزہ کا پابند بھی ہو مگر بتوں کو سجدہ کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو اسکو کافر کیوں کہا جاتا ہے جبکہ ساری چیزیں موجود و برقرار ہیں؟ جواب ظاہر ہے کہ اس عمل کو شریعت نے تکذیب شمار کیا ہے۔

(۲) دوسری بحث، شارح نے اپنا کچھ کلام مصنف کے متن کے ساتھ جوڑ کر یہ کی کہ اب تک تو ہماری گفتگو تصدیق کی حقیقت پر ہو رہی تھی اب سنئے کہ ایمان شرعی کیا چیز ہے، تو بتایا کہ جن امور کا بارگاہ رسالت سے بدائے نبوت ہے انکی دل سے تصدیق کرنا ایمان کی شرعی حقیقت ہے اس میں توحید باری بھی داخل ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بھی لیکر آتے ہیں۔

(۳) تیسری بحث شارح نے یہ کی کہ تصدیق اجمالی کافی ہے اور پھر یہ بھی فرمایا کہ اصل ایمان کے ساتھ تصدیق میں ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے ورنہ تو یہ بات ظاہر ہے کہ تصدیق تفصیلی کا مقام ادخسا ہے تفصیل اجمالی سے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جو شخص جزئیات شرعیہ سے واقف ہو اس پر ان تمام امور کی تصدیق واجب ہے اور جو جزئیات سے واقف نہ ہو تو اسکے لئے تصدیق اجمالی بھی کافی ہے۔

(۱) شارح نے متن کے بعد شرح کرتے ہوئے فرمایا "ای تصدیق ابنی بالقلب" کی قید لگا دی کیونکہ عوام زبانی اقرار کو بھی تصدیق کہتے ہیں۔ اجماعاً لا مفعول مطلق ہے تصدیق کا موصوف محدود کیواسطہ سے

(۲) شارح نے یہاں لفظ ضرورت استعمال فرمایا ہے ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا دین ہونا تو اتنے ثابت ہو خواہ وہ بات اپنی جگہ بدیہی ہو یا نظری، اور پھر وہ بات اس درجہ شہرت اختیار کر گئی ہو کہ عوام و خواص کی ایک قابل ذکر تعداد نے اسے جان لیا ہو جیسے توحید، نبوت، ختم رسالت، حشر و نشر، عذاب قبر وغیرہ۔ یہ تمام چیزیں اپنی جگہ نظری ہیں لیکن ان کا منجملہ دین ہونا نظری نہیں ہے۔ ضرورت کا مفہوم یہ نہیں کہ اس کو ہر شخص جانتا ہو، خواہ اس نے تحصیل علم کے سلسلہ میں کتنی ہی کوتاہی کی ہو اور نہ ضرورت کا یہ مطلب ہے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہو، کیونکہ دین میں ایسی بھی چیزیں ہیں جن کی اباحت یا استحباب کا اعتقاد ضروری ہے حالانکہ ان پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے اس کی مثال میں مسواک کو

پیش کیا جاسکتا ہے اسلئے ضرورت کا مفہوم صرف یہ ہے کہ اس کا منجملہ دین ہونا تو اتر سے ثابت ہو خواہ فی نفسہ وہ حکم نظری ہو اور خواہ اس پر عمل کرنا ضروری نہ ہو۔

تنبیہ: ایمان کی دو قسمیں ہیں اجمالی و تفصیلی۔ ایمان اجمالی تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتا ہے وہ حق ہے میں اسکو ماننا ہوں۔ اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ شریعت نے جو جو احکام بتلائے انکو جاننے اور ان کو حق سمجھنا، ایمان اجمالی ہر شخص پر فرض عین ہے اور ایمان تفصیلی فرض کفایہ ہے یعنی امت کے اندر ہر زمانہ میں ایسے افراد موجود رہیں جو مجموعی طور سے جزئیات شریعت سے واقفیت رکھتے ہوں تو سب کے ذمہ سے فرضیہ ساقط ہو جائیگا، اور اگر ایسے افراد نہ ہوں تو سب کے سب ناکر فرض ہونگے اور سب گنہگار ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ مرتبہ ایمان سے بلند ہے۔ اسی وجہ سے علماء کا مرتبہ اونچا ہے لیکن ایمان کے ساتھ نفس انصاف میں ایمان اجمالی بھی ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے یعنی نفس انصاف میں تشکیک نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ایمان اجمالی کا مرتبہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے۔

فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً لا بحسب اللغة دون الشرح لا خلاصه بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون۔

ترجمہ

تو وہ مشرک جو وجود صانع اور اسکی صفات کی تصدیق کرتا ہے وہ مؤمن نہیں مگر باعتبار لغت کے نہ کہ باعتبار شریعت کے اس کے کوتاہی کرنیکی وجہ سے توحید کے اندر اور اسی کی جانب اشارہ ہے اللہ کے اس فرمان میں ”وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا هُمْ مُشْرِكُونَ“

تشریح

یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں اور شریعت میں ایمان کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو لیکر آئے اس کی تصدیق کو تو جو مشرک اللہ کے وجود اور اسکی صفات کی تصدیق کرتا ہے مگر شریعت کی تصدیق نہیں کرتا تو وہ لغوی مؤمن ہے۔ شریعت میں اسکو مؤمن نہیں کہا جاسکتا، اسلئے کہ ابھی اس کی توحید ہی کامل نہیں کیونکہ وجود کو ماننا وحدانیت کی تسلیم کو محتلزم نہیں حالانکہ توحید سب بڑا رکن ہے ان احکام کا جنکو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے لہذا ایمان شرعی کا فقدان ہے اللہ رب العزت نے اسی مفہوم کو اس طرح ارشاد فرمایا ہے ”وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا هُمْ مُشْرِكُونَ“ اور نہیں ایمان لاتے بہت سے اللہ پر مگر ساتھ ہی وہ شریک بھی کرتے ہیں۔ یعنی زبان سے سب کہتے ہیں کہ خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہے مگر اس کے باوجود کوئی بتوں کو خدائی کا حصہ دار بنا رہا ہے چنانچہ مشرکین عرب البیہ میں یہ لفظ کہتے تھے لبیک اللہم لبیک لا شریک لک۔

الاشیئکا هولک تملاک و ما ملک۔ کوئی اس کیلئے بیٹے بیٹیاں تجویز کرتا ہے کوئی اسے روح و مادہ کا محتاج بتاتا ہے کسی نے اجارہ دہان کو خدائی اختیارات دیدیئے ہیں۔ بہت سے تعزیر پرستی، قبر پرستی، پیر پرستی کے فس و خاشاک سے توحید کے صاف چشمہ کو مکدر کر رہے ہیں، ریا اور ہوا پرستی سے تو کتنے موحدین ہیں جو پاک ہوں گے۔ غرض ایمان کا زبانی دعویٰ کر کے بہت کم ہیں جو عقیدہ یا عمل کے درجہ میں شرک جلی یا خفی کا ارتکاب نہیں کرتے اعاذنا للہ من سائر انواع الشریک۔

والاقرار بربہ اوی باللسان الا ان التصدیق ساکن لا یحتمل السقوط اصلًا والاقرار بربہ قد یحتملہ کما فی حالۃ الاکراہ فان قیل قد لا یبقی التصدیق کما فی حالۃ النوم والغفلة قلنا التصدیق باقی فی القلب والذہول انما هو عن حصولہ ولوسلمہ فالشارع جعلہ المحقق الذی لم یطرء علیہ ما یضادہ فی حکمہ السابق حتیٰ کان المؤمن اسمًا لمن آمن فی الحال او فی الماضی ولم یطرء علیہ ما ہو علامۃ التکذیب۔

ترجیحہ

اور اس کا زبان سے اقرار کرنا مگر تصدیق الیسا کرنا ہے جو بالکل سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراہ کی حالت میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بسا اوقات تصدیق باقی نہیں رہتی جیسے نیند اور غفلت کی حالت میں تو ہم کہیں گے کہ تصدیق دل میں باقی رہے اور ذہول اس کے حصول سے ہے اور اگر تصدیق کر لیا جائے تو شارع نے اس شئی محقق کو جس پر اس کا معارض طاری نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مؤمن اس شخص کا نام ہو گا کہ فی احمال ایمان لایا یا زمانہ گزشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے۔

تشریح

یعنی مصنف نے ایمان کی حقیقت تصدیق اور اقرار کو بتایا اس پر شارع فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایمان کے ارکان تو ہیں مگر ان دونوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ تصدیق کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی اور اقرار کبھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی مسلمان پر اکراہ کیا گیا ہو اور کفار نے اسکو قتل کی دھمکی دی ہو تو زبان سے کلمہ کفر کے تلفظ کی اجازت ہے۔

سوال :- آپ فرمایا کہ تصدیق کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوتی حالانکہ جب آدمی سو جاتا ہے یا غفلت میں ہوتا ہے یا دل اور جانب متوجہ ہو جاتا ہے تو دل میں تصدیق کہاں ہے؟

جواب :- نیند سے جدید ارکان کی تحصیل تو نہیں ہو سکتی مگر ارکان سابق نیند کے منافی نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر ارکان حادث کے منافی ہے نہ کہ ارکان باقی کے تو شارع کہنا چاہتے ہیں کہ تصدیق کے اندر جو ذہول ہو رہا ہے وہ اس کی تحصیل اور حصول سے ذہول ہے بالفاظ دیگر الفاظ کے ذہن میں ہونیکے باوجود

ان کی جانب عدم التفات کو ذہول کہتے ہیں اس سے ذہول اور نسیان کا فرق واضح ہو گیا اس لئے کہ نسیان میں ذہن سے صبریت حاصل نہ کھل جاتی ہے اور ذہول میں نہیں نکلتی صرف التفات کی جانب توجہ کی ضرورت ہے۔ لہذا متکلم ہو کہ تصدیق برقرار ہے اور اگر آپ کی بات تسلیم ہی کر لی جائے کہ ناظم اور غافل میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو بھی کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ شریعت کا اصول یہ مقرر ہو چکا ہے کہ جو چیز موجود و محقق ہو اس کو اس وقت تک باقی ہی شمار کریں گے جب تک کہ اس کی ضد اس کی جگہ پر نہ آجائے اور یہاں ظاہر ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں اگر تصدیق نہ بھی رہی تو تکذیب بھی تو نہیں آتی لہذا بر بنار قاعدہ مذکورہ تصدیق کو باقی شمار کریں گے۔ جیسے ایک مرتبہ اقرار کے بعد جب تک انکار نہ آئے اقرار کو باقی شمار کیا جاتا ہے، ایسے ہی جو شخص فی الحال یا پہلے اسلام لایا اور تصدیق کا تحقق ہوا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہ ہوں گی اسکو مؤمن ہی کہا جائے گا۔

هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدِيقُ وَالْأَقْلَامُ مَذْهَبُ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ اخْتِيَارُ الْأَمَامِ شَمْسِ الْأُمَّةِ وَفَخْرِ الْأَسْلَامِ وَذَهَبَ جَمْعُهُو الْمُحَقِّقِينَ الْمُنَافِقِينَ هُوَ التَّصَدِيقُ بِالْقَلْبِ وَأَمَّا الْأَقْلَامُ شَرِطُ الْأَجْزَاءِ الْأَحْكَامِ فِي الدُّنْيَا لَمَّا أَنَّ تَصَدِيقَ الْقَلْبِ أَمْرٌ بِاطْنٍ لَا بَدَلَ لَهُ مِنْ عِلَامَةٍ فَمِنْ صَدَقَ بِقَلْبِهِ وَلَمْ يُقِرْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا وَمِنْ أَقْرَبِ لِسَانِهِ وَلَمْ يَصْدُقْ بِقَلْبِهِ كَانَ الْمُنَافِقَ فَبِالْعَكْسِ وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ۔

ترجمہ

یہ بات جو مصنف نے ذکر کی ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی شمس الاممہ اور فخر الاسلام کا مذہب ہے اور جمہور محققین اس بات کی جانب گئے ہیں کہ ایمان صرف تصدیق بالقلب ہے اور اقرار دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے جس کیلئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہے اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مؤمن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو فرمایا کہ ایمان کہتے ہیں تصدیق اور اقرار کے مجموعہ کو یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الاممہ سرخسی کا یہ محمد بن احمد سرخسی ہیں متوفی ۴۳۸ھ تفصیل کیلئے دیکھئے الفوائد البہیہ ص ۱۳۔ خیر الدین زرکلی نے الاعلام میں سن وفات ۴۸۳ھ لکھا ہے یہ شاید کتابت کی غلطی ہوگی، اور فخر الاسلام بزدویؒ یہ علی بن محمد فخر الاسلام بزدویؒ ہیں سن ولادت ۴۸۶ھ ہے اور سن وفات ۵۲۶ھ۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۳ محمد یوسف تاولوی عفرہ۔

اور شمس الاسلام سرخی اور فخر الاسلام بزودی صاحب الکشف کا بھی یہی مختار ہے مگر جمہور محققین اشاعرہ اور ماتریدیہ کا یہ فرمان ہے کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق بالقلب ہے اور اقرار تو شرط ہے تاکہ اس پر اسلامی احکام کر سکیں مثلاً جان و مال کی حرمت اور اس پر نماز جنازہ پڑھنا اور مسلمانوں کے مقابر میں دفن کیا جانا وغیرہ اور اقرار کو شرط قرار دینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تصدیق کہیں چونکہ ایک پوشیدہ چیز ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہو سکتے لہذا جہول سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کر سکے تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہو گا اگرچہ دنیوی احکام میں اس پر احکام اسلامی جاری نہ ہو سکیں گے مگر شرط یہ ہے کہ اس تصدیق کے ساتھ تکذیب کی علامت نہ ہوں ورنہ پھر اصول مذکورہ کے مطابق وہ عند اللہ کافر ہو گا۔ (وہو المحقق خلافاً للبعض) اور زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے اگرچہ وہ عند الناس مؤمن ہے مگر عند اللہ کافر ہے جیسے منافقین، یہی شیخ ابو منصور ماتریدی اور امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔

اب شارح محققین کے مذہب پر دلائل بیان کریں گے اور بعض علماء نے جو تصدیق و اقرار کو ایمان کی حقیقت کہا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان جسم اور روح کا مجموعہ ہے تو ضروری ہوا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو ایمان سے حصہ ملنا چاہیے تو تصدیق قلبی روح کا حصہ ہے اور اقرار لسانی بدن کا حصہ ہے اور بدن کے کاموں میں چونکہ سب سے آسان اقرار ہی ہے اسلئے اسی کو بدن کا حصہ قرار دیا گیا ہے۔ اب جمہور کے دلائل دیکھئے۔

وَالنُّصُوحَ مَعَاذُكَ لَئِنْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا سَامَةَ حِينَ قُتِلَ مَرَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هَلَا شَقَّتْ قَلْبُهُ۔

ترجمہ اور نصوص اس کے مؤید ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے "اُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ" اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" اور فرمایا نبی علیہ السلام نے اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ اور فرمایا آپ نے حضرت اسماء سے جبکہ انھوں نے قتل کر دیا تھا اس شخص کو جس نے "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" کہا تھا، کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ نصوص قرآنی اور احادیث سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے یہ نصوص جو مذکور ہوئے سب اس پر دال ہیں کہ محل ایمان قلب ہے، تو شارح نے یہاں استدلال میں تین آیات اور دو حدیثیں پیش کی ہیں۔

پہلی آیت "اُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ" یہی لوگ ہیں کہ اللہ نے جنکے قلوب میں ایمان ثبت کر دیا

یعنی ایمان ان کے دل میں جما دیا اور پتھر کی لکیڑے طرح ثبت کر دیا۔

دوسری آیت مَن كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنۡ اَكْرَهٗ وَقُلُوبُهُۥ مُطْمَئِنُّۢنٌ بِالْاِيْمَانِ۔ جو کوئی منکر ہوا ایمان لانیکے بعد علاوہ اس شخص کے جس پر زبردستی کی گئی حالانکہ اس کا دل ایمان پر برقرار ہے، یعنی اگر کوئی مسلمان صدق دل سے برابر ایمان پر قائم رہے ایک لمحہ کیلئے بھی ایمانی روشنی اور قلبی طمانیت اس کے قلب کے جدا نہیں ہوئی صرف کسی خاص حالت میں کسی دباؤ اور زبردستی سے مجبور ہو کر شدید ترین خوف کے وقت مگر خلاصی کیلئے محض زبان سے منکر ہو جائے یعنی کوئی کلمہ اسلام کے خلاف نکالے بشرطیکہ اس وقت قلب میں کوئی تردد نہ ہو بلکہ زبانی لفظ سے سخت کراہیت و نفرت ہو ایسا شخص مرتد نہیں ہے بلکہ مسلمان ہی رہے گا لہذا معلوم ہو کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے۔

تیسری آیت، قَالَتِ الْاَعْرَابُ اَمَّا قُلُوبُنَا لَمْ يُوْثِقْ لَهَا وَاَلٰكِنْ قَوْلُوْا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ۔ دیہاتی لوگ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن تم یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے کیوں کہ ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا۔ اس سے بھی معلوم ہو کہ محل ایمان قلب ہے پہلی حدیث، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر تعلیم امت کے واسطے یہ دعا مانگتے تھے اللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قُلُوْبَنَا عَلٰی دِيْنِكَ یعنی اے اللہ ایمان پر ثابت رکھ۔

سوال :- دین کی تفسیر اپنے ایمان سے کیسے کر دی؟

جواب :- اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ۔ اس سے معلوم ہو کہ دین سے مراد اسلام ہے اور ایمان اور اسلام ایک چیز ہے۔ کما ترونما سیأتی۔ لہذا دین کی تفسیر ایمان سے کرنا درست ہو گیا۔

دوسری حدیث، ہکلا شقت قلبی، واقعہ یہ پیش آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جہینہ کی ایک قوم کے پاس حضرت اسماءؓ اور انکی جماعت کو بھیجا جنگ ہوئی تو ان میں سے ایک شخص بہت سے مسلمانوں کو قتل کر چکا تھا حضرت اسماءؓ اور ایک انصاری صحابی موقع پا کر اس تک پہنچ گئے جب انھوں نے اس پر وار کرنا چاہا تو اس نے فوراً کہا لا الہ الا اللہ، تو انصاری نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا مگر حضرت اسماءؓ نے اس کو قتل کر دیا۔ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ نے حضرت اسماءؓ سے فرمایا کہ تو نے لا الہ الا اللہ کہنے کے بعد اس کو کیوں قتل کر دیا، انھوں نے فرمایا کہ اس نے تو یہ کلمہ تمہارا کہے اور اسے کہا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

تنبیہ :- حضرت اسماءؓ زید بن حارثہؓ کے بیٹے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے بہت محبت کرتے تھے۔ حدیث کی کتابوں میں ان سے ۱۲۸ حدیثیں ہیں۔ خلافت معاویہؓ کے آخر میں ۹۲ھ میں وفات ہوئی۔

فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والسمعي عليه السلام واحصاء ما كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانهم من غير استفسار عما في قلبها قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حق لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام مؤمن بها -

ترجمہ

پس اگر کوئی اعتراض کریگا کہ ہاں ایمان وہ تصدیق ہے لیکن اہل لغت نہیں پہچانتے اس سے مگر زبانی تصدیق کو (اقرار لسانی کو) اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ مؤمن سے کلمہ شہادت پر اکتفا کر لیا کرتے تھے اور اس کے دل میں کیا ہے اسکو بوجھ بغیر اس کے ایمان کا حکم لگا دیا کرتے تھے۔ تو میں کہوں گا کہ اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تصدیق میں قلب ہی کا عمل معتبر ہے یہاں تک کہ اگر ہم فرض کر لیں لفظ تصدیق کے کسی معنی یا اس کے موضوع نہ ہونے کو یا اس کے موضوع ہونے کو ایسے معنی کیلئے جو قلبی تصدیق کا غیر ہو تو اہل لغت اور اہل عرف میں سے کوئی بھی اس بات کا حکم نہیں کریگا کہ کلمہ ”صدقت“ کو بولنے والا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرے یا لا اور آپ پر ایمان رکھنے والا ہے۔

تشریح

ما قبل میں گزر چکا ہے کہ کرامیہ بھی ایمان کو بسیط مانتے ہیں مگر اسی کی حقیقت کو محض اقرار کہتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اہل زبان ایمان کو تصدیق کے معنی میں استعمال کرتے ہیں مگر انہی مراد اس سے زبانی اقرار ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب کوئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ کے سامنے ایمان لاتا تھا تو اس کے اقرار لسانی پر اکتفا کی جاتی تھی اور کبھی یہ نہیں تحقیق کی جاتی تھی کہ تیرے دل میں کیا ہے لہذا اس طریقہ کار سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایمان کی حقیقت محض اقرار لسانی ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہی ہے اور اسی پر ایمان کا مدار ہے نہ کہ محض اقرار لسانی پر، اچھا بتاؤ اگر تصدیق قلبی مہل کلمہ ہوتا یا اس کے معنی تصدیق قلبی کے علاوہ مثلاً رویت، یا سونگھنے کے ہوتے تو کیا پھر بھی کوئی ”صدقت“ کہنے والے کو ایمان سے متصف مانتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اگر اقرار لسانی ہی کافی ہوتا تو ہر حال میں ”صدقت“ کہنے والے کو مؤمن کہا جاتا حالانکہ صورت مذکورہ میں اسکو مؤمن کہنا باطل ہے۔ کمالا یغنی۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ تصدیق حقیقی محض تلفظ اور اقرار محض نہیں ہے بلکہ اقرار لسانی پر اکتفا فقط اس لئے ہوتا ہے کہ اقرار تصدیق قلبی پر دل ہے اور تصدیق اقرار کا مدلول ہے یہی تو وجہ ہے کہ اگر فقط دال (اقرار) ہو اور مدلول (تصدیق) نہ ہو تو اس کو مؤمن نہیں کہا گیا جیسے منافقین کا حال ہے۔ شارح آگے اسی بات کو ارشاد فرماتے ہوئے کہتے ہیں۔

وَلِهَذَا صَدَّقَ نَفِيُّ الْإِيمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُقَرَّبِينَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قَل لَّمَّا تَوَمَّنُوا وَلَكِنْ قُولُوا اسْلَمْنَا

ترجمہ

اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض ان لوگوں سے جو زبان سے اقرار کرتے ہیں فرمایا باری تعالیٰ نے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جو زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے اور کہا گنواروں نے کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ فرمادیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے۔

تشریح

شارح نے جواب دیا کہ دیکھو مذکورہ دونوں آیتوں میں ان لوگوں سے ایمان کی نفی کر دی گئی کہ جو محض زبان سے اقرار کرتے ہیں اور دل میں تصدیق نہیں ہے۔ پہلی آیت عبد اللہ بن ابی ابن سلول اور اس کے ساتھیوں کے بایں نازل ہوئی جو بقول بعض مفسرین تین سو مشر عورتیں تھیں جو تہمت میں آباؤ تکھے جب وہاں کے باشندے مسلمان ہو گئے تو ان لوگوں نے تلوار کے خوف سے زبانی ایمان کا اقرار کر لیا اور دلوں میں کفر چھپائے رکھا۔ دوسری آیت قبیلہ بنو اسلم کے متعلق نازل ہوئی جو قحط کے سال میں مدینہ منورہ آئے اور صدقات کے لالچ میں ایمان ظاہر کیا تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ ابھی تمہارے قلوب میں ایمان داخل نہیں ہوا البتہ تم بظاہر مطیع بن گئے ہو۔ دیکھو دونوں آیتوں میں تصدیق قلبی حاصل نہ ہوئی کی وجہ سے ایمان کی نفی کر دی گئی ہے۔

تنبہ:۔ امام رازیؒ نے فرمایا کہ لفظ ”مَنْ“ واحد اور ثنیہ اور جمع کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا یہاں ”یَقُولُ“ کے اندر لفظ ”مَنْ“ کی رعایت ملحوظ ہے۔ اور ”وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ میں معنی کی رعایت ملحوظ ہے اور فرمان باریؒ ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ میں لفظ ”مَنْ“ کی رعایت ہے۔ اور فرمان باریؒ ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ میں معنی ”مَنْ“ کی رعایت ملحوظ ہے۔ اعراب کے بدوں کو کہتے ہیں جو گاؤں کے رہنے والے ہوتے ہیں، اعراب جمع ہے اس لفظ سے اس کا کوئی واحد نہیں، بلکہ واحد کیلئے اعرابی استعمال کرتے ہیں۔

لطیفہ:۔ گاؤں کے لوگ بھی عجیب ہوتے ہیں شرح نقایہ کے حاشیہ پر ہے کہ عرب کا ایک دیہاتی مسلمان شہر میں آگیا اور نماز کا وقت ہوا تو مسجد میں آیا، امام نے پہلی رکعت میں یہ آیت پڑھی ”وَالْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَكَفَرًا“ اور نماز تو اس کو غصہ آیا اور لاکھٹی ساتھ تھی امام کی کمر پر جھاڑی کہ ہماری برائی کرتا ہے۔ امام حجارہ صابرؒ تھاپنے کام میں مشغول رہا پھر دوسری رکعت میں امام نے آگے سے پڑھا ”وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ“ تو جناب فرماتے ہیں ایہا الا فام قد نفعك العصا یعنی حضور امام صاحب میرے لٹھے آپ کا دماغ درست کر دیا۔

وَأَمَّا الْمُقَرَّبُ بِاللِّسَانِ وَحَدَّثَ فَلَا نَزَاعَ فِي أَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنًا غَنَةً وَتَجَرَى عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْإِيمَانِ ظَاهِرًا وَأَنَّ النِّزَاعَ فِي كَوْنِهِ مُؤْمِنًا فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ مِنْ بَعْدِهِ كَمَا كَانُوا يَحْكُمُونَ بِإِيمَانِ مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ كَانُوا يَحْكُمُونَ بِكَلِمَةِ الْمُنَافِقِ فَكَذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ لَا يَكْفِي فِي الْإِيمَانِ فَعَلُ اللِّسَانِ وَابْتِغَاءُ الْأَجْمَاعِ مُنْعَقِدِ عَلَى إِيمَانِ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ وَقَصَدَ الْأَقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَنْعَهُ مِنْ أَنْ يَخْرُسَ وَيُخَوِّعَ فَظَهَرَ أَنَّ لَيْسَتْ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ بِمَجْرَدِ كَلِمَتِي الشَّهَادَةِ عَلَى مَا زَعَمَتِ الدُّرُومِيَّةُ.

ترجمہ

ترجمہ اور بہر حال جو فقط زبان سے اقرار کرتا ہے تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ اسکو لغتہً مؤمن کہا جائیگا اور ظاہراً اس پر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع اس کے فیما بینہً وبين الشریکین ہونے میں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جو آپ کے بعد تھے (صحابہ و تابعین) جیسا کہ وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا جو کلمہ شہادت کا حکم کرے، ایسے ہی وہ حکم لگاتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ بات اس پر دال ہے کہ ان کے اندر زبان کا فخل کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منقطع ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کر نیک ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روکے مثلاً گونگا ہونا اور اس کے مثل۔ تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت کرامیہ کے گمان کے مطابق محض شہادت کے دونوں کلمہ نہیں ہیں۔

تشیخ

تشریح جو شخص محض زبان سے ایمان کا اقرار ہی ہے اسے اہل زبان حقیقت پر مطلع نہ ہونگی وجہ سے مجبوراً مومن کہیں گے اور اس پر ظاہراً اسلامی احکام جاری ہوں گے لیکن وہ فیما بینہ و بین اللہ مومن شمار نہ ہوگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ جیسے اقرار لسانی پر ایمان کا حکم جاری کرتے تھے ایسے ہی منافق کے اور بھی تو کفر کا حکم جاری کرتے تھے تو ان حضرات کا منافق پر حکم جاری کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایمان کیلئے محض زبانی اقرار نا کافی ہے، ایمان کی حقیقت اقرار نہیں بلکہ تصدیق قلبی ہے یہ اجماع امت سے بھی ثابت ہے مثلاً ایک شخص دل سے ایمان لایا اور زبان سے اقرار کر لیا ارادہ رکھتا ہے مگر تکلم پر قدرت نہ ہو کیوجہ سے اقرار نہیں کر پاتا مثلاً گونگا ہے یا کوئی اور عارض ہے تو بالاجماع ایسا شخص مومن ہے لہذا معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ کہ محض اقرار لسانی لہذا معلوم ہوا کہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے ۔

نتیجہ :- شارح اس سے پہلے لفظ کلمہ کو واحد استعمال کر رہے تھے اور یہاں تنفیہ کا صیغہ استعمال کیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ پورا کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے۔ تو اسکو شدت التصال کی وجہ سے کبھی تو کلمہ واحد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور کبھی ظاہر تعدد کا لحاظ کرتے ہوئے اسکو کلمتین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ قدرے۔

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جَمْعِهِ مِنَ الْمُكَدِّثِينَ وَالْمُتَكَلِّمِينَ وَالْفُقَهَاءِ أَنَّ الْإِسْمَانَ تَصْدِيقُ

بالجنان واقراء باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفوذ ذلك بقوله -

ترجمہ

اور جبکہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب ہے کہ ایمان دل سے تصدیق کرنا اور زبان سے اقرار کرنا اور عمل بالارکان ہے تو مصنف نے اشارہ فرمایا اس مذہب کی نفی کی جانب اپنے اس قول (آئندہ) سے۔

تشریح

یہاں سے شارح مصنف کے آئندہ متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب چونکہ یہ ہے کہ ایمان کہتے ہیں تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کو حالانکہ یہ مصنف کے نزدیک قول مختار کے خلاف ہے اسلئے مصنف نے آیوالے متن میں اس کی تردید فرمائیں گے اور ثابت کریں گے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔

تنبیہ: محدثین سے مراد علماء حدیث ہیں جن کا مرتبہ بہت بلند ہے اور بقول صاحب فتوحات مکیہ، علماء حدیث ہی انبیاء کے وارث ہیں اور یہاں متکلمین سے مراد اشاعرہ کے علاوہ ہیں یعنی معتزلہ اور خوارج ان کا بھی بہت بڑا گروہ ہے اسلئے جمہور سے تعبیر کر دیا ہے اور فقہاء سے مراد حنفیہ کے علاوہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں۔

سوال

معتزلہ اور خوارج کو متکلمین کیوں کہا گیا؟

جواب

مخالف اگرچہ ضال اور گمراہ ہوا سکو متکلم ہی کہا جاتا ہے۔

تصدیق بالجنان: یعنی دل سے تصدیق۔ جان، بفتح الجیم، بمعنی قلب۔ دل کو جان اسلئے کہتے ہیں کہ وہ چھپا ہوا ہے۔ اور اس مادہ میں ستر کے معنی ہیں جیسے جن، جنین اور جنت۔ عمل بالارکان: ارکان کی جمع ہے بمعنی اعضاء اسلئے کہ اعضاء بدن کے ارکان ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایمان فقط عمل ہے پھر عمل میں تقسیم ہے کہ خواہ دل سے ہو یا زبان سے یا اعضاء سے۔

فاما الاعمال ای الطاعات فہی تتزايد ففہما والایمان لا یزید ولا ینقص
فلہنما مقامان۔

ترجمہ

پس بہر حال اعمال یعنی طاعات بڑھتی رہتی ہیں بذات خود اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام ہیں۔

تشریح

مصنف نے بہت اختصار اور جامعیت کے ساتھ فرمایا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اسلئے کہ انھوں نے فرمایا کہ اعمال و طاعات میں یومانیو ما، ساعۃ فاسعۃ کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہوتے تو ایمان بھی کمی بیشی کو قبول

کرتا اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل نہیں ہیں۔
اب شارح اس پر بسط سے گفتگو کریں گے، کہتے ہیں کہ یہاں دو مقام ہیں ایک یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور دوسرا یہ کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی اور اب دونوں کو شارح تفصیل سے بیان کریں گے۔
تنبہ :- فہمنا کا مشار الیہ بحث ایمان ہے یا مصنف کا متن مذکور ہے اور دونوں کا مال ایک ہے۔
مقامات - مقام کا ثنیہ ہے جبکہ ضم اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے۔ مگر بقول ملا عصام منہ احسن ہے،
ضمہ کی صورت میں معنی ہوں گے دلیل کرنیکی جگہ اور فتحہ کی صورت میں معنی ہوں گے دلیل قائم ہونیکی جگہ۔

الاول ان الاعمال غیر داخلہ فی الایمان لما مر من ان حقیقۃ الایمان هو التصدیق
ولان قد ورد فی الكتاب والسنة عطف الاعمال علی الایمان کقولہ تعالیٰ ان الذین
امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف یقتضی المغایرۃ وعدم دخول المعطوف
فی المعطوف علیہ۔

ترجیحہ پہلا مقام یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس تقریر کی وجہ سے جو گذر چکی کہ ایمان
کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اس لئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اعمال کا
عطف ایمان پر ہے جیسے فرمان باریؑ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات میں ہے اس بات کے یقینی
ہونیکے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے اور (تقاضہ کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل ہونیکا
شارح پہلے مقام کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت جب فقط تصدیق قلبی
ہے تو پھر اعمال ایمان کا جز نہ ہوں گے اس پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں یہ پہلی
دلیل ہے کہ آیت مذکورہ میں اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے، اگر اعمال حقیقت ایمانی میں داخل
ہوتے تو عطف جائز نہ ہوتا اس لئے کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف
علیہ اور معطوف دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں مغایرت ہے لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا، اس لئے
کہ شئی واحد معطوف علیہ اور معطوف ہو جائز نہیں، یا جز مر کا کل پر عطف ہو یہ بھی جائز نہیں ہے۔

تنبہ :- اگر دقیق نظری سے دیکھا جائے تو جز مر اپنے کل کا غیر ہوتا ہے لہذا پھر تو جز مر کا (اعمال) کل پر
(ایمان پر) عطف جائز ہونا چاہئے؟

جواب :- یہ تدقیق فلسفی ہے اہل زبان ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں میں تغایر کا حکم نہیں لگاتے۔

سوال :- خاص کا عطف عام پر تو جائز ہے جیسے تنزل الملائکۃ والروح جبکہ روح سے مراد
حضرت جبرئیل علیہ السلام ہوں اور جیسے من کان عدواً للہ وملائکتہ ورسلہ وجبریل

وَمِثَالُ فَنَ اللَّهِ عَدُوُّ الْكَافِرِينَ ایسے ہی اسکو بھی شمار کرنا چاہئے ؟
جواب :- حقیقت یہی ہے کہ معطوف معطوف علیہ میں داخل نہ ہو اور اگر کہیں داخل ہوا ہے تو وہ مجاز ہے اور مجازی جانب عدول بغیر ضرورت کے جائز نہیں اور یہاں کوئی ضرورت مجاز کی داعی نہیں ہے۔
سوال :- تو اعمال کا ایمان پر عطف کیسا ہے ؟
جواب :- ثمرات ایمان کا ایمان پر عطف ہے کیونکہ اعمال ایمان کے ثمرات ہیں۔ تو اس سے اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ایمان بغیر عمل کے گوا ایمان ہے مگر ایسا ہے جیسے درخت بغیر پھل کے۔

وَوَسَّادَ اَيْضًا جَعَلَ الْاِيْمَانَ شَرْطًا لِّصِحَّةِ الْاَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بَانَ الْمَشْرُوطَ لَا يَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لَا مَتَنَاعَ اشْتِرَاطِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ۔

ترجمہ اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کو شرط قرار دینا اعمال کی صحت کیلئے جیسے فرمان باری وَمَنْ يَعْمَلْ اِلَیْہِمْ شَرًّا فَاُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْسِدُونَ میں ہے، اس بات کے قطعی ہونیکے باوجود کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا اشتراط شی کے لئے متمنع ہونیکے وجہ سے اپنے ہی نفس کے لئے۔

تشریح یہ دوسری آیت سے استدلال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ کے اندر ایمان شرط اعمال ہے اور یہ اصول مقرر ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا اور یہاں مشروط اعمال ہیں اور شرط ایمان ہے۔ تو اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال کو داخل مانیں گے تو مشروط کا شرط کی حقیقت میں داخل ہونا لازم آئیگا۔ اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی تو وہ جز کے لئے بھی شرط ہوگی، تو جب ایمان اعمال کیلئے شرط ہوا تو ایمان ایمان کے لئے بھی شرط ہوا، اور اس سے دور لازم آتا ہے جو باطل ہے۔

سوال :- وَهُوَ مُؤْمِنٌ شرط کب ہے جبکہ یہ تو حال ہے وَمَنْ يَعْمَلْ سے نہ کہ شرط ؟
جواب :- حال عامل کی قید ہوتی ہے اور اس کیلئے شرط کا درجہ رکھتا ہے لہذا اسکو شرط سے تعبیر کرنا درست ہوگا

وَوَسَّادَ اَيْضًا اثْبَاتِ الْاِيْمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَارِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا عُلَىٰ مَا مَرَّ مَعَ الْقَطْعِ بَانَ لَا تَحَقُّقَ لِّلشَّيْءِ بِدُونِ رُكْنِهِ

ترجمہ اور نیز وارد ہے ایمان کا اثبات ان لوگوں کیلئے جنہوں نے بعض اعمال کو چھوڑ دیا ہے

جیسے اللہ کے فرمان "وَ اَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" میں ہے اس تقریر کے مطابق جو گزر چکی ہے کہ شیئی کا تحقق بغیر اس کے رکن کے نہیں ہوتا۔

تشریح یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بغیر رکن کے شیئی کا تحقق نہیں ہوتا حالانکہ آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کرنیوالوں کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جز نہیں ہیں ورنہ ترک اعمال پر ان کو مؤمن کہنا درست نہ ہوتا۔

تنبیہ :- بعض محققین نے فرمایا ہے کہ بجائے اس آیت کے استدلال کرنیکے اگر مثال میں یہ آیت پیش کی جاتی ہے "اِنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ اُخُوَّةٌ فَاصْلَحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ" تو زیادہ اچھا ہوتا اسلئے کہ یہ آیت بعد قتال ایمان پر دل ہے اور آیت مذکورہ اس بات کی جانب مشیر ہے کہ قتال سے پہلے ایمان کا وجود ہے۔ فتدبر۔

وَلَا يَخْفَىٰ اَنْ هَذِهِ الْوُجُوهُ اِنَّمَا تَقُوْمُ بِحُجَّةٍ عَلٰی مَنْ يَّجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيقَةِ الْاِيْمَانِ بَحِیْثِ اَنْ تَارِكُهَا لَا يَكُوْنُ مُؤْمِنًا كَمَا هُوَ رَأٰی الْمَعْتَزِلَةُ لَا عَلٰی مَنْ ذَهَبَ اِلٰی اَنْهَا رُكْنٌ مِنَ الْاِيْمَانِ الْكَامِلِ بَحِیْثُ لَا يَخْرُجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيقَةِ الْاِيْمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّكَاتُ الْمَعْتَزِلَةِ بِاُجُوْبَتِهَا فَيَمَّا سَبَقَ۔

ترجمہ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تمام دلائل ان لوگوں پر حجت بن کر قائم ہو سکتی ہے جو طاعات کو ایمان کی حقیقت کا رکن قرار دیتے ہیں اس طریقہ پر کہ ان کا تارک مؤمن نہیں ہوتا جیسا کہ یہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں پر جو اس طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کامل کا رکن ہے اس طریقہ پر کہ ان کا تارک حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور تحقیق کہ معتزلہ کے مستدلات مع ان کے جوابات کے ماقبل میں گزر چکے ہیں۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ سارے دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف تو حجت ہو سکتے ہیں جو تارک اعمال کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں لیکن یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں ہیں جو اعمال کو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعیؒ اور جمہور محدثین ہیں، رہے معتزلہ کے مستدلات اور ان کے جوابات وہ ماقبل میں تفصیل سے گزر چکے ہیں۔

تنبیہ (۱) :- جمہور محدثین اور دیگر اہل حق کے اختلاف کے متعلق ہم تمہیدی گفتگو میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں

تنبیہ (۲) :- بعض حضرات نے ایمان کی حقیقت مذکورہ اجزاء ثلاثہ ثابت کرنے کیلئے ایک حدیث استدلال کیا ہے جو ابن ماجہ میں مذکور ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ایمان عقد بالقلب و اقرار

باللسان وعمل بالارکان۔

قلتے :- اس کی صحت میں کلام ہے حافظ ابن الجوزی نے اسکو موضوع قرار دیا ہے تفصیل کیلئے دیکھئے اللہ اعلم بالصواب

المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انها التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات وارثك المعاصي فتصدىقه باق على حاله لا تغير فيه اصلاً۔

ترجمہ

دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم و بیش نہیں ہوتی اس تقریر کی وجہ سے جو گذر چکی کہ وہ (حقیقت ایمان) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس میں زیادتی اور نقصان غیر متصور ہے یہاں تک کہ وہ شخص جس کیلئے تصدیق کی حقیقت حاصل ہو گئی تو خواہ وہ طاعات کرے یا معاصی کا مرتکب ہو اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں بالکل کوئی تغیر نہیں ہے پہلے مقام کی وضاحت سے فراغت کے بعد اب شارح دوسرا مقام چھیڑ رہے ہیں کہ ایمان کی حقیقت میں کمی بیشی نہیں ہوتی کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم و اذعان کو پہنچی ہوئی ہو جس میں کمی بیشی کا سوال نہیں پیدا ہوتا تو اعمال کرنے سے اس میں اضافہ نہ ہو گا اور معاصی کے ارتکاب سے اس میں کمی نہیں آئے گی بلکہ یہ تصدیق بہر حال برقرار رہے گی۔

تشریح

تنبیہ :- جن حضرات نے یہ کہا کہ ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا انکی مراد یہ ہے کہ مدارجات وہ ایمان اور تصدیق ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی یعنی ایمان کا وہ درجہ جو انسان کو کفر سے بچا کر جنت کا مستحق بنا دے وہ تصدیق کا ایک آخری درجہ ہے جس میں اگر ذرا ضعف آجائے تو کفر آ جاتا ہے یعنی یہ تصدیق کا اس قدر دھندلا نقش ہو گا جسکو بمطابق روایات صحیحہ سیغیر علیہ السلام کی نگاہ بھی نہ دیکھ سکے گی یہ درجہ ایمان کی کمی کو واقعہ قبول نہیں کرتا لیکن زیادتی کے قبول کرنے میں بظاہر کوئی قباحت نہیں ہوتی لیکن ذرا غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قبول زیادت کا مطلب یہ ہے کہ جب تک اس زیادتی کو شامل نہ کرینگے نجات نہ ہو سکے گی۔ گویا مدارجات صرف وہ دھندلا سا نقش ہے جسکو خداوند قدوس جانتے ہیں۔ یہ ساری گفتگو باعتبار کمیت ہے رہا کیفیت کا مسئلہ تو یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ عام لوگوں کا ایمان صحابہ، جبرئیل، میکائیل اور انبیاء کرام جیسا نہیں ہے اس کا انکار نہ جمہور کر سکتے ہیں اور نہ امام ابو حنیفہؒ نے کیا ہے۔ شارح نے ظن کو خارج کر نیسے لئے جزم کی، اور تصدیق بے انقیاد کو خارج کرنے کیلئے اذعان کی قید لگا دی۔

والآیات الدالة على زيادة الأيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة، أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصلها أنه كان يزيد بزيادة ما يجب به الأيمان وهذا لا يتصور، في غير عصر النبي عليه السلام۔

ترجمہ

اور وہ آیات جو دلالت کرتی ہیں ایمان کی زیادتی پر وہ محمول ہیں اس پر جو امام ابو حنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہؓ ایمان اجمالی لاتے تھے پھر آتا تھا ایک فرض بعد دوسرے فرض کے اور وہ ایمان لاتے تھے ہر ہر خاص فرض پر اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان زیادہ ہوتا تھا، ما یجب بہ الايمان کی (جس پر ایمان لانا واجب ہے) زیادتی کی وجہ سے اور یہ غیر متصور ہے نبی علیہ السلام کے زمانہ کے غیر میں۔

تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ جب ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی تو ان آیات کا کیا جواب ہو گا جو ایمان کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں؟ تو اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ نے یہ دیا ہے کہ ان آیات کے مصداق حضرات صحابہ کرامؓ ہیں جو ایمان اولاً اجمالی لاتے تھے یعنی جو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے سب پر مطلقاً ہمارا ایمان ہے اور یہ معلوم ہے کہ قرآن کا نزول تیس سال کے عرصہ میں ہوا ہے تو احکام کا نزول بھی یکے بعد دیگرے ہوا ہے تو احکام نازل ہوتے جاتے صحابہؓ ان پر ایمان لاتے جاتے تھے تو ان حضرات کا ایمان مؤمن بہ کے بڑھنے کی وجہ سے بڑھتا تھا، اب وہ مسئلہ بھی ختم ہو چکا ہے اور اب دین مکمل ہو چکا ہے۔ لہذا مؤمن بہ کے بڑھنے کی وجہ سے ایمان کے بڑھے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا بات صاف ہو گئی کہ ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا اور جو آیات کمی بیشی پر دلالت ہیں ان کا جواب ہو گیا کہ یہ اضافہ مؤمن بہ کے اعتبار سے ہے اور آنحضرتؐ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

تنبیہ (۱): علامہ عینیؒ یعنی شرح بخاری میں فرماتے ہیں کہ جن کے یہاں ایمان سے مراد نفس تصدیق ہے تو ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرے گا ہاں طاعات کمی بیشی کو قبول کرتی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ طاعات و اعمال تصدیق کیلئے مکمل ہیں اور ہر وہ دلیل جو اس بات پر دلالت ہو کہ ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا وہاں ایمان سے اصل ایمان (تصدیق) مراد ہے، اور جو دلیل کمی بیشی پر دلالت ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے لہذا حاصل یہ ہوا کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے۔

تنبیہ (۲): ما شب معراج سے پہلے صرف دو نمازیں تھیں ایک سورج کے نکلنے سے پہلے اور ایک سورج کے غروب سے پہلے، اور نماز شب معراج میں ہجرت سے پہلے، ماہ رجب کی شترہ تاریخ میں ہفتہ کی شب میں فرض ہوئی۔ اور زکوٰۃ ہجرت کے دس سال میں فرض ہوئی، اور روزہ ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد شعبان کی دس تاریخ میں تحویل قبلہ کے بعد فرض ہوا، اور حج سورج ۹ھ کے اواخر میں فرض ہوا۔ لکنانی الشامی۔

بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مؤمن بہ کے اضافہ کی وجہ سے ایمان میں کمی بیشی ہوتی تھی اور یہ صرف

آنحضرت کے زمانہ کیلئے مخصوص ہے مگر شارح کو اس تخصیص پر اعتراض ہے اسلئے فرماتے ہیں، دیکھئے :

وفیہ نظر لان الاطلاع علی تفصیل الفرائض ممکن فی غیر عصر النبی علیہ السلام والایمان واجب اجمالاً فیما علم اجمالاً وتفصيلاً فیما علم تفصيلاً ولا خفاء فی ان التفصیل ازیل بل اکمل وما ذکر من ان الاجمال لا یخط عن درجۃ فائداً هو فی الا تصاف باصل الايمان

ترجمہ

اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ مطلع ہونا فرائض کی تفصیل پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے غیر میں ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں جنکو اجمالاً جانا گیا ہو اور ایمان تفصیلی واجب ہے ان احکام میں جنکو تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی ازیل بل اکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا تھا کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے تو وہ گفتگو اصل ایمان کے ساتھ اتصاف میں ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ مؤمن بہ کے اضافہ کی وجہ سے ایمان میں اضافہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہی ہو سکتا تھا اب نہیں۔ مجھے اس پر اعتراض ہے کیونکہ یہ صورت اب بھی ممکن ہے کہ ایک شخص ادلاً ایمان لایا اور ما جار بہ الرسول کی تصدیق کر دی پھر وہ آہستہ آہستہ احکام اسلام پر مطلع ہوتا گیا تو دیکھئے مؤمن بہ کے اضافہ کی وجہ سے ایمان میں اضافہ ہوتا گیا اور اب یہ بات بھی مسلم ہے کہ جن احکام کا علم اجمالی ہے وہاں ایمان اجمالی واجب ہے اور جب احکام کا علم تفصیلی حاصل ہو جائے وہاں ایمان تفصیلی واجب ہے اور یہ سبھی مسلم ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمان اجمالی سے اونچا ہے۔ خلاصہ کلام مجھے اس تخصیص سے اتفاق نہیں؟ سوال :- آپ تو اقبل میں فرما چکے ہیں کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے یہاں اس کے خلاف کیوں فرما رہے ہیں؟

جواب :- دیکھئے جناب ایک تو ہے اصل ایمان سے اتصاف اس میں دونوں مساوی ہیں اور ایک ہے فرق مراتب تو ظاہر ہے کہ تفصیلی مقام و درجہ ایمان اجمالی سے اونچا ہے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ ایک شخص ہے نہایت لاعز و کمزور اور دوسرا ہے اتنا زبردست پہلوان جس کا کوئی مقابلہ نہ کر سکے تو یہ دونوں حیوان ناطق ہونے میں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں ہے البتہ درجات کا تفاوت بہت زیادہ ہے اور جیسے دارالعلوم سے دو طالب علم فارغ ہوئے ان میں سے ایک ضعیف الاستعداد ہے کہ امام بننے کے بھی قابل نہیں اور دوسرا شیخ الحدیث بننے کے قابل ہے تو فاضل دیوبند کے وصف کے ساتھ متصف ہونے میں دونوں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں مگر مراتب کے اندر کھلا ہوا فرق ہے یہی حال ایمان اجمالی اور تفصیلی کا ہے۔

تنبیہ

:- شارح کو امام ابو حنیفہؒ کی بات پر اعتراض ہے فقیر کو شارح کی بات پر اعتراض ہے، اسلئے کہ

نفسِ مؤمن یہ کا اضافہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے اور جب دین مکمل ہو چکا تو مؤمن بہ کے اضافہ نفسِ الامری کا سوال ختم ہو گیا اور آپ کے زمانہ کے بعد اگرچہ تلافی صیل پر اطلاع ممکن ہے مگر نفسِ مؤمن بہ اپنے نفسِ الامری وجود کی وجہ سے ایمانِ اجمالی کے تحت داخل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چونکہ ابھی اس کا نزول بھی نہیں ہوا کہ اس کو ایمانِ اجمالی کے تحت میں داخل کر دیا جائے لہذا شارح کا اعتراض بے جا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا فرمان درست ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو شارح کا پہلے ازید اور پھر زنی کر کے اکل فرمانبے محل ہے کیونکہ یہاں اجمال سے تفصیل کی جانب انتقال کو نفسِ تصدیق کا اضافہ اور زیادتی نہیں کہہ سکتے البتہ کمال کہہ سکتے ہیں اور بحثِ کمیت میں یہ کمال یعنی کیفیت میں گفتگو نہیں ہے بالفاظِ دیگر زیادۃ مراد فی تمامیت ہے جس کا تعلق ذات سے ہوتا ہے اور کمال کا تعلق اوصاف سے ہوتا ہے اور ہماری گفتگو اوصاف میں نہیں بلکہ ذات میں ہو رہی ہے کہ ذاتِ ایمان یعنی نفسِ تصدیق کمی بیشی کو قبول نہیں کر سکتی۔ فدرہ۔

وقیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادة علیہ فی کل ساعۃ و حاصلہ انہ یزید بزیادة الازمان لمانہ معرض لا ینقی الا بتجدد الامثال وفيہ نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا یكون من الزیادة فی شئ کما فی سواد الجسم مثلاً۔

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر ثابت قدم رہنا اور مداومت، ایمان پر زیادتی ہے ہر ساعت میں اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ازمان کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے اسوجہ سے کہ ایمان عرض ہے جو بغیر تجددِ امثال کے باقی نہیں رہے گا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ شئی کے معدوم ہونیکے بعد اس کے مثل کا حصول کچھ زیادتی نہیں ہے جیسے مثلاً جسم کی سیاہی میں۔

تشریح حضراتِ امامِ احرار میں شافعی ہونیکے باوجود ایمان میں کمی بیشی کے قائل نہیں ہیں انھوں نے ان آیات کا جواب جو ایمان کی زیادتی پر دل ہیں یہ دیا کہ ایمان پر مداومت اور اس پر استمرار کو ایمان میں اضافہ ہو گا شارح فرماتے ہیں کہ ان مجیکے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم عرض ہے اور عرض کی بقا بغیر تجددِ امثال کے ہوتی نہیں کیونکہ اشاعرہ کا یہی خیال ہے کہ اعراض کی بقا محال ہے لہذا تجددِ امثال کے طریقہ پر ایمان کی بقا کو زیادتی سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ شارح اس جواب پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ایمان کی بقا تجددِ امثال کے طریقہ پر مابین تو ایک شئی کے فنا ہونیکے بعد جو اس کا مثل آیا وہ زیادہ کہاں ہوتا ہے بلکہ اول کے مثل ہوتا ہے جیسے جسم جو ہر ہے اور اس کی سیاہی عرض ہے اور اس سیاہی کی بقا تجددِ امثال کے طریقہ پر ہے مگر نفسِ سیاہی میں اضافہ کچھ نہیں ہوتا بلکہ وہی سیاہی جوں کی توں رہتی ہے تو یہی حال ایمان کا ہو گا کہ جوں کا توں رہے گا اضافہ کہاں سے اسلئے جواب درست نہیں

ہے۔ مگر شارح کا اعتراض غلط ہے چونکہ یہاں گفتگو بحث فلسفی میں نہیں بلکہ امر شرعی میں ہے اور اگر ایمان کی بقا و تجدید امثال کے طریقہ پر مانی جائے تو جو تصدیق وجود خارجی کے اعتبار سے ختم ہو گئی وہ شرعی حکم کے اعتبار سے باقی ہے اور مثال احسان و سیئات کا یہی حال یہاں ہوتا ہے، تو جب شرعاً پہلی تصدیق باقی رہی اور دوسری اس کی جگہ آگئی تو اس کو اوصاف کہنے میں کیا مضائقہ ہے اسلئے شارح کا اعتراض محل تأمل ہے۔

تنبیہ:۔ بالفاظ دیگر شارح کی خدمت میں یوں بھی عرض کیا جاسکتا ہے کہ مجھے یہ کی مراد وہ نہیں ہے جو اپنے بھی، بلکہ ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایمان پر ثبات ایک امر معنوی ہے جس کا عقل اعتبار کرتی ہے عرض نہیں ہے کہ آپ کا وارد فرمودہ اعتراض اس پر وارد ہو۔

تنبیہ:۔ جبکہ کلام کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق عرض ہے اس پر مداومت کی وجہ سے بطریق تجدید امثال تصدیق کے اعداد کثیرہ کا تحقق ظاہر ہے کیونکہ استمرار سے تجدید امثال کا حصول ہوتا ہوگا اور ہر وقت میں تصدیق کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ یہ اتنا بہترین جواب ہے جس سے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں مثلاً کسی کا ایمان انبیاء کے ایمان کے برابر نہیں ہو سکتا، اسلئے کہ انبیاء کی تصدیق میں ایسا استمرار ہے کہ ایک لحظہ کیلئے بھی غفلت نہیں ہوتی کیونکہ وہ معصوم ہیں اور دوسرے لوگ چونکہ معصوم نہیں اسلئے کہیں بھی علی حسب الاحوال غفلت طاری ہو جاتی ہے اسلئے انبیاء کا ایمان اکثر و ازید بھی ہے اکل و اقویٰ بھی ہے پھر حسب الاحوال یہی تقریر دوسروں کے ایمان میں بھی جاری ہوگی۔

تنبیہ:۔ امام المحررین و شخصوں کا لقب ہے، ان میں سے ایک حنفی المسلک ہیں اور ایک شافعی المسلک، جو حنفی ہیں وہ امام ابوالمظفر یوسف القاضی الجرجانی ہیں، اور جو شافعی ہیں وہ ابوالمعالی عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف ضیاء الدین ہیں جو نیشاپور میں شافعیہ کے رئیس تھے۔ ولادت ماہ محرم ۳۸۷ھ میں ہے اور وفات ۴۵۸ھ میں ہے یہ مکہ میں چار سال رہے اور وہاں تدریس و افتاء کا کام انجام دیا اس وجہ سے امام المحررین کے لقب سے ملقب ہوئے اور یہاں یہی عجیب ہیں۔

وقیل المراد زیادة ثمرتها واشراق نورہ و ضیائتها فی القلب فانہ یزید بالاعمال
و ینقص بالمعاصی۔

اور کہا گیا ہے کہ مراد ایمان کے ثمرہ کا زیادہ ہونا ہے اور اس کے نور اور چمک کا روشن ہونا ہے
دل میں اسلئے کہ یہ اعمال سے زیادہ ہوگا اور گناہوں سے کم ہوگا۔

جو آیات ایمان کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں بعض حضرات نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ اعمال
والی طاعات سے ایمان کے ثمرات میں اضافہ ہوتا ہے یعنی قلب میں رقت اور صفائی اور اللہ کا

ترجمہ

تشریح

قرب حاصل ہوتا ہے اور نور ایمانی میں اضافہ ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ طاعت سے نور ایمانی میں اضافہ ہوگا اور معاصی سے نور ایمانی کم ہوتا جائیگا۔ حضرت مجدد الف ثانیؑ اپنے رسالہ زبدۃ الرسائل میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ ابو بکر کی جو تم لوگوں پر فضیلت ہے نماز اور زکوة کی کثرت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے دل میں ایک حب ہے اسکی وجہ سے نفیلت ہے، تو اس سے مراد وہی ایمانی نور کی چمک کی زیادتی اور اس کے ثمرات کی زیادتی ہے یا بقول امام احمد بن حنبلؒ کا نہ آتا ہے۔

تنبیہ۔ حضرت شارح نے نور کے بعد ضیاء کو استعمال اسلئے کیا کہ ضیاء نور سے اوکد ہے فرمان باری ہے ”ہو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا“۔

وَمَنْ ذَهَبَ إِلَىٰ الْأَعْمَالِ جُزْءٌ مِّنَ الْإِيمَانِ فَقَبُولُ مَا زِيَادَةٌ وَالنَّقْصَانُ ظَاهِرٌ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فَرْعٌ مُّسْتَعْلَمَةٌ كَوْنُ الطَّاعَاتِ جُزْءًا مِّنَ الْإِيمَانِ۔

ترجمہ

اور جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ اعمال ایمان کا جز ہیں تو ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جز ایمان ہونے کی فرع ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ دراصل ایمان کی کمی بیشی کا مسئلہ اس پر متفرع ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں یا نہیں جو اعمال کو ایمان کا جز مانتا ہے وہ کمی بیشی کا قائل ہے اور جو نہیں مانتا وہ کمی بیشی کا قائل نہیں ہے جس کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے کیوں کہ کمی بیشی اعمال میں ہو سکتی ہے، یقین میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔

وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ لَا نَسْلَمُ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّصَدِيقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانُ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضَعْفًا لِّلْقَطْعِ بِأَنَّ تَصَدِيقَ الْأَمَةِ لَيْسَ بِتَصَدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهَذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا۔

ترجمہ

اور فرمایا بعض محققین نے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ یہ متفاوت ہوتی ہے قوت اور ضعف کے اعتبار سے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے مثل نہیں ہے اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تاکہ میرا دل مطمئن ہو جائے۔

تشریح

قاضی عضد الدینؒ نے موافق میں فرمایا ہے الحق ان المصدق قبل الزيادة والنقصان

اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ بعض محققین نے یہ کہا ہے کہ ہمیں نصیحت نہیں ہے جو مہجور فرماتے ہیں کہ حقیقت تصدیق کی بیشی کو قبول نہیں کرتی بلکہ حقیقت تصدیق میں قوت وضعف کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امت میں سے کسی کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مذکورہ فرمان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔

تنبیہ: ہم بار بار عرض کر چکے ہیں کہ تصدیق میں باعتبار کیفیت قوت وضعف ہوتا ہے مگر باعتبار کمیت کی بیشی نہیں ہوتی اور یہ امر مسلم ہے کہ تمام اہل جنت اور ملائکہ اور انبیاء اور تمام علماء و صلحاء اور فجار نفس ایمان کے ساتھ انصاف میں برابر ہیں کیونکہ اگر تصدیق بطریق تحقیق حاصل نہیں ہے تو یہ ظن کا مرتبہ ہو گا جو مقام اعتقاد میں مفید نہیں اس لئے کہ اصول مسلم ہے (لہ عینہ فی الظن) فی اللہ اعتقاد و یات تو اصل تصدیق کے ساتھ انصاف میں کچھ تفاوت نہیں البتہ کیف میں تفاوت ہے، کسی کو عین الیقین کا درجہ حاصل ہے اور کسی کو علم الیقین کا اور کسی کو حق الیقین کا اس معنی کے اعتبار سے افراد ملت کا ایمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر نہیں ہو سکتا اور نہ صدیق اکبرؑ کے برابر ہو سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ جب روح حیوانی تاریکیوں سے پاک ہو جاتی ہے اور انوار ملکیت سے منور ہو جاتی ہے تو عقل دوم پر غالب ہو جاتی ہے ورنہ مسئلہ اس کے برعکس ہوتا ہے، اسی وجہ سے میت سے جماد محض ہونیکے باوجود قوت ہونے لگتا ہے، تو انبیاء کے قلوب و عقول اور ایسے ہی صدیقین و صلحاء کے قلوب صاف شفاف ہو جاتے ہیں اس لئے باعتبار کیفیت فرق کا ہونا امر لا بدی ہے مگر ہماری گفتگو کمیت میں ہے اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی، اس سلسلہ میں ہماری سابق تقریر ذہن نشین رکھی جائے کہ اگر کمی آجائے تو کفر آجائے اور زیادتی ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ منجی عن النار ہونے کیلئے کیا مقدار سابق ناکافی ہے۔

تنبیہ: آیت کی تشریح: ﴿فَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْخُبْنِي فَقَالَ لَا يَصْلُحُ عَلَيْكَ أَنْ تَصْبِرَ عَلَى الْأَمْرِ﴾ (اور اس وقت کو یاد کرو کہ جب ابراہیمؑ نے کہا ہے پروردگار مجھے دکھلا دے تو کیسے مردوں کو زندہ کرے گا، فرمایا کیا تو نے یقین نہیں کیا، کہا کیوں نہیں۔ لیکن اس واسطے چاہتا ہوں کہ میرے دل کو تسکین ہو جائے)

خلاصہ یہ ہوا کہ یقین پورا تھا صحت عین الیقین کے خواستگار تھے جو مشاہدہ پر موقوف ہے۔ لہذا حسب ارشاد باری حضرت ابراہیمؑ چار جانور لائے ایک مرغ، ایک مور، ایک کوا، ایک کبوتر۔ اور چاروں کو اپنے ساتھ بلایا کہ پیچھے رہے اور بلائے سے آنے لگیں پھر چاروں کو ذبح کیا پھر ایک پہاڑ پر چاروں کے سر رکھے ایک پر پر رکھے ایک پر دھڑ رکھے ایک پر پاؤں رکھے۔ پہلے بیج میں کھڑے ہو کر ایک کو پکارا اس کا سہاڑہ کر موائیں کھڑا ہوا پھر دھڑ پر پھر لگے پھر پاؤں، وہ دوڑتا ہوا چلا آیا پھر بیسی طرح چاروں آگئے (والتفصیل فی مقام آخر)

بقیہ مناجات، آخر و هواد، بعض القدریت، ذهب الی ان الایمان هو المعرفة و اطبق

عَلَمَّا وَنَا عَلَى فِسَادٍ كُلِّ اَهْلِ الْكِتَابِ عَمَّا يُوعِظُونَ زُيُوتَهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَمَا كَانُوا يُعَرِّفُونَ ابْنَاءَهُمْ مَعَ التَّمْطِعُ بِكُفْرِهِمْ لَعَدَمِ التَّصَدِيقِ وَلَٰنَ مِنَ الْكُفَّارِ مَنْ كَانَ يَعْرِفُ الْحَقَّ يَقِينًا وَابْنًا كَانَ يَنْكَرُ عُنَادًا وَاسْتَكْبَارًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ فَلَا دُيُوتَ مِنْ بَيْنِ الْفِرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْاِحْكَامِ وَاسْتَيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصَدِيقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا الْحَقِّ كَوْنِ الثَّانِي لَهَا نَادُونَ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ

یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی اور یہ یہ ہے کہ بعض قدر یہ اس طرف گئے ہیں کہ ایمان معرفت ہے اور ہمارے علماء نے اس کے فساد پر اتفاق کیا ہے اس لئے کہ اہل کتاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسا کہ اپنے بیٹوں کو پر تصدیق کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے کفر کے یقینی ہونے کے باوجود اور اس لئے کہ کفار میں سے جو ایسے تھے جو بالیقین حق کو پہچانتے تھے اور عناد و استکبار کی وجہ سے انکار کرتے تھے فرمان باری ہے وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ، تو ضروری ہے فرق بیان کرنا احکام کی معرفت و استیقان کے درمیان اور احکام کی تصدیق اور اعتقاد کے درمیان تاکہ دوسرے کا ایمان ہونا صحیح ہو سکے نہ کہ اول کا۔

تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ ایمان کی بحث میں ایک بحث اور باقی رہ گئی وہ بھی پوری ہونی چاہئے اس گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کے سلسلہ میں اہل قبلہ کے پانچ اقوال ہیں۔ (۱) ایمان محض تصدیق قلبی ہے جیسا کہ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے (۲) تصدیق و اقرار جس کا بیان ابھی گذرا ہے (۳) تصدیق و اقرار و اعمال جیسا کہ محدثین اور معتزلہ اور خوارج کا مسلک ہے (۴) فقط اقرار جیسے کرامیہ کا مذہب ہے (۵) ایمان فقط معرفت کا نام ہے ایہ قدر یہ کا مذہب ہے۔ پہلے چاروں مذہبوں پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے، قدر یہ کا مسلک باقی رہ گیا ہے، انکا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے اس قول کے بظان پر ہمارے علماء کا اجماع ہے کیونکہ یہود کی بعض قرآنی معرفت حاصل تھی حالانکہ ان کا کفر متعین ہے کیونکہ بغیر معرفت بغیر تصدیق کے ناکافی ہے، اور کچھ کفار بھی ایسے تھے کہ انکو معرفت کیا بلکہ یقین حاصل تھا مگر تصدیق نہیں تھی اس لئے ان کو کافر کہا گیا ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ جب بات یوں ہے کہ معرفت و استیقان سے مؤمن نہیں ہوگا اور تصدیق و اعتقاد سے مؤمن ہوتا ہے تو ان کے معنی کے درمیان فرق کر دینا ضروری ہے لہذا اب شارح فرق بیان کرنے میں مشغول ہوں گے لیکن ہماری تنہیدی گفتگو مد نظر ہے تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور محکمہ صاف واضح ہو جائیگا کہ یہود معرفت کے باوجود اور کفار کو معرفت کے باوجود اور آل فرعون کو یقین کے باوجود اور ایسے ہی ابو طالب کو معرفت و یقین کے باوجود کیوں کافر کہا گیا ہے۔ اور کفر کی اقسام اربعہ جو ہم عرض کر چکے ہیں مد نظر رہیں تو کوئی اشکال نہ ہوگا

تنبیہ:۔ فرمان باری ہے الَّذِیْنَ اتَّيَسَّرَ لَہُمُ الْکِتَابُ یَعْرِضُونَ کَمَا یَعْرِضُونَ ابْنَاءَهُمْ جُلُوعًا لَہُمْ کِتَابٌ دِیْ رَہِ الْکُفْرِ (نبی علیہ السلام کو) اپنے بیٹوں کی طرح پہچانتے ہیں یعنی اہل کتاب (یہود) آپ کے

نسب و قبیلہ و مولد و مسکن و صورت و شکل و اوصاف و احوال سب کو جانتے ہیں جسکی وجہ سے ان کو آپ کا علم اور نبی موعود ہونیکا ایسا یقین ہے جیسے بہت سے لڑکوں میں اپنے بیٹوں کو بلاتامل و تردد پہچانتے ہیں مگر اس امر کو بعض تو ظاہر کرتے ہیں اور بعض دیدہ و دانستہ امر حق کو چھپاتے ہیں۔

دوسری آیت وَجَدُوا بَنِيَّ اِذَا هُمْ طَائِفَتًا لِّفِئَةِ الْغَمَامِ كَافَّةً اور ان کا انکار کیا حالانکہ ان کا یقین کر چکے تھے اپنے بیٹوں میں بے انصافی اور غرور سے یعنی جب فرعون اور آل فرعون کی آنکھیں کھولنے کیلئے وقتاً فوقتاً نشانیاں دکھلائیں گئیں تو کہنے لگے کہ یہ سب جادو ہے حالانکہ ان کے دلوں میں یقین تھا کہ حضرت موسیٰ پیچے ہیں اور جو جوشانی دکھا رہے ہیں یقیناً خدائی نشان ہے جادو، شعبہ، اور نظر بندی نہیں مگر محض بے انصافی اور غرور و تکبر سے جان بوجھ کر اپنے ضمیر کے خلاف حق کی تکذیب اور سچائی کا انکار کر رہے تھے۔

وَالْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَاحِجِ اَنَّ التَّصْدِيقَ عِبَارَةٌ عَنْ رِبْطِ الْقَلْبِ عَلَى مَا عَلِمَ مِنَ الْاَخْبَارِ الْمَخْبُورِ وَهُوَ اَمْرٌ كَسْبِي يَثْبُتُ بِاخْتِيَارِ الْمَصْدُقِ وَلِذَا يَثَابُ عَلَيْهِ وَيَجْعَلُ رَاسَ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَاِنَّ مَا رَسِبًا يَحْصُلُ بِاَلَا كَسْبٍ كَمَنْ وَقَعَ بِصِيْرَةٍ عَلَى جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهُ مَعْرِفَةٌ اِنَّهُ جَدَارٌ وَحَجَرٌ وَهَذَا مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ اَنَّ التَّصْدِيقَ هُوَ اَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِيَارِكَ الصَّدَقَ إِلَى الْمَخْبَرِ حَتَّى لَوْ وَقَعَ ذَلِكَ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لَمْ يَكُنْ تَصْدِيقًا وَاِنْ كَانَ مَعْرِفَةً۔

ترجمہ

اور جو مذکور ہے مشائخ کے کلام میں وہ یہ ہے کہ تصدیق مراد ہے دل کے اتفاق کرنے سے اس چیز پر جو خبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ امر کسی ہے جو مصداق کے اختیار سے ثابت ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اسکو تمام عبادات کی برتر قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے اس لئے کہ معرفت بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے جیسے اس کی نظر کسی جسم پر پڑی تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو گئی کہ یہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہ وہ بات ہے جسکو بعض محققین نے ذکر کیا ہے یعنی تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے صدق کو مخبر کی جانب منسوب کرے یہاں تک کہ اگر یہ بغیر اختیار کے دل میں واقع ہو جائے تو یہ تصدیق نہیں ہے اگرچہ معرفت ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بعض مشائخ کے کلام میں مذکور ہے کہ تصدیق کہتے ہیں ربط القلب علی ما علم من اخبار المخبر کو یعنی خبر نے جو خبر دی ہے نفس کی اس پر تسکین ہو اور اطمینان ہو اور اس کے مقتضایہ پر عمل ہو اور رد اور انکار اور عناد و استکبار سے پر خد ہو یہ تصدیق ہے اور یہ امر کسی ہے اور امر اختیاری ہے جو مصدق کے اختیار سے حاصل ہوتا ہے،

اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ ثواب امور اختیار یہ پر ہی ملتا ہے تو اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ تصدیق امر کجی و اختیاری ہے تو اس پر ثواب کا ترتیب صحیح ہو گیا اور اس کو ساری عبادات کی بنیاد قرار دینا صحیح ہو گیا۔ رہی معرفت تو وہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً کسی جسم پر نگاہ پڑی تو معلوم ہو گیا کہ یہ دیوار ہے یا پتھر ہے یا نال قلعہ ہے۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ تصدیق اور معرفت میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے تصدیق خاص ہے جس میں مصدق کے اختیار کا دخل ہوتا ہے اور معرفت عام ہے کہ بسا اوقات اختیاری ہوتی ہے اور کبھی اضطراری ہوتی ہے اور وہ امور جن پر ثواب کا ترتیب ہوتا ہے ان کا اختیاری ہونا ضروری ہے اور اگر وہ امور اضطراراً حاصل ہو جائیں تو ان پر ثواب مرتب نہیں ہو گا۔ صاحب توضیح نے بھی یہی کہا ہے تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ مصدق اپنے اختیار سے مخیر کی طرف صدق کی نسبت کرے، اور اگر صدق کی نسبت دل میں اضطراراً ہو جائے اسکو معرفت تو کہا جاسکتا ہے تصدیق نہیں کہا جاسکتا۔ تو کفار کے قلوب میں جو معرفت اور استیقان حاصل ہوتا ہے وہ اضطراری ہوتا ہے جس میں ان کے اختیار کا دخل نہیں ہوتا اسلئے اس کو ایمان اور تصدیق نہیں کہا جاسکتا۔

سوال :- فرشتوں کا علم اور انبیاء کا وہ علم جو بذریعہ وحی حاصل ہوتا ہے غیر کسی ہے تو پھر اسکو بھی نصیبِ نبوت و ایمان نہ کہنا چاہیے؟

جواب (۱) :- ذرا غور سے کام لیجئے اس کے استماع میں اور تحصیل میں ان کے کسب کا بھی دخل ہے تو ان کو اضطرار
کہنا غلط ہوگا۔

جواب (۲) :- شارح نے تہذیب میں کہا ہے کہ یہ حضرات حصولِ اول کے بعد دوبارہ اسکو بالکب تحصیل کے مکلف ہیں۔
تشیخ (۱) :- ربما کے اندر چند لغات ہیں رُبْمَا، رُبَّمَا، رَبِّمَّا، رَبِّئْ، رَبَّئْ، رَبَّبْتُ، رَبَّبْتِ
 اور مَا تکافہ ہے یعنی اس نے رَبَّت کو جر دینے سے روک دیا اسی وجہ سے ربما کا فعل پر داخل ہونا جائز ہو گیا۔

وهذا امشكلك لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لاننا اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشكلنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الازعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع -

ترجمہ اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ تصدیقِ علم کے اقسام میں سے ہے اور علمِ کیفیات نفسانیہ میں سے ہے نہ کہ افعالِ اختیار میں سے اس لئے کہ جب ہم نے دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کیا اور ہم نے شک کیا کہ یہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ تو پھر اس نسبت کے اثبات پر دلیل قائم کی گئی تو جو

تشریح چیز ہوگی وہ اذعان ہے اور اس نسبت کو قبول کر لینا ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کے معنی ہیں ماقبل میں بعض محققین نے تصدیق اور معرفت کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ثابت کی ہے اور یہ کہلے کہ تصدیق امر اختیاری اور کسی ہے شارح کو اس پر اعتراض ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ تصدیق ایمانی اور تصدیق منطقی دونوں متحد ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ تصدیق منطقی علم ہے صاحب سلم نے کہا ہے وہما نفعان متباہتان من الکدر الک، تو جب تصدیق منطقی علم ٹھہری تو یہ بھی مسلم ہے کہ علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے اور نفسانی کیفیت اس حقیقت کو کہا جاتا ہے جس کا قیام ایسی ذات کے ساتھ ہو جس میں نفس و روح ہو مثلاً اس میں حیات، و قدرت و ارادہ وغیرہ ہو بہر حال کیفیت عرض کی الگ ایک قسم ہے اور فعل عرض کی دوسری قسم ہے اسی وجہ سے آپ معقولات عشر میں کیف کو الگ پاؤ گے اور فعل کو الگ اور ادھر قاعدہ یہ مقرر ہے کہ عرض کی انواع میں آپس میں تباہی ہے ان میں سے بعض بعض پر صادق نہیں آسکتی جب اصول یہ ہے کہ تو معلوم ہوگا کہ وہ تصدیق جو کیفیت سے فعل نہیں ہو سکتا لہذا تصدیق کو فعل اختیاری کہنا اور معرفت کو اس سے عام کہنا غلط ہو گیا۔ لہذا اذ انقصوا فالجہ سے اس پر دلیل پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے مثلاً حدوث اور عالم کے درمیان کی نسبت کا بغیر اثبات و نفی کے تصور کیا پھر ہمیں شک ہوا کہ یہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ پھر ہم نے اس کے اوپر دلائل قائم کر کے جان لیا کہ یہ نسبت اثباتی ہے اور عالم حادث ہی ہے تو دلائل قائم ہونے کے بعد جو چیز نہیں حاصل ہوتی ہے اسی کو اذعان کہتے ہیں اور اسی کو قبول النفس لتلك النسبة کہتے ہیں۔ اور اسی کو حکم اور اسی کو تصدیق اور اسی کو اثبات اور اسی کو ایقاع کہتے ہیں۔ بہر حال نام مختلف ہیں مگر اسامہ کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اعتبار اس کا ہوگا کہ اس کو علم کہتے ہیں جو کیفیت ہے اور اسی کیفیت کو اذعان اور قبول کہتے ہیں۔ ادھر تمام مناطق اور قلا سفا اس بات پر متفق ہیں کہ جو علم برہان و دلیل سے حاصل ہوتا ہے خواہ اس کو اذعان کہو یا کچھ اور، یہ اضطراری ہوتا ہے اختیاری نہیں ہوتا لہذا پھر بعض محققین کا تصدیق کو اختیاری کہنا غلط ہوگا۔

نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصور النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالایمان وكان هذا هو المراد بكونها سبباً اختيارياً۔

ترجمہ ہاں اس کیفیت کی تحصیل اختیار سے ہوتی ہے اسباب کے استعمال کرنے میں اور نظر و فکر کو کام میں لانے میں اور موانع کو اٹھانے میں اور اس کے مثل میں اور اس اعتبار سے واقع ہوگا ایمان کا مکلف بنانا اور گویا کہ یہی مراد ہے اس کے کسی اختیاری ہونے کی۔

تشریح

یہاں سے شارح اپنے کئے ہوئے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ تصدیق تو اضطراری ہے مگر اس کی تحصیل کے اسباب اختیاری ہیں لہذا مبداء کا اعتبار کرتے ہوئے اسکو اختیاری شمار کرتے ہوئے اس کا مکلف بنادیا گیا پھر خود ہی فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے اسکو کسبی اور اختیاری کہا ہے ان کی مراد بھی یہی ہوگی یعنی انھوں نے مبادی کے اعتبار سے اسکو کسبی اور اختیاری قرار دیا ہے۔

فی مباحثۃ الاسباب الخ۔ حرف جار اختیار کے متعلق ہے اور اسباب مراد صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب ہے، اور صرف النظر سے مراد قوت عائدہ کو تحصیل تصدیق کی جانب متوجہ کرنا ہے دفع الموانع سے دیگر جانبوں سے بے التفاتی ہو جائے۔ تاکہ ہر متن مقصود کی جانب توجہ مبذول ہو جائے۔ و نحو ذلک سے اشکال اربعہ کی شرائط انتاج کی رعایت کی جانب اشارہ ہے۔

تنبیہ:۔ شارح اس بات کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں کہ تصدیق ایمانی اور منطقی ایک ہیں اس پر اعتراض ہو، اور ہم ماقبل میں کہہ چکے ہیں کہ یہ دونوں متحر نہیں بلکہ تصدیق منطقی علم کی قسم ہے اور تصدیق ایمانی یہ فعل ہے نہ کہ کیفیت لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا، مگر شارح کو ضد ہے اور اپنی تمام کتابوں میں ان کے اتحاد کے پیچھے تلے ہوئے ہیں حالانکہ کتب منطق سے بدلتے جوابات ثابت ہوتی ہے وہ اس کے خلاف ہے قدر۔

وَلَا يَكْفِي فِي حَصُولِ التَّصْدِيقِ الْمَعْرِفَةُ لَأَنَّهُ لَا يَكُونُ بَدْوً ذَلِكَ نَعْمَ يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الْمَعْرِفَةُ الْيَقِينِيَّةَ الْمَكْتَسِبَةَ بِالْإِخْتِيَارِ تَصْدِيقًا وَلَا بِاسْتِزْكَاتٍ لَأَنَّهُ لَا يَكُونُ يَحْصُلُ الْمَعْنَى الَّذِي يَعْبُرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بَلْكَرُودِيَّةٍ وَلَيْسَ الْإِيمَانُ وَالتَّصْدِيقُ سَوًى ذَلِكَ وَحْصُولُ الْكُفَّارِ الْمَعَانِدِينَ الْمُنْكَرِينَ مَمْنُوعٌ وَعَلَى تَقْدِيرِ الْحَصُولِ فَتَكْفِيهِمْ بِانْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَأَصْرِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَالْإِسْتِكْبَارِ وَمَا هُوَ مِنْ عِلَامَاتِ التَّكْذِيبِ وَالْإِنْكَارِ۔

ترجمہ

اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں اس لئے کہ معرفت کبھی بغیر اس کے حاصل ہو جاتی ہے، ہاں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جسکو اختیار سے حاصل کیا جائے تصدیق ہو جائیگی اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت میں وہ معنی حاصل ہو جائیں گے جسکو فارسی میں گردیدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان و تصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو معاندین و منکرین ہیں ممنوع ہے اور حصول کی تقدیر پر انکی تکفیر ان کے زبانی انکار اور ان کے عناد و استکبار پر اصرار کی وجہ سے ہوگی اور ان چیزوں پر اصرار کی وجہ سے ہوگی جو تکذیب اور انکار کی علامتیں ہیں۔

تشریح

جب شارح سابق جھگڑے سے فارغ ہو گئے تو اب فرماتے ہیں کہ تصدیق کے لئے محض معرفت کافی نہیں اس لئے کہ معرفت بسا اوقات اضطراراً حاصل ہو جاتی ہے مثلاً پیغمبر سے کوئی

معجزہ دیکھ لیا معرفت حاصل ہو گئی مگر کسب اختیار نہیں پایا گیا اسلئے اس معرفت کی بنیاد پر اس کو مؤمن نہیں کہا جائیگا۔

سوال :- اچھا بتائیے اگر کسی کو معرفت اختیار سے حاصل ہو تو وہ مؤمن ہے یا نہیں؟
 شارح نے جواب دیا کہ جب معرفت یقینہ کسب و اختیار سے حاصل ہو گئی اور تسلیم و انقیاد اس کے ساتھ پایا گیا تو یہ تصدیق ہے خواہ تم اس کو معرفت ہو یا تصدیق بات ایک ہی ہے کیونکہ مقصود اصلی گردیدن یعنی تسلیم و انقیاد کا تحقق ہے سودہ ہو گیا لہذا یہ ایمان ہے۔

سوال :- ایسی معرفت تو کفار کو بھی حاصل ہو جاتی ہے؟
جواب :- غلط ہے تسلیم و انقیاد مقصود ہے جو تصدیق کے لئے ضروری ہے۔ جواب ہو گیا مگر شارح پھر فرماتے ہیں کہ اگر بالفرض تصدیق مان بھی لیں تو علامات تکذیب اور عناد و استکبار موجود ہے جو تصدیق کے منافی ہے اسلئے انکی تکفیر کی جائے گی۔

وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ لَّانَ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْإِنْقِيَادُ بِمَعْنَى قَبُولِ
 الْأَحْكَامِ وَالْإِذْعَانِ بِهَا وَذَلِكَ حَقِيقَةُ التَّصْدِيقِ عَلَى مَا مَرَّ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى
 فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَبِالْجُمْلَةِ
 لَا يَصِحُّ فِي الشَّرْعِ أَنْ يُحْكَمَ عَلَى أَحَدٍ بِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَلَيْسَ مُسْلِمًا أَوْ مُسْلِمٌ وَلَيْسَ مُؤْمِنٌ وَلَا يُنْفَخُ
 بَوَحْدِ تَهُمَا سِوَى ذَلِكَ۔

ترجمہ اور ایمان اور اسلام ایک ہیں اسلئے کہ اسلام وہ خضوع و انقیاد ہے احکام کو قبول اور احکام کے اذعان کے معنی میں اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس تفصیل کے مطابق جو گزر گئی اور فرمان باری فاخر جہنا اس کا مؤید ہے اور حاصل کلام شریعت میں یہ بات صحیح نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگا دیا جائے کہ یہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم اور مؤمن نہیں ہے اور ہم اس کے علاوہ ان دونوں کی وحدت سے کچھ اور مراد نہیں لیتے۔

تشریح حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں، پھر شارح نے اسکی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلام خضوع و انقیاد کو کہتے ہیں اور یہی حقیقت تصدیق کی بھی ہے جس سے معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام میں نسبت تساوی ہے۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ہماری مراد ایمان و اسلام کی وحدت سے یہ ہے کہ شریعت میں کسی شخص پر یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے، یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے۔ شارح نے ان دونوں کا اتحاد ثابت کرنے کے لئے ایک آیت سے استدلال کیا ہے کہ

آیت میں مؤمنین اور مسلمین کا مصداق ایک ہے آیت یہ ہے فاخرجنا من كان فيه ايمنا المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين، پھر بجا نکالام نے جو تھا وہاں ایمان والا پھر نہ پایا ہم نے اس جگہ مسلمانوں کے ایک گھر کے سوا، یعنی اللہ تعالیٰ نے قوم لوہ کی سزا کیواسطے فرشتے بھیجے تاکہ کنکر برس کر انکو ہلاک کر دیں اور اس بستی میں صرف ایک حضرت لوہ کا گھر اناسلمان گھرانہ تھا اس کو اللہ نے عذاب سے بچالیا باقی سب تباہ کر دیئے گئے تو اسی ایک گھر نے کو مؤمنین سے اور مسلمین سے تعبیر کیا گیا ہے جس سے ان دونوں کا اتحاد ثابت ہے۔

تنبہ: - حضور کے معنی عاجزی کرنا اور فردستی کرنا، انقیاد کے معنی متابعت اور پیروی کرنا۔ پھر شارح نے حضور و انقیاد کی تفسیر اذعان اور قبول احکام سے فرمائی ہے جس سے ان دونوں کا اتحاد ثابت ہو گیا۔

وظاهر كلام المشائخ اھم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انما لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لا لوحيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فلا يمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا تغايران۔

ترجمہ

اور شارح کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے ان دونوں کے عدم تغاير سے یہ مراد لی ہے کہ انہیں سے ایک دوسرے سے منفک (علیحدہ) نہیں ہوتا مفہوم کے اعتبار سے اتحاد کا ارادہ نہیں کیا ہے جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان اللہ کی تصدیق ہے ان احکام کے بارے میں جو اس نے اپنے اوامر اور نواہی کے متعلق خبر دی اور اس کی الوہیت کا انقیاد اور خضوع ہے اور یہ (انقیاد و خضوع) امر اور نہی کو قبول کئے بغیر محقق نہیں ہوگا تو حکم کے اعتبار سے ایمان اسلام سے منفک نہیں ہے لہذا ان دونوں میں تغاير نہیں ہے۔

تشریح

شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مشائخ نے جہاں ایمان اور اسلام میں نسبت تساوی (اتحاد) ثابت کی ہے ان کی مراد اس اتحاد سے اتحاد لغوی نہیں ورنہ ظاہر ہے کہ لغوی اعتبار سے، دونوں کے مفہوم میں تغاير ہے بلکہ انہی مراد اتحاد سے اتحاد اصطلاحی ہے جو متکلمین کے نزدیک اصطلاح مقرر ہے کہ غیرین کے درمیان انفکاک درست ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان حکم شرعی کے اعتبار سے انفکاک نہیں ہے اسی عدم انفکاک کو اتحاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر شارح بطور دلیل کے صاحب کفایہ کا فرمان پیش کرتے ہیں انھوں نے کفایہ میں کہا ہے کہ اللہ کے اوامر اور نواہی کی تصدیق ایمان اور اس کی الوہیت (معبودیت) کے سامنے انقیاد اور خضوع کو اسلام کہتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب تک امر و نہی کی تسلیم اور قبول کا تحقق نہ ہوگا تو انقیاد و خضوع کہاں سے آئیگا۔ لہذا اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ ان دونوں میں عدم انفکاک اور عدم تغاير ہے،

کیونکہ تغایر انفکاک کی فرخ ہے اور انفکاک ہے نہیں تو تغایر بھی نہ ہوگا۔ خلاصہ کلام جب اسلام انقیاد مذکور کے معنی میں ہوگا تو ان دونوں کا اتحاد ظاہر ہے۔

تنبیہ :- اوامر و نواہی تو از قبیل اشارے پھر انکو صاحب کفایہ نے خبر کیسے کہہ دیا؟

جواب :- اوامر و نواہی سے مراد احکام مرسلہ ہیں جن کا مخبر ہونا ظاہر ہے۔ **جواب :-** کبھی متضمن ہوں کر متضمن مراد لیا جاتا ہے اور حکم دینا اس بات کو متضمن ہے کہ یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ واجب ہے اور نہی میں یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ حرام ہے۔ **جواب :-** اوامر و نواہی سے مراد کل مامورات دینیات ہیں انکا مخبر ہونا ظاہر ہے۔

وَمَنْ اثْبَتَ التَّغَايِرَ يَقَالَ لَكُمْ مَا حَكَمَ مِنْ أَمْنٍ وَلَمْ يَسْلَمْ وَأَسْلَمَ وَلَمْ يُؤْمِنْ فَنَافٍ
اثْبَتَ لِأَحَدِهِمَا حَكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ الْآخَرُ فَبُهَا وَالْأَفْقَدُ ظَهَرَ بَطْلَانُ قَوْلِهِ۔

ترجمہ

اور جو ان دونوں کے درمیان تغایر کو ثابت کرے تو اس سے کہا جائیگا کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو ایمان لایا اور اسلام نہیں لایا، یا اسلام لایا اور ایمان نہیں لایا، تو اگر وہ ان دونوں میں سے ایک کیلئے ایسا حکم ثابت کر دے جو دوسرے کیلئے ثابت نہیں تو ٹھیک ہے ورنہ اسکے قول کا بطلان ظاہر ہو جائیگا۔

تشریح

یہ بھی صاحب کفایہ ہی کا کلام ہے، فرماتے ہیں کہ ہم نے ان دونوں کے درمیان اتحاد ثابت کیا ہے لیکن اگر کوئی ہماری اس بات کو نہ مانے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ثابت کر نیکی درپے ہے تو ہم اس سے سوال کرینگے کہ حضور! یہ بتائیے کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے جو مؤمن ہے مسلم نہیں، یا مسلم ہے مؤمن نہیں تو اگر وہ اس کا الگ الگ حکم ثابت کر دے تو ٹھیک اس کی بات مانی جاسکتی ہے مگر وہ الگ الگ حکم ثابت نہیں کر سکتا جب الگ الگ حکم ثابت نہ ہو سکا تو ہماری بات ثابت ہوگئی کہ دونوں میں اتحاد ہے اور اس کا یہ قول باطل ثابت ہوا کہ دونوں میں تغایر ہے۔ اب صاحب کفایہ کا کلام ختم ہو گیا۔
حاشیہ رمضان آفندی میں بطلان قول کے بعد ای کلام الکفایہ لکھا ہے یہ بالکل غلط اور بے جوڑ ہے۔ فند بر۔

فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرح لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمسئلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فرمان باری تعالیٰ "قالت الاعراب امنا" صریح ہے بغیر ایمان کے

اسلام کے محقق ہونے میں۔ تو ہم جواب دینے کے مراد یہ ہے کہ وہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائیگا، اور اسلام آیت میں القیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر القیاد باطن کے یہ باب ایمان میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمہ شہادت کا تلفظ ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات ایمان و اسلام کے درمیان تغایر ثابت کرتے ہیں وہ اس آیت سے استدلال کر سکتے ہیں جو مذکور ہے اس لئے کہ اس میں اعراب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام ثابت کیا گیا ہے لہذا دونوں کے درمیان انفکاک ثابت ہو کر تغایر ثابت ہو گیا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اس کا جواب موجود ہے کہ ہم ایمان شرعی کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے اقرار لسانی بغیر تصدیق قلبی کے ایمان نہیں ہے ایسے ہی القیاد ظاہری بغیر القیاد باطنی کے اسلام نہیں ہے اور آیت مذکورہ میں اسلام سے اسلام لغوی یعنی القیاد ظاہری مراد ہے جو جامع موضوع سخن سے خارج ہے درحقیقت یہ اعراب اسلام نہیں لائے تھے بلکہ زمانہ قحط میں بطریق لفاق عطیات کے لایح سے شہادتین کا تکلم کرتے ہوئے مدینہ منورہ حاضر ہوئے تھے اور ساتھ ہی ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احسان بھی جتا رہے تھے کہ ہم مع اپنے اہل و عیال کے ہجرت کر کے آپ کے پاس آگئے ہیں اور ہم نے عرب کی طرح آپ کوئی جنگ نہیں کی ہے۔ بہر حال آیت سے استدلال نام نہیں ہے

فان قيل قوله عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان تحمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتقوم برمضان وتخرج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر اس کی طرقت راستہ کی طاقت ہو۔ (یہ فرمان نبوی) اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی۔

تشریح

آنحضرت نے مذکورہ الفاظ میں جواب مرحمت فرمایا مگر جواب میں جتنی چیزیں مذکور ہیں سب اعمال سے متعلق ہیں (شہادت، اس کا تعلق زبان سے ہے) نماز بڑھنا (دس زکوٰۃ دینا) روزہ رکھنا (۵) حج کرنا۔ اس ارشاد نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی حقیقت اعمال ہیں اور ایمان کی حقیقت کے باریعین آپ بار بار فرماتے رہے ہیں کہ تصدیق قلبی ہے لہذا اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان اور اسلام میں تغایر ہے نہ کہ اتحاد۔

تنبیہ:۔ حج کے تفصیلی مسائل کتب فقہ میں اقسام استطاعت اصول فقہ اور اقامت وغیرہ کی بحث تفسیر بیضاوی میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

قُلْنَا الْمُرَادُ انْ مَثَرَاتِ الْاِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهِ ذَلِكْ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَفَدُوا عَلَيْهِ اَتَدْرُونَ مَا الْاِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهُ فَقَالُوا اللّٰهُ وَرَسُولُهُ اَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَهَادَةُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَانْ هَمْدًا رَّسُولِ اللّٰهِ وَاقَامَ الصَّلَاةَ وَآيَتَاءَ الزَّكَاةَ وَصِيَامَ رَمَضَانَ وَانْ تَعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمْسَ وَكَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْاِيْمَانُ بِضَمٍّ وَسَبْعُونَ شَعْبَةً اَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَادْنَاهَا مَا طَمَعْتُ الْاَذَى عَنِ الطَّرِيقِ -

ترجمہ

تو ہم جواب دینے کے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے مثرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قوم سے فرمایا تھا کہ جو بطریق ذرا آپ کے پاس آئے تھے، کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ پر ایمان لانا کیا ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول ہی زیادہ جانتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا: کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ تم مال غنیمت میں سے خمس دیا کرو اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ایمان کی ستر اور کچھ شاخیں ہیں ان میں سب سے اعلیٰ لا الہ الا اللہ کہنا اور ان میں سب سے ادنیٰ راستہ سے تکلیف دہ چیز کو بٹانا ہے۔

تشریح

معتز نے پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ایمان اور اسلام کے درمیان تغایر ثابت کیا تھا۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیوں کہ یہاں اسلام کی حقیقت بتانا مقصود نہیں بلکہ اس کی علامات اور اس کے مثرات اور ایمانی اور اسلامی کام بتانا مقصود ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں تقریباً یہی ارشاد فرمایا اور تیسری حدیث میں صاف فرمادیا کہ ایمان کی کچھ شاخیں ہیں یعنی یہ ایمان کے کام اور اس کے مثرات اور اس کی علامتیں ہیں نفس حقیقت بتانا مقصود نہیں ہے اس لئے اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

تنبیہ (۱):۔ ہم تمہاری گفتگو میں ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت کے متعلق تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔

تنبیہ (۲):۔ دوسری حدیث اقام باضی کا صیغہ نہیں بلکہ افعال کا مہد رہے، تاہم کو حذف کر دیا گیا بوقت اضافت اس کا حذف جائز ہے۔ مَغْنَمٌ: کفار سے جو مال غنیمت حاصل ہوا اس کا خمس دینا، نکال کر باقی چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیئے جاتے ہیں اور خمس کے احکام اور تقسیم وغیرہ کی ساری تفصیلات ہدایہ جلد ثانی کتاب السیر میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

تنبیہ (۳):۔ بَضْعٌ کا اطلاق تین اور دس کے درمیان ہوتا ہے پھر کوئی اس کی تفسیر نوے سے کرتا ہے جیسے

فرار سے منقول ہے اور وَلِبَاسٍ فِي السَّجْدِ بضم سینین سے استدلال کرتے ہوئے بعض مفسرین نے قول فرار کو ترجیح دی ہے۔ اور کسی نے اس کی تفسیر سات سے کی ہے اور بھی اس میں متعدد اقوال ہیں اور بعض روایات میں ایمان کی شاخیں اگرچہ وسعوں، اور بعض میں ست وسعوں، اور بعض میں سبع وسعوں وارد ہوئی ہیں۔ شعبۂ اہل میں درخت کی شاخ کو کہتے ہیں اور ہر اصل کی فرع کو، اور یہاں اس سے مراد خصلت حمیدہ ہے یعنی ایمان ذو خصال متعدّدہ۔

تنبیہ: بہت سے حضرات نے شعب ایمانی کو شمار کیا ہے مگر ان میں سب اقرب طریقہ ابن حبان کا شمار کیا گیا ہے انھوں نے ستر شاخیں شمار کرائی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں (۱) ایمان باللہ (۲) ایمان بصفات اللہ۔ (۳) اللہ کے علاوہ سب کا حادث ہونا (۴) اس کے فرشتوں پر ایمان لانا (۵) اس کی کتابوں پر ایمان لانا (۶) اس کے رسولوں پر ایمان لانا (۷) تقدیر پر ایمان لانا (۸) یوم آخرت پر ایمان لانا (۹) اللہ کی محبت کرنا (۱۰) حُب فی اللہ (۱۱) بغض فی اللہ (۱۲) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کرنا (۱۳) آپ کی تعظیم کا اعتقاد رکھنا جس میں آپ پر درود اور آپ کی سنن کا اتباع بھی داخل ہے (۱۴) اخلاص ترک ریاء اور نفاق اس کے تحت میں داخل ہے (۱۵) توبہ، (۱۶) خوف (۱۷) رجا (۱۸) شکر (۱۹) وعدہ پورا کرنا (۲۰) صبر کرنا (۲۱) رضا بالقضاء (۲۲) حیا (۲۳) توکل (۲۴) محبت (۲۵) تواضع۔ اور بڑوں کا احترام اور چھوٹوں پر شفقت اسی میں داخل ہیں (۲۶) ترک حسد (۲۷) ترک کینہ۔ (۲۸) ترک غضب (۲۹) اقرار توحید (۳۰) قرآن کی تلاوت (۳۱) علم سیکھنا (۳۲) تعلیم علم (۳۳) دعا۔ (۳۴) اللہ کا ذکر، استغفار اسی میں داخل ہے۔ (۳۵) نجاستوں سے طہارت (۳۶) ستر عورت (۳۷) فرض نمازیں (۳۸) نفل نماز (۳۹) زکوٰۃ (۴۰) نفلی صدقہ (۴۱) نکت رقاب (۴۲) جود و سخاوت (۴۳) صیام نسر من (۴۴) صیام النفل (۴۵) اعتکاف (۴۶) شب قدر کی جستجو (۴۷) حج (۴۸) عمرہ کرنا (۴۹) طواف کرنا (۵۰) دین کی حفاظت کیلئے فرار، اسی میں ہجرت بھی داخل ہے (۵۱) نذر پوری کرنا (۵۲) تحری بالیمین یعنی اسکی شان کا اہتمام رکھنا (۵۳) کفارات کو ادا کرنا (۵۴) نکاح کے ذریعہ پاکدامنی حاصل کرنا (۵۵) اہل و عیال کے حقوق کو ادا کرنا (۵۶) والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرنا، انکی نافرمانی سے بچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ (۵۷) اولاد کی تربیت (۵۸) صلہ رحمی (۵۹) آقا کی اطاعت (۶۰) غلام پر رحم کرنا (۶۱) بوقت امارت عدل سے کام لینا (۶۲) جماعت کی پیروی کرنا (۶۳) اولی الامر کی اطاعت کرنا، یعنی احکام کی (۶۴) لوگوں کے درمیان صلح کر دینا (۶۵) خوارج کا قتل کرنا بھی ایمان میں داخل ہے (۶۶) امور خیر میں اعانت کرنا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی اس میں داخل ہے (۶۷) حدود کو قائم کرنا (۶۸) جہاد (۶۹) امانت کو ادا کرنا، محس بھی اسی میں داخل ہے (۷۰) اور جہاں مال خسر چ کر نیکام موقع ہو وہاں خرچ کرنا۔ تبذیر اور اسراف کو چھوڑ دینا بھی اسی میں داخل ہے (۷۱) سلام کا جواب دینا (۷۲) چھینکنے والے کا جواب دینا (۷۳) لوگوں سے مبرا اور نقصان کو دور کرنا (۷۴) لہو سے بچنا (۷۵) تکلیف دہ چیز کا راستہ سے ہٹا دینا۔ (مرقات ص ۱۶)

نیز فتح الباری ص ۵۲ میں بہت نفیس انداز میں اس پر بحث کی گئی ہے۔

تنبیہ: اَدْنَاهَا۔ ادنیٰ اسم تفضیل ہے، الف واو سے بدلا ہوا ہے جس کا قاعدہ ہم تنقیح الافکار میں تفصیل سے عرض کر چکے ہیں۔ لفظ ادنیٰ کبھی اقل کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اصغر کی پہلی صورت میں یہ اکثر کا مقابل ہوگا اور دوسری صورت میں اکبر کا، اور کبھی ادنیٰ اصغر، ارذل کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ اعلیٰ اور افضل کا مقابل ہوتا ہے اور کبھی ادنیٰ اقرب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ البعد کا مقابل ہوگا اور کبھی اول کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ آخر کا مقابل ہوگا اور حدیث میں لفظ ادنیٰ افضل کے مقابلہ میں ہے اس لئے یہاں ادنیٰ قلیل المرتبہ کے معنی میں ہے، اور حدیث کی مراد ایمان کا اس کے ثمرات پر اطلاق ہے حصر مقصود نہیں ہے بلکہ ثمرات کی تحکیر کی جانب اشارہ ہے یا انواع ثمرات کا حصر مراد ہے نہ کہ اس کی جزئیات کا۔ فذہب۔

وَإِذَا وَجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصَدِيقَ وَالْإِقْرَارَ صَحَّ لَهُ أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِحَقِّ الْإِيمَانِ عَنْهُ وَلَا يَنْبَغُ أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فُتُو كَفَرًا لَا مَحَالَةَ وَإِنْ كَانَ لِلتَّادِيْبِ وَاحَالَةِ الْأُمُورِ إِلَى مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوِ الشَّكِّ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ فِي الْآنِ وَالْحَالِ أَوِ اللَّتَبَرُّكِ بِذِكْرِ اللَّهِ أَوِ اللَّتَبَرُّعِ عَنْ تَرْكِ نَفْسِهِ وَالْأَعْجَابِ بِحَالِهِ فَالْأَوَّلَى تَرْكُهُ لِمَا أَنَّهُ يُؤْهِمُ بِاللَّشْكِ۔

ترجمہ

اور جبکہ پایا جائے بندہ کی جانب سے تصدیق و اقرار تو صحیح ہے اس کے لئے کہ وہ یوں کہے: "انا مؤمن حقا" اس کے ایمان کے مستحق ہونی کی وجہ سے اور یہ مناسب نہیں کہ وہ یوں کہے میں انشاء اللہ مومن ہوں، اس لئے کہ یہ انشاء اللہ کہنا اگر شک کے لئے ہے تو یہ یقیناً کفر ہے اور اگر بربرہ تادیب اور امور کے احالہ کے لئے ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کی جانب یا انجام اور مال میں شک کی وجہ سے نہ کہ اب اور فی الحال شک کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے یا اپنے نفس کے تزکیہ کی برائت حاصل کرنے کیلئے اور خود پسندی کی برائت کے لئے تو افضل اس کا ترک ہی ہے اس لئے کہ یہ شک کا دم پیدا کرتا ہے خفیہ اور شوائع کے درمیان یہ حد مختلف فیہ ہے کہ جب بندہ کو تصدیق قلبی حاصل ہوگئی اور اقرار الہی حاصل ہے تو اب وہ بلا شک و شبہ مومن ہے لیکن اس کو انا مؤمن حقا کہنا کیسا ہے یعنی میں یقیناً بلا شک و شبہ کے مومن ہوں، اس کا کیا حکم ہے۔

تشریح

تو شوائع کہتے ہیں کہ اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ انا مؤمن انشاء اللہ کہے اس لئے کہ ایسا کہنے میں (۱) اپنی تعریف کا ترک ہے (۲) اللہ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضہ ہے (۳) خاتمہ کا راجع معلوم نہیں (۴) امام

غزالی احوال العلوم میں فرماتے ہیں کہ چند دلائل سے استثنا درست ہے یعنی ہر حال میں اللہ کے ساتھ تادب کی رعایت اسی میں ہے، نیز جملہ امور کو اللہ کے حوالہ کر دینا مناسب ہے۔ نیز فرمان باری "وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ اِحتِ فاعِلٌ ذَلِكْ عِندَآءِ الْاِلا ان يشاء الله" کا یہی تقاضہ ہے۔ نیز فرمان باری "لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْمَحْرَمَ ان يشاء الله امنين"، اگرچہ دخول یقینی ہے پھر بھی ان شاء اللہ کہا گیا ہے، اس کا بھی یہی تقاضہ ہے نیز جب آنحضرتؐ مقابر میں تشریف لے جاتے تو فرماتے تھے السلام علیکم دار قوم مؤمنین وانا ان شاء اللہ بکم لاهلون حالانکہ حقوق یقینی ہے مگر ادب کا لحاظ ہے اس کا بھی تقاضہ یہی ہے۔ نیز شوافع نے کہا کہ بندہ بڑے خطرات کے گرداب میں پھنسا ہوا ہے سورہ خاتمہ کا بھی اندیشہ ہے ابلیس کا ارتداد اور بلعم بن باعور کا ارتداد، برصیصا راہب کا ارتداد اور امیہ ابن الصلت کا ارتداد عالی مرتبت ہونیکے باوجود اس کی واضح دلیل ہے اور حضرات صحابہ کرامؓ اور اسلاف امت ہر وقت خطرہ محسوس کر کے استغفار کرتے اور روتے تھے اور سلب ایمان سے خائف رہتے تھے یہ تمام وجود مذکورہ اس امر پر دال ہیں کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا چاہئے اور یہی مستحب ہے۔ یہ شوافع کی تقریر ختم ہو گئی۔

حنفیہ نے کہا ہیکہ بندہ کو انا مؤمن تھا کہنا چاہئے اور استثنا مناسب نہیں۔ خلاف اولیٰ ہے ان کے دلائل مندرجہ ذیل میں (۱) استثنا جملہ عقود کو باطل کر دیتا ہے جیسا کہ مسلم اصول ہے اب اس سے اندازہ لگائیے بات کہاں پہنچنے کا اندیشہ ہے (۲) حضرت عطارؒ سے منقول ہے کہ میں صحابہ کرام کو پایادہ یوں کہتے تھے غن المسلمین والمؤمنون۔ ایک شخص نے انا مؤمن ان شاء اللہ کہا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسولؐ پر ایمان رکھتا ہے، اس نے کہا جی ہاں تو آپؐ نے فرمایا انا مؤمن تھا کہو، پھر حضرت ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی "انما المؤمنون الذین امنوا باللہ ورسولہ ثم لم یردوا فاولئک ہم المؤمنون حقا" اس سے مطلوب ثابت ہے (۳) اللہ تعالیٰ نے نماز روزہ وغیرہ کے احکام خصوصیت سے اہل اسلام پر لازم کئے ہیں تو جس کو اپنے ایمان میں شک ہوگا تو اس پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا (۴) ایک شخص عبد اللہ نامی احمد کے پاس گئے اور پوچھا آپ کا کیا نام ہے۔ تو بولے احمد، تو عبد اللہ نے کہا کہ آپ انا احمد ان شاء اللہ کہو گے تو انھوں نے کہا نہیں، عبد اللہ نے کہا اپنے باپ کے رکھے ہوئے نام میں استثنا نہیں کرتے اور اللہ نے تمہارا نام قرآن میں مؤمن رکھا ہے اس میں استثنا کرتے ہو۔ بحوالہ تفسیر مدارک باختلاف بعض الفاظ۔ (۵) امام ابو حنیفہؒ نے ایک شخص سے پوچھا کہ تم استثنا کو مستحب کہتے ہو اس کی دلیل کیا ہے تو اس نے کہا کہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اتباع کرتا ہوں۔ انھوں نے فرمایا تھا "والذی اطع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین" امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہاں تو آپؐ نے ان کا اتباع کر لیا اور "قال اولم تؤمن قال بلی" کے اندر آپؐ نے ان کا اتباع نہیں کیا۔ حنفیہ کے دلائل ختم ہوئے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اگر ان شاء اللہ شک کی وجہ سے کہا ہے تو اس کے کفر ہونے میں کوئی شک نہیں اور

اگر بر بنار تادب یا اس بنار پر کہتا ہے کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں یا اللہ کے نام کی برکت کی وجہ سے کہتا ہے یا خود پسندی سے اور میاں مٹھو بننے سے بچنے کیلئے کہتا ہے تو اگرچہ یہ کفر نہیں اور اس کے اوپر عدم جواز کا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔ بہر حال کسی نہ کسی درجہ میں موہم شک ہندو رہے اسلئے اس سے اجتناب ہی اولیٰ ہے۔

قلت :- یہ اختلاف فریقین مشہور ہے اور ہر ایک نے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر درحقیقت یہ کوئی اختلاف حقیقی نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے جس نے فی الحال حصول معنی ایمان کا کھانا کیا اس نے انا مؤمن حقاً کو افضل کہا اور جس نے نجات اور ثواب کے ترتب کا کھانا کیا اس نے انا مؤمن ان شاء اللہ کو افضل قرار دیا اور اس میں حضرات صحابہ کرام اور تابعین اور اسلاف سے دونوں قسم کے اقوال منقول ہیں لہذا ہر پہلو کی گنجائش ہے بشرطیکہ فی الحال تصدیق میں شک نہ ہو۔

تنبہ :- لا فی الآن والحال۔ اُن مبنی بر فتح ہے، اُن اس زمانہ کو کہتے ہیں جس میں کلام مکمل واقع ہو اور اُس کا مبنی ہونا لام تعریف کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے اور اس پر جولام داخل ہے یہ لام تعریف نہیں اسلئے کہ لام تعریف کی شرط یہ ہے کہ نکرات پر داخل ہو کر اسکو معرف بنادے۔ اور الآن بغیر لام کے مستعمل نہیں لہذا معلوم ہوا کہ یہ لام کو متضمن ہونے کی وجہ سے مبنی ہے۔

اور حال سے مراد اُن کی دونوں طرفیں ہیں یعنی دو زمانوں کے درمیان قدر مشترک وقت، یعنی ماضی کی تہا اور مستقبل کی برایت کا وقت حال کہلاتا ہے، اسی وجہ سے تو بولتے ہیں ”زید یصلی الآن“ حالانکہ نماز کا کچھ حصہ گزر چکا اور کچھ باقی ہے۔ بالفاظ دیگر حال اسکو کہتے ہیں جس کے لفظ کا وجود اس کے معنی کے ایک جزیرے سے متعلق ہو جیسے زید کی کتاب الآن، تو کی کتاب مضارع کا صیغہ ہے حال کے معنی میں تو کی کتاب کے تلفظ کے وقت وجود کتابت کے بعض حصہ سے متعلق ہے سب سے نہیں۔ بہر حال اب شارح کی سننے !

وَلِهَذَا قَالَ لَا يَنْبَغِي دُونَ أَنْ يَقُولَ لَا يَجُوزُ لَآءِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلشَّكِّ فَلَا مَعْنَى لِنَفْيِ الْجَوَازِ
كَيْفَ وَقَدْ ذَهَبَ الْكِبَرُ كَثِيرٌ مِنَ السَّلَفِ حَتَّى الصَّخَابَةِ وَالتَّابِعِينَ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے مصنف نے نہ کہ لا ینبغی فرمایا ہے، لاجہوز نہ نہیں فرمایا اس لئے کہ جب شک نہ ہو تو جواز کی نفی کے کوئی معنی نہیں ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اس کی جانب بہت سے سلف، یہاں تک کہ صحابہؓ اور تابعین گئے ہیں۔

تشییح شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے یوں کہا ہے کہ اس کا ترک ادلی ہے، ہم نے ترک کو واجب نہیں کہا۔ اس کی ترجمانی کیلئے مصنف نے لاجہوز کے بجائے لاینبغی فرمایا ہے کیونکہ جب قائل کا

مقصود شک نہ ہو بلکہ امور مذکورہ سابقہ میں سے کوئی ہو تو اسکو ناجائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی جبکہ بہت سے اسلاف سے یہ منقول ہے یہاں تک کہ صحابہؓ اور تابعین سے بھی منقول ہے۔

تنبیہ: حاشیہ رمضان آفندی میں ہے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ایسے ہی کہا کرتے تھے یعنی "انا مؤمن ان شاء اللہ" شرح احیاء میں بھی اس کی نسبت ابن مسعودؓ کی طرف کی گئی ہے اور یہی امام شافعیؒ سے ظاہر الروایہ ہے مگر یہ انتساب عجیب معکوم ہوتا ہے کیونکہ خفیہ کے فیصلہ کی بنیاد ابن مسعودؓ کی احادیث اور ان کے اجتہاد پر ہے۔

تنبیہ: حضرت ابن عمرؓ کے متعلق منقول ہے کہ انھوں نے ذبح کر نیکے لئے ایک بکری نکالی تو ایک آدمی گذرا تو ابن عمرؓ نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ مؤمن ہیں؟ اس نے کہا "نعم ان شاء اللہ" تو ابن عمرؓ نے کہا جو اپنے ایمان میں شک کرے وہ ذبح نہیں کرے گا۔ پھر دوسرا شخص گذرا تو اس سے پوچھا گیا کہ تو مؤمن ہے؟ اس نے کہا "نعم" تو اس کو ذبح کر نیکا حکم دیا۔ تو گویا ابن عمرؓ نے ظاہر پر استئذان کو شک کی جانب پھیرتے ہوئے اسکو مؤمن قرار نہیں دیا۔ کذا فی حاشیہ الکتلی ص ۱۲۲۔ اقوال اشات ہذہ الروایہ عن ابن عمر مشکوٰۃ۔

تنبیہ: بعض حنفیہ نے مبالغہ سے کام لیتے ہوئے یہ کہہ دیا کہ شافعی عورت سے نکاح جائز نہیں اس لئے کہ شوافع استئذان کی وجہ سے کافر ہیں۔ مگر یہ بہت بڑی جرأت اور ایسا تعصب ہے جسکو اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا اور فقہ اور اسلاف کی طرف سے ناواقفیت ہے۔ شرح فقہ اکبر لملا علی قاری ص ۱۶۹ پر اس مسئلہ پر بسط سے کلام کیا گیا ہے۔

تنبیہ: "رجلٌ قال انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ من غیر تاویل کفر۔" قد بر۔

ولیس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من افعال المكسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمال ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متيق ان شاء الله تعالى۔

ترجمہ: اور یہ تیرے قول "انا شاب ان شاء اللہ" کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جوانی افعال کی ہے میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ انجام کار جن کی بقا مقصود ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جس کے ذریعہ تزکیہ نفس اور خود پسندی ہو بلکہ یہ تو تیرے قول "انا زاهد متیق ان شاء اللہ" کے مثل ہے۔

تشریح: صاحب کفایہ نے "انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ" کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ "انا مؤمن ان شاء اللہ" بالکل ایسا ہے جیسے "انا شاب ان شاء اللہ" اور اس کلام کا مہمل اور کذب ہونا ظاہر ہے لہذا اول کا بھی یہی حال ہے یعنی قول لغو ہے۔ صاحب کفایہ کی اس بات پر شارح گرفت

فرما رہے ہیں کہ حضور یہ تو اپنے غلط تشبیہ دیدی، کہاں ایمان کا مسئلہ اور کہاں جوانی کا مسئلہ، دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے کیسے؟ اس لئے کہ جوانی میں بقاء نہیں بلکہ زوال یقینی ہے۔ (کمال بخفی) بخلاف ایمان کے نیز جوانی کسی اور اختیاری چیز نہیں ایمان اختیاری اور کسی ہے نیز جوانی کوئی اعمال صاحبہ میں سے نہیں ہے کہ اس میں اعجاب اور خود پسندی کی بات ہو اس لئے ثانی کی لغویت اول کی لغویت کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ یہ کسی ہے باعث افتخار ہے، عمل صاحب ہے، موسم اعجاب ہے، جوانی میں یہ سب امور نہیں ہیں بلکہ یوں کہتے کہ ”انامو من ان شاء اللہ“ ایسا ہے جیسے ”انا زائد متیق“ کہنا کہ ایمان زہد و تقویٰ امور اختیار یہ میں سے ہیں موسم اعجاب ہیں اور ثانی کے اندر استثناء بالاتفاق درست ہے لہذا انامو من کے اندر سبھی استثناء صحیح ہونا چاہئے۔ یہ شارح کے کلام کا حاصل ہے یعنی صاحب کفایہ پر اعتراض، شارح کا انداز گفتگو یہ ظاہر کر رہا ہے کہ جس طرح ”انا زائد متیق ان شاء اللہ“ کہنا مستحسن ہے ایسے ہی ”انامو من ان شاء اللہ“ کہنا بھی مستحسن ہے۔ مگر شارح کا یہ کلام اور ایمان اور تقویٰ کو ایک درجہ میں رکھنا محل تأمل ہے اس لئے کہ زہد و تقویٰ اور ایمان میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ اول تمام کسی ایک وقت معین میں حاصل ہو جائے ناممکن ہے۔ کیونکہ زائد متیق اسکو نہیں کہتے جو کسی وقت نیک عمل کرے یا کسی وقت میں گناہوں سے مجتنب ہو جائے بلکہ زہد و تقویٰ سے ایک ایسی کیفیت نفسانی پیدا ہو جاتی ہے جو بندہ کو امثال و امر پر ابھارتی ہے، اور ارتکاب معاصی سے روکتی ہے اور یہ کیفیت قوت و ضعف قبول کرتی ہے زوال و ثبات قبول کرتی ہے اور معتبر وہی تقویٰ ہے جو ایسی قدرت پیدا کر دے جو شہوات کو توڑ ڈالے اور نفس امارہ کو مغلوب و مقہور کر دے اور مدت عمر برقرار رہے۔ تو اس میں شک بر محل ہے اس لئے ان شاء اللہ کہنا یقیناً مستحسن ہو گا۔ اور ہر حال ایمان وہ ایسی چیز ہے جو آئی اکھول ہے ایک دم حاصل ہو جاتا ہے رہا اس کی مضبوطی اور قوت کا مسئلہ وہ شئی دیگر ہے جو موضوع سخن سے خارج ہے۔ بلکہ موضوع سخن نفس ایمان اور تصدیق قلبی ہے جوئی الحال ثابت و متعین ہے لہذا اس میں شک کے کیا معنی؟

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ الَّتِي يَخْرُجُ عَنْ الْكُفْرِ لَكِنَّ التَّصَدِيقَ فِي نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَحَصُولُ التَّصَدِيقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِي الْمَشَارِئَ يَقُولُ، تَعَالَى أَوَّلُكَ هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ إِنَّمَا هُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ اور گئے ہیں بعض محققین اس بات کی جانب کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس کے ذریعے وہ کفر سے خارج ہو جائے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف

کو قبول کرتی ہے اور تصدیق کا حصول جو منجی (نجات دینے والے) عن العذاب ہے جس کی جانب اللہ کے فرمان
 اُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ الہ سے اشارہ ہے۔ یہ اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح

استثنائے جواز کے سلسلہ میں استدلال کرتے ہوئے بعض حضرات نے یہ توجیہ کی ہے کہ اگرچہ
 نفس تصدیق تو حاصل ہو گئی لیکن بہر حال تصدیق شدت و ضعف کو قبول کرتی ہے یہی وجہ
 ہے کہ احادیث کی تصدیق آنحضرت کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور ایسی تصدیق کامل جو عذاب سے نجات
 دینے والی ہو وہ واللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے اسوجہ سے استثناء جائز ہے اور اب استثناء کے معنی ہوں گے،
 اَنَا مُؤْمِنٌ كَمَا مِلْتُ نَحَاجُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی۔ لہذا اب اس کے جواز میں کچھ اعتراض نہ ہو گا بلکہ ترک
 ترک استثناء ناجائز ہو گا۔

آیت کی تشریح : اُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهِمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ
 مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (وہی ہیں سچے ایمان والے ان کے لئے ان کے رب کے پاس درجے ہیں اور
 معافی ہے اور عزت کی روزی ہے)

غزوہ بدر میں جو مال غنیمت ہاتھ آیا اس کے متعلق صحابہؓ میں نزاع تھا انو جوان جو آگے بڑھ کر لڑ رہے تھے
 وہ کل مال غنیمت کو اپنا حق سمجھتے تھے، پرانے لوگ جو بڑے جوانوں کی پشت پر تھے ان کا یہ کہنا تھا کہ ہمارے
 سہارا لگانے سے فتح ہوئی لہذا غنیمت ہم کو ملنی چاہئے۔ ایک جماعت جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کرتی رہی
 رہی تھی وہ اپنے کو اس مال کا مستحق سمجھتی تھی، البتہ ان آیات میں بتلادیا کہ فتح صرف اللہ کی نصرت سے ہوئی
 ہے سوال کا مالک اللہ ہے اور پیغمبر اس کے نائب ہیں لہذا بحکم خدا پیغمبر جس طرح چاہیں گے تقسیم کریں گے۔ کچے
 مسلمانوں کا کام یہ ہے کہ ہر معاملہ میں خدا سے ڈریں آپس میں صلح و آشتی سے رہیں ذرا ذرا سی بات پر جھگڑے
 نہ ڈالیں اپنی آراء و جذبات سے قطع نظر کر کے محض خدا و رسول کا حکم مانیں جب خدا کا نام درمیان میں نہ آجائے
 ہیبت و خوف سے کانپ اٹھیں آیات و احکام الہی سنکر ان کا ایمان و یقین زیادہ مضبوط ہوتا رہے،
 اس قدر مضبوط و قوی ہو جائے کہ ہر معاملہ میں اس کا اصلی بھروسہ اور اعتماد بجز خدا کے کسی پر باقی نہ رہے
 اس کے سامنے سرعبودیت جھکا تیں، اسی کے نام پر مال و دولت خرچ کریں۔ غرض عقیدہ، خلق، عمل،
 اور مال ہر چیز سے خدا کی خوشنودی حاصل کرنیکی کوشش میں رہیں۔ ایسے ہی لوگوں کو سچا اور پکا ایماندار
 کہا جاسکتا ہے جو خدا کے یہاں اپنے اپنے درجہ کے موافق بڑے بڑے مقامات و مراتب قرب پر فائز ہوں
 گے جنہیں معمولی کوتاہیوں سے درگزر کر کے عزت کی روزی سے سرفراز کیا جائیگا۔ تو اس مجیب کا کہنا
 ہے کہ ایسا ایمان اللہ کی مشیت میں ہے اس کے پیش نظر ہم سب استثناء کو جائز کہتے ہیں۔

تنبیہ :۔ صاحب نبراسؒ کہتے ہیں کہ اس تقریر پر میرے نزدیک کلام ہے کیونکہ اگر مراد عذاب دائمی سے
 نجات ہے تو وہ تصدیق کے ادنیٰ مرتبہ سے حاصل ہو جائیگی (کمائم) کیونکہ ادنیٰ مرتبہ تصدیق کفر سے

نکال دیتا ہے اور اگر مطلق عذابِ نجات مراد ہے تو محض تصدیق بغیر ادبِ عبادات و ترکِ معاصی کے اسکے لئے ناکافی ہے۔ لہذا یوں کہنا چاہئے تھا "الحاصل للعبد هو تصديق المخرج عن الكفر وحصول الايمان الكامل المنجى عن دخول النار في مشيئة الله تعالى۔

قلت :- عجیب جس آیت کا حوالہ دے رہا ہے اس میں سب ایمانیات مذکور نہیں لہذا یہ اعتراض بر محل نہیں ہے۔

تنبیہ :- شارح نے شرح مقاصد ص ۲۶۳ پر اس جواب کو نقل کر نیکی بعد کہلے و ہذا اقرباً لولا انھا لقتلن لما یتدعیہ القوم من الاجماع ولما ذکر فی الفتاوی من الروایات۔ نیز اس سے پہلے صفحہ پر کہلے ذہب کشین من السلف وهو المحکوم عن الشافعی والمروئی عن ابن مسعود ان الایمان یدخلہ الاستثناء الخ۔

ولما نقل عن بعض الاشاعرة انما یصح ان یقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نفوذ بالله منغما وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فحق ابليس وكان من الكافرين وبقوله السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى البطلان ذلك بقوله۔

ترجمہ

اور جبکہ منقول ہے بعض اشاعرہ سے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے اس بات پر بنا کر کرتے ہوئے کہ ایمان و کفر میں اور سعادت و شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے یہاں تک کہ مؤمن سید وہ ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں کفر و عصیان پر رہا ہو، اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اللہ کے اس فرمان میں جو ابلیس کے حق میں ہے وکان من الکافرين، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں السعيد من سعد في بطن امه و الشقي من شقي في بطن امه۔ تو مصنف نے اشارہ کیا اس کے البطلان کی جانب اپنے اس قول (آئندہ) سے یہ جواز استثناء کی تیسری دلیل ہے بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کا ہے اگر ایمان اب حاصل ہوا اور بعد میں اس سے پھر جائے تو جہنم میں جائیگا، تو چونکہ ایمان پر خاتمہ کا کسی کو یقین نہیں ہے اس وجہ سے اسکو محمول الی اللہ کرتے ہوئے استثناء کر دینا جائز ہے بلکہ ترکِ بائیں معنی درست نہ ہوگا۔

پھر انھوں نے ایک آیت اور ایک حدیث استدلال میں پیش کی۔ آیت کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اعتبار خاتمہ کا ہے اور شیطان سے ایمان مسلوب ہے اور آئندہ بھی مسلوب ہوگا مگر اس سے پہلے وہ بہت اوجھے رتبہ کا حامل تھا اس کے باوجود اللہ نے ارشاد فرمایا **وَكُنْ مِنَ الْكَافِرِينَ** یعنی وہ تو پہلے ہی سے کافرین میں سے تھا اس سے ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ خاتمہ کا حال ممکنہ نہیں لہذا اس کو اللہ کی جانب محول کر دینا چاہتے۔ اور حدیث میں آگیا کہ جو نیک بخت ہوتا ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے اور جو بد بخت ہوتا ہے وہ بھی ماں کے پیٹ سے ہوتا ہے، تو وہ زندگی بھر جو چاہے سو کرے مگر ماں کے پیٹ میں رہتے ہوئے فرشتہ نے جو اس کی سعادت و شقاوت لکھی ہے آخر کار وہی منظر سامنے آکر رہے گا اور اسی حال پر اس کا انتقال ہوگا۔ لہذا سو خاتمہ کا خوف ہے۔ اس وجہ سے ہم استثناء کے قائل ہیں امام اکبرین سے بھی یہی جواب منقول ہے۔ **ملاحظہ ہو شرح مقاصد ص ۲۳۶**

تنبیہ: شارح نے جو استثناء پر تین دلیلیں یہ ذکر کیں ہیں **۱۔** ترک تواضع (۲) ایمان کامل کے حصول میں شک (۳) بوقت خاتمہ ایمان میں شک۔ مگر مصنف اشاعرہ کی اس توجیہ اور انکے استدلال کو باطل قرار دیں گے مگر یہ جواب مصنف صرف حدیث کا جواب ہے۔

آیت کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ حکم ظاہری میں نہیں بلکہ علم الہی میں وہ پہلے ہی سے کافر تھا اور ہماری مراد جو ظاہری نفس الامری ہے یا یوں کہا جائے کہ قرآن کے نزول سے پہلے تو شیطان کافر ہو چکا ہے تو اس کو کائنات سے تعبیر کرنا درست ہو گیا، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کان صار کے معنی میں ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شارح علی ما اشیر کہہ کر ضعف استدلال کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں

وَالسَّعِيدُ قَدْ لَشَقِيَ بَانَ يَرْتَدُّ بَعْدَ الْإِيمَانِ لِنُغُوزِ اللَّهِ مِنْ ذُلِّكَ وَالشَّقِيُّ قَدْ لَبِيعَدُ بَانَ يَوْمَنْ بَعْدَ الْكُفْرِ وَالتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ دُونَ الْإِسْعَادِ وَالْإِسْعَادِ وَهْمَا مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا أَنَّ الْإِسْعَادَ تُكْوِينُ السَّعَادَةُ وَالْإِسْعَادُ تُكْوِينُ الشَّقَاوَةُ وَلَا تَغْيِيرُ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى صِفَاتِهِ لِمَا مِنْ أَنَّ الْقَدِيمَ لَا يَكُونُ مُحَلًّا لِلْحَوَادِثِ۔

ترجمہ

اور سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے اس طرح کہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے (نغوز باللہ من ذلک) اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے اس طرح کہ کفر کے بعد مؤمن ہو جائے۔ اور تغیر سعادت و شقاوت کا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء کا اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اسلئے کہ اسعاد وہ سعادت کی تکوین (خلق) ہے اور اشقاء وہ شقاوت کی تکوین (خلق) ہے۔ اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا۔

تشریح

مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کی صفات میں تغیر اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ شقاوت سے سعادت کی طرف اور سعادت سے شقاوت کی طرف نیز طاعت سے عصیان کی طرف۔ اور عصیان سے طاعت کی طرف اس کا انتقال ہوتا رہتا ہے مگر اللہ کی صفات میں تغیر نہ ہونا مسلم ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ بندہ کی صفات کا تغیر اللہ کی صفات میں تغیر کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔ اور اللہ کا کام اس عباد اور اشقار یعنی نیک اور بد بخشتی کی تکوین ہے اس تکوین میں تو کچھ تغیر نہیں اور دوسرے بندہ کی صفات یعنی شقاوت اور سعادت تو اس میں تغیر ہوتا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو سنئے کہ حدیث سے آپ کا استدلال درست نہیں کیونکہ وہاں اس سے مراد اسعاد اور اشقار ہیں جس میں تغیر نہ ہوگا۔

والحق انہ لا خلاف فی المعنی لانہ ان ارید بالایمان والتعادیۃ بحق حصول المعنی
فہو حاصل فی الحال وان ارید ما یرتب علیہ النجاة والثمرات فہو فی مشیۃ اللہ تعالیٰ
لا قطع بحصولہ فی الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الی المشیۃ اراد الثاني۔

ترجمہ

اور حق بات یہ ہے کہ معنوی اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے۔ وہ فی الحال جس کے حصول کا کوئی یقین نہیں ہے تو جس نے حصول کو قطعی جانا تو اس نے اول معنی کا ارادہ کیا ہے اور جس نے مشیت ایزدی کے سپرد کر دیا تو اس نے معنی ثانی کا اعتبار کیا ہے۔

تشریح

ہم اسکے اوپر اقبل میں تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں یعنی یہ فقط نزاع لفظی ہے نہ کہ اختلاف حقیقی۔

و فی ارسال الرسل جمع رسول علی فاعول من الرسالۃ و ہر سفارة العبد بین اللہ و بین
ذوی الالباب من خلیقۃ لیزیم بہا علیہم فیما قصوت عنہ عقولہم من مصالح
الدنیا والاخرۃ وقد عرفت معنی الرسول والنبی فی صدر الکتاب حکمتہ ای مصلحتہ
وعاقبۃ حمیدۃ۔

ترجمہ

اور پیغمبروں کے بھیجنے میں (رسل) رسول کی جمع ہے رسالۃ سے فاعول کے وزن پر
اور یہ (رسالت) بندہ کی سفارت (پیغام رسائی ہے) اللہ کے درمیان اور اسکی مخلوق میں
سے عملندوں کے درمیان تاکہ اللہ تعالیٰ اس سفارت کے ذریعہ ان کے امراض کا ازالہ کر دے ان باتوں

کے سلسلہ میں کہ جن سے انکی عقلیں قاصر ہیں یعنی دنیا و آخرت کی مصلحتیں اور تو نے کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کے معنی کو پہچان لیا ہے (اور اس سالِ رسل میں) حکمت ہے اور اچھا انجام ہے۔

تشریح

مصنف الہیات اور احوالِ آخرت سے فراغت کے بعد اب نبوت اور ان احوال کو بیان کرینگے جو نبوت سے تعلق رکھتے ہیں۔ مصنف نے یہاں صرف اتنی بات کہی ہے کہ پیغمبروں کے بھیجے میں حکمت ہے یعنی مصلحت ہے جس میں لوگوں کیلئے منافع کثیرہ ہیں، شارح نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے چند باتیں کہی ہیں (۱) رسل، رسول کی جمع ہے جو رسالت سے مشتق ہو کر محمول کے وزن پر ہے (۲) رسالت کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ رسالت یہ ہے کہ اللہ اور اس کی مخلوق میں سے جواہلِ عقل ہیں ان کے درمیان پیغام رسانی کا کام انجام دینا (۳) رسالت و سفارت کا مقصد و غرض یہ ہے کہ اس کے ذریعہ بندوں کے امراض یعنی ان کی جہالت اور شکوک و شبہات کا ازالہ ہوتا ہے اور یہ ایسی جہالت ہے کہ عقول انسانی بذاتِ خود ان امور کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا آخرت سے، امور دنیوی جیسے عدل و انصاف کے قوانین ہیں جبکہ شریعت نے بیان کیا ہے عقول انسانی ان کے ادراک سے قاصر ہیں، اور آخرت کے امور جیسے ثواب ابدی، عقل اس کا بھی ادراک کرنے سے قاصر تھی (۴) یہ ہے کہ رسول اور نبی میں کیا فرق ہے، یہ ادراک کتاب میں گزر چکا ہے جہاں شارح کا رجحان دونوں کے درمیان نسبتِ تسادی کا تھا۔ یہ شارح کے کلام کا حاصل ہے **تنبیہ**۔ ذوی الالباب۔ الباب، کتب کی جمع ہے بمعنی عقل۔ ذوی الالباب کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ رسولوں کو مجانبین اور حیوانات کی جانب نہیں بھیجا گیا، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ تمام حیوانات کے اندر رسول آتے ہیں اور استدلال میں فرمانِ باری و رانِ من امتہ الا خلا فیہا سذیض پیش کرتے ہیں یہ بات غلط ہے بلکہ انتہائی قبیح ہے اس بات سے تو کتے اور خنزیر کا نبوت کی صفت سے منصف ہونا لازم آتا ہے اور آیت سے مراد اعم البشر ہیں۔ لہذا اس سے استدلال غلط ہے۔ ایوانیت و الجواہر میں لکھا ہے کہ مالکیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص اس کا قائل ہو کہ ہر جنسِ حیوان میں نبی آیا ہے وہ کافر ہے اور یہی آیت مذکورہ تو یہ عام مخصوص منہ البعض ہے یعنی جن والنس مراد ہیں۔

تنبیہ (۲)۔ خداوند قدوس نے انبیاء علیہم السلام کو مخلوق کی ہدایت کیلئے بھیجا تاکہ وہ لوگوں کی مصلحت کی باتیں بتائیں اور ان کے تمام حالات کی تکمیل کریں، کیونکہ بمقتضائے حکمت خدائے برتر نے نوز انسان کے اندر دو قسم کے اخلاق پیدا کئے ہیں ایک اخلاقِ حسنہ جن سے ان کے حالات درست ہوتے ہیں، دوسرے اخلاقِ سعیہ جو اول کے برعکس ہیں جو محض اس غرض سے پیدا کئے گئے ہیں تاکہ انسان ان کے ذریعہ عالمِ دنیا کے آباد کرنے میں ترقی کرے جہاں اسے ایک خاص زمانہ تک رہنا ہے لیکن اگر ہر خواہش کو ترقی اور زیادتی کے لحاظ سے کسی حد کے ساتھ محدود کر دیا جاتا تو ہر خواہش کو نیوالے کو اسی حد تک پہنچکر رک جانا پڑتا اور آگے قدم بڑھانے سے مایوسی ہو جاتی جس سے ترقی کی رفتار میں فرق آتا، اس لحاظ سے اخلاق

(یعنی قوتوں یا خواہشوں) کی اصل فطرت میں اعتدال نہیں رکھا گیا بلکہ ان کو اس قابل بنایا کہ اپنے قصد کے موافق ان قوتوں سے اعتدال کے ساتھ کام لیا جاسکے اسی لئے ان اخلاق سیکہ کی نسبت یہ اندیشہ ہو گیا کہ کہیں یہ اعتدال سے بڑھ کر بجائے نفع کے نقصان کا باعث نہ ہو جائیں اور زیادہ ہزر رساں نہ ثابت ہوں، تو اب مصلحت اسی کی مقتضی ہوئی کہ ان قوتوں کی جولانی کے لئے ایک حد مقرر کر دی جائے اور ان سے باقاعدہ کام لیا جائے تاکہ ہزر کا اندیشہ جاتا رہے اور نفع حاصل کرنا آسان ہو جائے اسی وجہ سے خدائے جلیل نے رسولوں کو بھیجا تاکہ وہ ان سے باقاعدہ کام لینا اور ان کے بے موقع جوش و جولانی کو روکنا سکھائیں یہاں تک کہ وہ ایسی حد تک پہنچ جائیں جن سے ان کا ضرر دور ہو جائے اور نفع ہی حاصل ہوتا رہے اور اس طرح سے اخلاق سیکہ بھی اخلاقی حسن بن جائیں۔ اس کام کیلئے انبیاء و مؤثر ذریعوں سے کام لیتے ہیں، لوگوں کو رغبت دلانا اور ان کو ڈرانا اور اس کے ساتھ ہی وہ عمدہ چیزوں کی خوبی اور فہم کی برائی ثابت کرنے کیلئے دلائل بھی قائم کرتے ہیں جس سے ان دونوں کے اندر اور بھی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کو آپ ایک مثال کے ذریعہ ایسے سمجھئے کہ لاپحہ یہ ایک براد صفت ہے لیکن اگر یہ نہ ہوتا تو لوگ کسب محاش کرنے، باغ لگانے، مکانات بنانے وغیرہ کی تکلیف ہرگز برداشت نہ کرتے اور اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ جب لاپحہ سے بے اعتدالی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے تو طرح طرح کے جھگڑے اور برائیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو رسول کی شریعت کا کام یہ ہے کہ اس قوت سے باقاعدہ کام لینا لوگوں کو تعلیم کرے اور یہ سکھائے کہ بجائے زیادہ مال جمع کرنے اور دوسروں کے نقصان پر اپنے نفع کو مقدم رکھنے اور اس قوت کو زندگی کی ضروریات کے حاصل کرنے اور مناسب امور کی کوشش میں استعمال کریں۔

وَفِي هَذِهِ الْاَشَارَةِ الْاِنْ اِلَّا رَسَالًا وَاجِبًا لَا يَمْنَعُ الْوَجُوبُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يَمْنَعُ ۚ
قَضِيَّةُ الْحُكْمَةِ تَقْتَضِيهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحُكْمِ الْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمَمْنَعٍ كَمَا زَعَمَتِ السُّنَنُةُ وَ
الْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمَمْنَعٍ يَسْتَوِي طَرَفَاہُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ ۔

ترجمہ

اور اس کے اندر اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہونیکے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضہ اسکو مقتضی ہے اسوجہ سے کہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور (ارسال) ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سنیہ اور براہمہ کا خیال ہے اور نہ ممکن ہے جس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسا کہ اس کی جانب بعض متکلمین گئے ہیں۔

تشریح

ارسال رسل کے متعلق شارح نے یہاں چار مذاہب کی جانب اشارہ کیا ہے (۱) ارسال رسل اللہ پر واجب ہے کیونکہ اصل للہ اللہ پر واجب ہے یہ معتزلہ کا مسلک ہے (۲) ارسال واجب

تو ہے مگر اللہ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب سے اس کا صدور واجب اور ضروری ہے کیونکہ مقتضائے حکمت کا یہی تقاضہ ہے۔ یہ ماترید یہ کامسک ہے۔ ان دونوں مذہبوں میں فرق یہ ہے کہ اول مطلقاً وجوب کا قائل ہے اور ثانی نے وجوب میں تاویل کی ہے (۳) ارسال متمنع ہے، یہ سمنیہ اور براہمہ کا مذہب ہے (۴) ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفضل و احسان کی وجہ سے ہے جانہن میں سے ایک کی ترجیح کسی فرض کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ اس کا تعلق محض ارادۃ الہی سے ہے، ورنہ اس کے افعال کا معلق بالاغراض ہونا لازم آئیگا کہ یہ جہور اشاعرہ کا مذہب ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے کہ شارح یہاں ماترید یہ کے مسلک کے مطابق گفتگو فرما رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول ”حکمتہ“ میں اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے مگر واجب کی تفسیر یہ ہے الٰہی۔

تنبیہ ۱۔ ملا عصام الدین نے فرمایا ہے کہ ممکن سے مراد یہ ہے کہ اس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں اور کسی ایک جانب کو ترجیح نہ ہو سکے گو یا کہ یہ فریق وقوع رسالت کا قائل نہیں بلکہ امکان کو کافی سمجھتا ہے لیکن ملا عصام الدین کی یہ تقریر غلط ہے کیونکہ اس کے قائل جہور اشاعرہ ہیں جن سے وقوع رسالت کا انکار منقول نہیں ہے، سمنیہ اور براہمہ سے ارسال کا متمنع ہونا منقول ہے اور اس پر اسخوں نے کچھ دلائل بھی تحریر کئے ہیں مگر سب مخدوش و باطل ہیں۔

ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته، وتعيين بعض من ثبتت رسالته، فقال -

ترجمہ پھر مصنف نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی جانب اور اس کے فائدہ کی جانب اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی جانب اور بعض ان حضرات کی تعیین کی جانب جنکی رسالت ثابت ہے، تو فرمایا مصنف یہاں سے شارح ماثن کے آئندہ متن کی کارکردگی بیان کر رہے ہیں۔ پہلا کام امکان نے فارغ ہو کر ارسال کے وقوع کو بتلائیں گے اگلے متن ”وقدارسل“ سے (۲) ارسال کے فائدہ کو بتلائیں گے ”مبشرين ومنذرين ومبينين“ سے (۳) ارسال کا ثبوت کیسے ہو گا اسکو بتائیں گے ”وايد هم بالمعجزات“ سے (۴) انبیاء میں سے بعض کے رسالت کی تعیین کریں گے اپنے قول ”داول الانبياء آدم داخرهم محمد“

وقدارسل الله تعالى رسلاً من البشري الى البشري مبشرين لا اهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لا اهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظرا دقيقة لا يتيسر الا الواحد بعد واحد.

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی جانب رُسل بھیجے جو اہل ایمان و طاعت کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور اہل کفر و عصیان کو جہنم اور سزا سے ڈرانے والے ہیں اسلئے کہ یہ (عقاب و ثواب کا علم) ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی جانب عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اور اگر ہو بھی تو افکارِ دقیقہ کے ساتھ ایسے افکارِ دقیقہ جو حاصل نہیں ہو سکتے کسی ایک کو مگر بعد ایک کے۔

تشریح

یہاں سے مصنف نے بتایا کہ ارسال کا وقوع ہوا اور انسانوں کے پاس انسان ہی پیغمبر آئے تاکہ امت کو اُن سے اُنس رہے اور ہر ایک ان سے استفادہ کر سکے پھر ان کا کارنامہ بیان کر دیا جو واضح ہے پھر بتایا کہ ثواب اور عقاب اور ان دونوں کے اسباب کا علم عقل کو خود بخود حاصل ہو جائے یہ تو دشوار ہے ان گھیبوں کو سلجھانیکے لئے انبیاء منتخب ہوئے ہیں اور اگر کسی ایک کو بہت نظرِ دقیق سے کام لینے کے بعد یہ امور حاصل ہو گئے تو سب لوگوں کا کیا حال ہو گا اسلئے حکمتِ خداوندی کا مقتضار ہوا کہ انبیاء کو بھیجا جائے۔

تنبیہ:۔ مصنف کا کلام ”من البشر الى البشر“ بر بنابر تغلیب ہے ورنہ حضرت بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ثقلین (جن و انس) کی جانب مبعوث ہیں، بعض ملائکہ کا رسول ہونا بھی ثابت ہے جو احکامِ خداوندی دوسرے فرشتوں اور انبیاء کے پاس پہنچاتے ہیں۔ فرمانِ باری ”ان الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس“ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

تنبیہ (۲):۔ جن لوگوں کو بعض امورِ شرعیہ کی جانب رہنمائی اپنی فکر و نظر سے حاصل ہوئی ان میں سے ایک زید ابن عمرو بن قنیل قرشی ہیں جو موحّد تھے، اور بتوں کے نام پر دُرخ کئے ہوئے جانور نہیں کھاتے تھے، اور حضرت صدیق اکبرؓ جنھوں نے کبھی بت پرستی نہیں کی اور یہی اعتقاد رکھتے تھے کہ کفر باطل ہے اور ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ صحیح مسلم میں ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے سے پہلے چند سالوں نماز پڑھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بت پرستی ثابت نہیں بلکہ وہ موحّد تھے۔ فلیتأمل۔

وَمُبِينِينَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَانْهَ تَعَالَى خَلْقَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَاعْدًا فِيمَا الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَتَفَاصِيلِ أحوَالِهِمَا وَطَرِيقِ الْوُصُولِ إِلَى الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ عَنْ الشَّانِ هِيَ لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ وَكَذَلِكَ خَلَقَ الْأَجْسَامَ النَّاظِفَةَ وَالضَّارَةَ وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْعُقُولِ وَالْحَوَاسِ الْإِسْتِقْلَالَ بِمَعْرِفَتِهِمَا۔

ترجمہ

اور بیان کر نیوالے ہیں لوگوں کے لئے ان چیزوں کو جنکی جانب وہ محتاج ہیں دنیا اور دین کے امور میں سے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا فرمایا اور ان دونوں میں ثواب اور عقاب کو تیار کیا اور ان دونوں کے احوال کی تفصیل اور اول کی جانب پہنچنے کا طریقہ اور ثانی سے

بچنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے جس میں عقل مستقل نہیں ہے اور ایسے ہی اللہ نے اجسامِ ناخدا اور ضارہ کو پیدا کیا اور ان دونوں کی معرفت کیلئے تو اس وعقول کو مستقل نہیں بنایا۔

تشریح انبیاء کے کاموں میں سے یہ باقی ہے یعنی دین اور دنیا کی ان ضروری چیزوں کو بتلانا جن کی ضرورت ہو۔

تفصیل احوالہما الإی، مبتدا ہے اور ممتلا لا یستقل بہ العقل اس کی خبر ہے۔ علم طب بھی اولاً بذریعہ وحی حاصل ہوا پھر حکماء نے انبیاء سے اخذ کر کے اسکو پھیلا دیا۔
تنبیہ: جس کو دعوت حق نہیں پہنچی وہ اشاعرہ کے قول صحیح کے مطابق مغرب نہ ہوگا۔ ذفیہ تفصیل۔

وَكَذَٰلِكَ جَعَلَ الْقَضَايَا مِنْهَا مَا هِيَ مُمَكِّنَاتٌ لِّطَرِيقِ الْوَلُوحِزِمِ بِأَحَدٍ جَانِبِيهَا وَمِنْهَا مَا هِيَ وَاجِبَاتٌ أَوْ مُمْتَنِعَاتٌ لَا تَظْهَرُ لِلْعَقْلِ إِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ دَائِمٍ وَبَحْثٍ كَامِلٍ لِّوَأَشْتَغَلَ الْإِنْسَانُ بِهِ لِنَقْطِلَ أَكْثَرُ مَصَالِحِهِ، فَكَانَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ أَرْسَالُ الرِّسْلِ لِبَيَانِ ذَٰلِكَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔

ترجمہ اور ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے کچھ قضایا (احکام) بنائے۔ ان میں سے کچھ تو ممکنات ہیں جنکی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کے جزم کی جانب کوئی راستہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجبات یا ممتنعات ہیں جو عقل کیلئے ظاہر نہ ہوں گے مگر نظرِ دائم اور بحثِ کامل کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کے اکثر مصالح معطل ہو جائیں تو اللہ کے فضل و رحمت میں سے ہو اس بات کو بیان کرنے کے لئے پیغمبروں کا بھیجا۔ ارشادِ باری ہے اور ہم نے آپ کو تمام عالموں کیلئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

تشریح یعنی احکام کچھ تو ممکن ہیں، کچھ واجب ہیں، اور کچھ ممتنع ہیں۔ ممکن کی مثال اللہ کے لئے صفتِ سمیع اور بصر کا ثبوت، نیز حشرِ الاجساد، سدرۃ المنتہی کا وجود، لوح محفوظ کا وجود، مہدی کا ظہور، دجل کا ظہور، اور نزولِ عیسیٰ وغیرہ۔ یہ سب امور ممکنہ ہیں اور قضایا ممکنہ ہیں اور امکان کی دونوں جانبیں مساوی ہوتی ہیں تو کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے انبیاء کی ضرورت پیش آگئی اور کچھ احکام و قضایا ایسے ہیں جو واجب ہیں جیسے حدوثِ عالم، وجود واجب تعالیٰ اور کچھ قضایا ایسے ہیں جو ممتنع ہیں جیسے شریکِ الباری اور اس کا کسی جہت اور مکان میں ہونا۔ یہ سب احکام مذکورہ ایسے ہیں جو انسان کو حاصل نہیں ہو سکیں گے اور اگر کسی کو بڑی محنت و جدوجہد کے بعد حاصل ہو جائیں تو پھر اس کی ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے گی وہ اس کے علاوہ کچھ اور کرنے اور دھرنے سے بھی معطل ہو کر بیٹھ رہے گا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل و احسان فرمایا اور

مذکورہ قضایا اور احوال کو بیان کرنے کے لئے انبیاء کو بھیجا یا اسی لئے تو اللہ کا ارشاد ہے وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔ رحمت بطریق مبالغہ حال ہے، اور آپ کا سب کیلئے رحمت ہونا ظاہر ہے اور کفار کیلئے بھی ظاہر ہے ورنہ دوسری قومیں مسخ کر دی جاتی تھیں۔ فند بر۔

وَأَيَّدَهُمُ الْآيَاتُ بِأَلْمُعْجَزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جَمْعٌ عَجَزَةٌ وَهِيَ أَمْرٌ يَنْقُضُ بِلَاغًا الْعَادَةَ عَلَى سِدِّ مَدْعَى السَّبْوَةِ عِنْدَ تَحْدِي الْمُنْكَرِينَ عَلَى وَجْهِ لِعَجْزِ الْمُنْكَرِينَ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ

ترجمہ

اور تائید کیا ان کو یعنی انبیاء کو ان معجزات کے ذریعہ جو عادات کو توڑ نیوالے ہیں۔ (معجزات) معجزہ کی جمع ہے۔ اور معجزہ ایسی چیز ہے جو خلاف عادت مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے منکرین کو چیلنج کے وقت اس طریقہ پر کہ جو منکرین کو اس کے مثل کے لانے سے عاجز کر دیتا ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف نے ان طریقوں کو بیان فرمایا جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے تو ان امور میں سے معجزات ہیں۔ اور معجزہ وہ خلاف عادت چیز ہوتی ہے جو فقط مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے اور کسی طاقت سے اس کا مقابلہ نہیں ہو پاتا بلکہ معجزہ ساری باطل قوتوں کو کچل کے رکھ دیتا ہے۔

تنبیہ ۱:- معجزہ میں کچھ برائے مبالغہ ہے جیسے علامۃ اور نساۃ میں، یا وصفیت سے اسمیت کی جانب نقل کرنے کے لئے ہے۔ وَبَيَّنَّا فِي الْكَلَامِ الْمُنْظَمِ ص ۱۴۰۔

تنبیہ ۲:- خوارق کی اقسام سب سے معجزہ، کرامت، معونت، آراہص، اشتدراج، اہانت، سحر و اوائل کتاب میں عرض کر چکا ہوں۔

تنبیہ ۳:- جھوٹے نبی سے خوارق کا ظہور محال ہے ورنہ لوگ دھوکہ میں پڑ جائیں گے اور اس کو سچا نبی سمجھ بیٹھیں گے۔ فند بر۔

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا لَوْ التَّائِيْدُ بِالْمُعْجَزَةِ لَمَا وَجِبَ قَبُولُ قَوْلِهِ وَلَمَّا بَانَ الصَّادِقُ فِدَعْوَى الرِّسَالَةِ عَنِ الْكَاذِبِ۔

ترجمہ

اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر تائید بالمعجزہ نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٰ رسالت میں صادق کا ذب سے ظاہر نہ ہوتا۔

تشریح

یعنی اگر معجزہ کے ذریعہ باری تعالیٰ انبیاء کی تائید نہ فرماتے تو کون انبیاء کی نبوت کا اقرار

کرتا اور پھر سچوں اور جھوٹوں کے درمیان کیسے امتیاز ہوتا اس کے حکمتِ خداوندی کا مقتضار ہو کہ انبیاء کو معجزات سے تقویت دی جائے۔

وَعِنْدَ ظُهُورِ الْمَعْجِزَةِ يَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهَا بِطَرِيقِ جَرَى الْعَادَةِ بَانَ اللَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالْصِدْقِ عَقِيبَ ظُهُورِ الْمَعْجِزَةِ وَإِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْكِنًا فِي نَفْسِهِ -

ترجمہ

اور معجزہ کے ظاہر ہونیکے وقت اس کے صدق کا یقین حاصل ہو جاتا ہے عادت کے جاری ہونیکے طریقہ پر اس طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ معجزہ کے ظہور کے بعد صدق کا علم پیدا فرمادیتے ہیں اگرچہ علم کا عدم خلق بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

تشریح

عادت یہی جاری ہے کہ جب مدعی نبوت نے معجزہ دکھادیا تو اس کی سچائی کا علم حاصل ہو جاتا ہے خواہ اپنی ہٹ دھرمی اور ہٹی بنے کی وجہ سے کوئی نہ مانے مگر صدق کا علم ضرور ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے مگر امکانِ محض علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہوتا۔

وَذَلِكَ كَمَا ادعى احد بمحض من جماعته انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقاً فخالف عاداتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقها في مقالته وان كان الكذب ممكناً في نفسها فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي لعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهاباً مع امكانها في نفسها -

ترجمہ

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرے کہ میں تمہاری جانب اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر یہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف کیجئے اور آپ اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھئے بادشاہ نے ایسا ہی کر دیا تو جماعت کو اس کی بات کی سچائی کا علم ضروری حاصل ہوئے گا اگرچہ فی نفسہ کذب بھی ممکن ہے اس لئے کہ امکانِ ذاتی جو تجویز عقلی کے معنی میں ہے وہ علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسے ہمارا جاننا اس بات کو کہ احد پہاڑ سونے سے نہیں بدلا اس کے فی نفسہ ممکن ہونیکے باوجود۔

تشریح

تو جیسے مثال مذکور میں اس جماعت کو علم ضروری جو بطریق عادت الہی حاصل ہوا ہے، یہی حال انبیاء کے معجزہ کے ظہور کے وقت ہوتا ہے اگرچہ امکانِ ذاتی عدم علم کا موجود

رہتا ہے مگر علم یقینی صدق کا حاصل ہو جاتا ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ امکان ذاتی حصول علم قطعی کے منافی نہیں ہے جیسے جل اُحد کا سونا بننا ممکن ہے مگر سنا تو نہیں اور نہ بننے کا ہم کو یقین ہے۔ تو دیکھو امکان ذاتی نے علم یقینی کو زائل نہیں کیا۔

فَكَذَاهُمْ لَا يَحْصِلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ بِمَوْجِبِ الْعَادَةِ لَا نَهَا أَحَدُ طُرُقِ الْعِلْمِ كَالْحَقِّ وَلَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ امْكَانُ كَوْنِ الْمَعْجَزَةِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ كَوْنِهَا لِمُغْضٍ التَّصْدِيقِ أَوْ كَوْنِهَا لِتَصْدِيقِ الْكَاذِبِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ كَمَا لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلْمِ الضَّرْفِ الْحَسِيِّ بِحَرَارَةِ النَّارِ امْكَانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِلنَّارِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ قَدَرْنَا عَدَمَهَا لَوَلَّيْنَاهُ مِنْهُ مَحَالٌ

ترجمہ

پس ایسے ہی یہاں (ظہور معجزہ کے وقت) نبی کے صدق کا علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے عادت موجب کے مطابق اس لئے کہ عادت مثل حس کے علم کے اسباب میں سے ایک ہے اور اس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونیکا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونیکا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کیلئے ہونیکا امکان اور اس کے علاوہ دوسرے احتمالات کچھ خلل انداز نہ ہوں گے جیسے آگ کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری تہی میں کچھ خلل انداز نہیں ہے اس معنی کر کہ اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔

تشریح

یعنی ماقبل میں آپ کے سامنے ایک مسلم اصول آچکا ہے کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے لہذا جب نبی کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور ہو گیا تو اس میں عدم صدق کے بہت امکانات و احتمالات موجود ہیں مگر ان امکانات کی وجہ سے علم یقینی میں کچھ فرق نہیں آئیگا۔ جیسے آگ کا نہ جلانا ممکن ہے مگر اس امکان کی وجہ سے کوئی آگ میں نہیں کودتا، کیونکہ جانتا ہے کہ اگر اس میں کودا تو جل جاؤں گا یعنی آگ سے بچتا ہے اگرچہ نہ جلانا ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیم کیلئے آگ سلامتی بنا دی گئی تھی، اور آگ کی عدم حرارت کا امکان، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو فرض کرنے سے کچھ محال لازم نہیں آتا، لہذا اگر آگ نہ جلائے تو کوئی محال لازم نہیں آئیگا۔

خلاصہ کلام معجزات کے ظہور سے انبیاء کا صدق معلوم ہو جاتا ہے ورنہ کوئی بھی نبوت کا دعویٰ کر بیٹھتا، لیکن قدرت نے ایسا قانون مقرر کر دیا ہے کہ صادق اور کاذب میں فوراً امتیاز ہو جاتا ہے بہت سے لوگوں نے نبوت کا دعویٰ کیا مگر فوراً انکا جھوٹ معلوم ہو گیا مرزا غلام احمد قادیانی کا حال معلوم ہے کہ جو کچھ کہتا ہے اس کے خلاف ہی ہمیشہ ہوتا رہا کوئی بات سچی نہ ہو سکی، یہ جھوٹا ہونیکا کافی دلیل ہے۔

تنبیہ :- مولانا ادریس صاحب کاندھلوی نے علم الکلام میں نبوت کی معرفت کے سات طریقہ، اور نبوت کا

عطیہ الہی ہونے اور امکان خوارق نیز ظہور خوارق کی حکمت اور سحر و معجزہ نیز کرامت و معجزہ میں فرق نیز کرامت و استدراج، خذلان و نکبت اور خصلہ نفس نبوت پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

تنبیہ (۲)۔ بموجب العادة۔ کے اندر صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے اصل میں العادة الوجہ ہے اور ممکن ہے کہ اس کو موجب پڑھا جائے بمعنی مقتضی اب اس تاویل کی حاجت پیش نہ آئے گی۔

وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاَلْكَتَابِ الدَّالِ عَلَى أَنَّهُ قَدْ أَمْرُوهُمُ مَعَ الْقَطْعِ بَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِهِ نَبِيٌّ آخِرُهُمْ وَبِالْوَحْيِ لَا غَيْرَ وَكَذَلِكَ السَّنَةِ وَالْأَجْمَاعِ فَإِنَّكَارَ نُبُوتِهِ عَلَى مَا نَقَلَ عَنْ الْبَعْضِ يَكُونُ كُفْرًا ۱۔

ترجمہ

اور انبیاء میں سب پہلے آدم اور سب پچھلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بہر حال آدم علیہ السلام کی نبوت تو اُس کتاب سے ثابت ہے جو دال ہے اس بات پر کہ ان کو حکم کیا گیا اور منع کیا گیا اس بات کے یقینی ہونیکے باوجود کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ سے ہے نہ کہ غیر کے اور ایسے ہی (ان کی نبوت ثابت ہے) حدیث سے اور اجماع سے تو انکی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض لوگوں سے منقول ہے، کفر ہے۔

تشیہ

یہاں متہنف نے اول انبیاء اور آخر الانبیاء کی تعیین کی ہے شارح نے اس دعویٰ پر دلائل قائم کئے ہیں حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر تین دلیلیں قائم کی ہیں، قرآن، آیات قرآنیہ سے ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو کچھ امور سے منع کیا گیا اور کچھ امور کا حکم کیا گیا جیسے فرمان باری ہے یَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ۔ اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ آپ کے زمانہ میں کوئی اور پیغمبر نہیں تھا لہذا معلوم ہوا کہ یہ امر و نہی آپ کو بذریعہ وحی معلوم ہوئے اور جب آپ کی جانب وحی کا نزول ثابت ہو گیا تو آپ کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ وحی انبیاء پر ہی ہوتی ہے۔ (۲) دوسری دلیل حدیث ہے "عَنْ أَبِي دَاوُدَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الْأَنْبِيَاءِ كَانَ أَوَّلًا؟ قَالَ آدَمُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَنَبِيُّ كَان قَالَ نَعَمْ نَبِيٌّ مَكْلَمٌ رَوَاهُ أَحْمَدُ ابْنُ مَرْزُوقٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عَنْ أَبِي مَامَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ابْنِي كَانَ آدَمُ قَالَ نَعَمْ (رواہ الحاکم وابن حبان فی صحیحہا) (۳) تیسری دلیل اجماع ہے، اہل سنت اور سلف کا اجماع ہے کہ آدم علیہ السلام نبی ہیں، لہذا جب کتاب اور حدیث اور اجماع سے حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت ثابت ہو گئی تو بعض متہدین سے جو ان کی نبوت کا انکار منقول ہے کفر ہے۔

سوال: مسلم شریف میں ہے اِنَّ نُوْحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوَّلُ رُسُلِ بَعَثَهُ اللّٰهُ؟

جواب :- معنی پہلے پیغمبر جو کفار کی جانب بھیجے گئے وہ حضرت نوح علیہ السلام ہیں بخلاف حضرت آدم اور شیث علیہما السلام کے کہ ان دونوں کو تعظیم شرائع کیلئے اہل ایمان کی جانب بھیجا گیا ہے۔

سوال :- وحی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ اور حضرت مریم کی جانب بھی بھیجی گئی لہذا انکو بھی نبی کہنا چاہئے؟

جواب :- وہ وحی جو مستلزم نبوت ہوتی ہے وہ وحی ہے جو بیداری میں کلام مرتب کے ساتھ ہو جیسا کہ حضرت آدم پر ہوئی اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کے بار میں ہو سکتا ہے کہ بذریعہ الہام والقار ہو یا خواب میں ہو قائل۔

جواب :- وہ وحی مستلزم نبوت ہوتی ہے جو برائے تبلیغ ہو اور حضرت آدم کی وحی تبلیغ کے لئے تھی یعنی حواری تبلیغ کے لئے اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کی وحی برائے تبلیغ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت آدم امر و نہی مذکور کے مخاطب نبوت سے پہلے تھے لہذا آدم کی نبوت پر اس آیت سے استدلال درست نہ ہوگا بلکہ بعض علماء نے یہ تاویل کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام بعد النبوة معصوم ہوتے ہیں اور ان حضرات نے دوسری آیت سے نبوت پر استدلال کیا ہے فرمان باری ہے وعصی آدم ربہ ففوی ثم اجتباه ربا۔ اعتبار کی تفسیر انھوں نے نبوت سے کی ہے نیز انھوں نے کہا ہے کہ یہ خطاب تو ان کو جنت میں تھا حالانکہ وہاں امت نہیں تھی تو نبوت کے وہاں کیا معنی؟ مگر یہ استدلال محل تامل ہے کیونکہ ان کی امت حواری موجود تھیں نیز بھی وحی تکمیل نفس نبی کیلئے بھی ہوتی ہے اور ام موسیٰ اور حضرت مریم پر جو وحی آئی ہے وہ تکمیل نفس سے متعلق نہیں بلکہ امور عارضہ سے متعلق ہے۔ کمالا یغنی

تنبیہ (۱) :- رحستان فقیہ ابواللیث سمرقندی میں ہے کہ پیغمبر آدم علیہ السلام پھر شیث ابن آدم پھر ادریس پھر نوح پھر ہود ابن عبد اللہ پھر صالح ابن عبد پھر حضرت ابراہیم خلیل اللہ پھر اسمعیل پھر اسحاق پھر یعقوب پھر یوسف پھر شعیب پھر موسیٰ اور ہارون پھر یونس پھر داؤد پھر سلیمان پھر حضرت زکریا پھر یحییٰ پھر عیسیٰ پھر الیاس اور سب سے آخر میں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

تنبیہ (۲) :- رحستان فقیہ ابواللیث سمرقندی میں حضرت یوسف علیہ السلام کا نام نہیں ہے یہ اضافہ میں نے کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت لوط حضرت ابراہیم کے زمانہ میں تھے اور ان کے چچا زاد بھائی تھے باقی ترتیب بدستور ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت اسحاق کے دو بیٹے تھے یعقوب اور عیصوا، جو دونوں جڑ واپسلا ہوئے تھے پہلے مال کے پیٹ سے عیصوا نکلے پھر یعقوب، اسی وجہ سے ان کا نام یعقوب ہوا یعنی بعد میں نکلے کی وجہ سے اور کہا ہے کہ یعقوب بنی اسرائیل کے باپ ہیں اور حضرت یعقوب کو اسرائیل کہا جاتا تھا جو ان کی زبان میں عبد اللہ کے معنی میں ہے اور عیصوا وہ ابوالرؤم ہیں۔

وَأَمَّا نُبُوءَةُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا دُنَا ادْعَى النُّبُوءَةَ وَأَظْهَرَ الْمَعْجَزَةَ وَأَمَّا دَعْوَى النُّبُوءَةِ فَقَدْ عَلِمَ بِالتَّوَاتُرِ وَأَمَّا أَظْهَرَ الْمَعْجَزَةَ فَلَوْجُ هَمَاكَ أَظْهَرَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَتَحْدَى

بہ البغاء مع کمال بلاغتہم فعجزوا عن معارضتها باقصی سورۃ منہ مع تھا لکھم علی ذلک حتی خاطر و اہمجتہم و اعرضوا عن المعارضة بالحروف المقارعة بالسین

ترجمہ

اور بہر حال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پس اسلئے کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو ظاہر کیا اور بہر حال نبوت کا دعویٰ تو وہ تو اثر سے معلوم ہے اور بہر حال معجزہ کا اظہار تو وہ دو طرح سے ہے ان دونوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعہ بلغا کو چیلنج دیدیا ان کی کمال بلاغت کے باوجود تو وہ اس کی ایک چھوٹی سورت کے ساتھ معارضہ کرنے سے عاجز رہ گئے اس پر ان کے حریف ہونیکے باوجود یہاں تک کہ انھوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال دیا اور حروف سے مقابلہ کرنے کے بجائے تلواروں کے ساتھ مقابلہ کر آ گئے۔

تشریح

یہاں سے شارح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں تو اولاً انھوں نے کہا کہ آپؐ نبوت کا دعویٰ کر کے معجزہ ظاہر کیا، یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ محذوف ہے یعنی وکل من ادعی النبوة و اظهر المعجزة فهو نبی۔ نتیجہ ظاہر ہے کہ آپؐ نبی ہیں، اب رہ گیا صغریٰ کا اثبات۔ تو صغریٰ میں دو جز ہیں (۱) نبوت کا دعویٰ (۲) معجزہ کا اظہار تو پہلے جز کے بار میں شارح نے فرمایا کہ اس کا علم تو اثر سے ہے لہذا اس کے انکار کی تو کوئی گنجائش نہیں رہی۔ صغریٰ کا دوسرا جز تو اسکو شارح دو طریقوں سے ثابت کر رہے ہیں اول طریقہ یہ ہے کہ آپؐ پر قرآن نازل ہوا جس نے ان بلغا اور فصحا کی مکر توڑ دی چلو اپنی فصاحت و بلاغت پر ناز تھا اور انکو چیلنج دیدیا کہ اس جیسی ایک سورت لاکر دکھا دو حالانکہ ان کی کمال بلاغت مسلم ہے اور معارضہ پر انکی حرص بھی مسلم ہے اس کے باوجود کلام کے ساتھ معارضہ کرنے کے بجائے تلوار سے مقابلہ کرنے پر آئے جیسا کہ دلائل قائم کرنے سے عاجزی کے وقت عاجزوں کا یہی شیوہ ہوتا ہے کہ بات سے کامیابی نہیں ہوتی تو لات پر اتر آتے ہیں۔

وَلَمْ يَنْقُلْ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَع تَوْفِرِ الدَّوَاعِي الْاِتِّيانِ بَشَيٍّ مِّمَّا يَدَّانِيهِ فَدَلْ ذُلْكَ قَطْعًا عَلَيَّ اِنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَعِلْمُہٗ، صَدَقَ دَعْوٰی النّبٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ عِلْمًا عَادِیًا لَا یَقْدَحُ فِیْہِ شَیْءٌ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ الْعَقْلِیَّةِ عَلٰی مَا هُوَ شَانِ سَاعِرِ الْعُلُومِ الْعَادِیَّةِ۔

ترجمہ

اور منقول نہیں ہے ان میں سے کسی سے اس بات کے پورے ہونیکے باوجود کسی ایسی چیز کو لانا جو قرآن کے قریب ہو تو یہ یقینی طور پر اس بات پر دال ہے کہ قرآن اللہ کی جانب سے ہے اور اسی سے نبی علیہ السلام کے دعویٰ کا صدق معلوم ہو گیا ایسے علم عادی کے ساتھ جس میں احتمالات عظیمہ میں سے

کچھ بھی غل نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کی بھی شان ہوتی ہے۔
تشریح یعنی جب قرآن نے انکو چیلنج دیا تو ان کے پاس اسباب کی کثرت تھی، نصاحت و بلاغت میں مہارت تامہ رکھتے تھے اس کے باوجود اس کے مساوی تو کیا لاتے ایسا بھی نہ لاسکے جو اسکے کچھ قریب ہو سکے۔

سوال :- ممکن ہے کہ انھوں نے اس کا جواب دیا ہو اور صحابہؓ نے چھپا لیا ہو؟ **جواب** :- کفار تو تعداد میں بہت زیادہ تھے چھپنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اسی کو شارح نے منع تو افرالد داعی سے تعبیر کیا ہے۔
سوال :- ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فن بلاغت میں سب سے زیادہ ماہر ہوں؟ اور ہو سکتا ہے کہ آپ کے خوف سے لوگوں نے اس کا جواب ظاہر نہ کیا ہو؟ **جواب** :- شارح نے لایق طرح الجسے انھیں احتمالات کا جواب دیا ہے، بہر حال نصحاء اور بلغاء کا معارضہ سے عاجز ہونا یہ بھی بتلاتا ہے کہ یہ اللہ کا کلام ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے آپ اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں۔

تنبیہ :- قرآن کریم نصاحت و بلاغت کے ایسے اعلیٰ معیار پر فائز ہے جس کا مثل لانے سے طاقت انسانی قاصر ہے۔ اسکے مجموعہ کو دیکھا جائے، کلمات و حروف کی بندش کو دیکھا جائے، اس کے اسلوب غریب کو دیکھا جائے اس کے معانی کے سٹھاٹھیں مارتے ہوئے سمندر کو دیکھا جائے، اس کے بیان فرمودہ علوم و حقائق اور اخبار مغیبات کو دیکھا جائے اور اس کے ارشاد فرمودہ احکام عدل و قوانین نظام عالم کو دیکھا جائے ہر اعتبار سے اعجاز ہی اعجاز نظر آئیگا، اگرچہ عجیوں کے نزدیک اس کا اعجاز بظاہر نظری ہے مگر اہل عرب پر یہ امر بدیہی

وَنَافِئُهُمْ أَنَا نَقَلَ عِنْدَ مَنْ الْأُمُورِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرَ الْمَشْتَرِكِ مِنْ أَعْيُنِ ظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ حَدِّ التَّوَاتُرِ وَأَنَّ كُنْتَ تَفَاصِيلُهَا أَحَادًا كَشَجَاعَةِ عَلِيٍّ وَجُودِ حَاتِمٍ وَهِيَ مَذْكُورَةٌ فِي كِتَابِ السَّيِّدِينَ۔

ترجمہ اور ان دونوں میں سے درست طریقہ یہ ہے کہ آپ ایسے امور جو خارق عادت ہیں اتنے منقول ہیں کہ ان کا یعنی ظہور معجزہ کا قدر مشترک حد تو اترو کو پہونچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفصیل آحاد ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح یعنی ایک تو آپ کا زندہ معجزہ ہے یعنی قرآن اس کے علاوہ اور بہت سے معجزے ہیں جو بطریق تواتر معنوی حد تو اترو کو پہونچے ہوئے ہیں اگرچہ ان کی تفصیل اخبار آحاد میں سے ہو بہر حال تواتر کی اقسام اربعہ مذکورہ فیما سبق میں سے ایک قسم تواتر معنوی (یعنی تواتر قدر مشترک) اور تواتر کی ساری اقسام قطعی ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائیؓ کی سخاوت بطریق قدر مشترک

تواتر سے ثابت ہے شارح فرماتے ہیں کہ کتب سیر میں یہ معجزات مذکور ہیں۔
تنبیہ: صاحب بنبراس نے کچھ معجزات کو شمار کرایا ہے اور حضرت اقدس مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی
 زید نجدی رحم کی گلدستہ سلام میں بہت سے معجزات مذکور ہیں۔ فافہم۔

وَقَدْ يَسْتَدِلُّ ارباب البصائر على نبوته بوجوه من احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة
 وكمال الدعوة وبعد تمامها و اخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه حيث
 تفجرا لابطال و وثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال
 بحيث لم يتجدد اعداؤه مع شدة عدائهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح
 فيه سبيلا فان العقل يحزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان
 يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتن عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين
 سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصه على اعدائه ويحيى اثاره بعد
 موته الى يوم القيامة۔

ترجمہ

اور ارباب بصائر نے (بصیرت والوں نے) آپ کی نبوت پر دو طرح استدلال کیا ہے۔ انہیں سے
 ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور دعوت کے وقت اور
 دعوت کے تام ہونیکے وقت اور آپ کے اخلاقی عظیمہ اور پُر حکمت احکام اور آپ کا اقدام جہاں پہلوان پیچھے ہٹ
 جائیں اور آپ کا اعتماد اللہ کی حفاظت پر تمام احوال میں اور آپ کی ثابت قدمی اپنے حال پر دہشتوں کے وقت
 اس طریقہ پر کہ آپ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے باوجود اور آپ کو مطعون کرنے پر حریص ہونیکے باوجود
 کوئی طعن کی جگہ نہیں پاتے اور آپ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پاتے تو عقل یقین کرتی ہے
 ان امور کے امتناع کا غیر انبیاء میں اور اس بات کے امتناع کا کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں
 جمع کر دے جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ یہ اللہ پر جھوٹ گھڑے گا پھر اس کو مہلت دے تیس سال کی اور اس
 کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں پر اور ان کے آثار کو زندہ
 رکھے ان کے مرنے کے بعد قیامت تک۔

تشیہ

آپ کی نبوت پر یہ استدلال امام عزالیؒ نے پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کے
 اندر انبیاء کا کمال موجود ہے لہذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے پھر اس کی تفصیل فرمائی کہ آپ
 کی نبوت سے پہلے کے حالات دیکھ لئے جائیں، کفار مکہ سب آپ کو ”الصادق الامین“ کے لقب سے یاد کرتے
 تھے آپ کا حسن خلق، بت پرستی سے اجتناب اور عادات جاہلیت سے اجتناب اور غار حرا میں اللہ کی

عبادت کرنا وغیرہ دیکھ لئے جائیں پھر آپ کے وہ احوال دیکھ لئے جائیں جو لوگوں کو ایمان کی جانب دعوت کے وقت پیش آتے یعنی نکالیف شدید کا تحمل، اور تبلیغ و دعوت میں جدوجہد بڑے بڑے جابر اور طاقتور بادشاہوں کو دعوت حق دینا، اپنے معاونین کی قلت کے باوجود آپ کے اوپر کوئی خوف و ہراس طاری نہیں ہوا اور فتح مکہ کے بعد کے حالات دیکھ لئے جائیں کہ لوگ فوج در فوج آپ کے دین میں شامل ہونا شروع ہو گئے اور سارا عرب آپ کا مطیع ہو گیا اور اطراف کے بادشاہوں کے پاس سے ہدایا اور قاصد آنے شروع ہو گئے مگر آپ کی تواضع مسکنت اور شفقت، قناعت پر ذرہ برابر فرق نہ آیا۔ قریش کا فتح مکہ کے دن یہ خیال تھا کہ آج یہ سب کو قتل کر دینگے مگر آپ نے فرمایا "لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ لِغَفْوِ اللَّهِ لَكُمْ" وَهُوَ رَحِيمٌ اَحْمَدُ، اس کے علاوہ آپ کے اخلاق عظیمہ دیکھ لئے جائیں جس کی انتہا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اِنَّكَ لَعَلٰی خَلُقْتَ عَظِيْمًا۔

اور آپ کے لائے ہوئے احکام جو حکمت پر مشتمل ہیں یعنی آداب طہارت و صلوٰۃ اور قواعد نکاح و طلاق۔ بیع و ہبہ قصہ و شہادت، وصایا و موارث، یہ سب ایسے احکام ہیں جن میں اگر کوئی عاقل غور کرے تو اسکو معلوم ہو گا کہ یہ قوانین احکام کمالین کی طرف سے ہیں، امام شافعی کا فرمان ہے کہ اگر یہود و نصاریٰ امام محمد شبانی کی کتابیں دیکھتے تو یقیناً ایمان لے آتے۔

اور جہاں بڑے بڑے سورما پیچھے ہٹ جائیں وہاں آپ کا بدستور ڈٹا رہنا۔ جیسے غزوہ خنین میں جب آپ کے پاس کوئی نہیں تھا دشمنوں نے آپ پر هجوم کیا، آپ اکیلے میدان میں ٹوٹے رہے اور زبان سے فرماتے : اَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ : اَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمَطْلَبِ۔ نیز آپ کو ہر حال میں اللہ کی حفاظت پر اِثْمًا و کَامِلًا تھا پہلے آپ اپنے اصحاب میں سے کسی کو رات میں بوقت جہاد نگہبانی کے لئے مقرر فرماتے تھے مگر جب یہ آیت نازل کر دی وَاللّٰهُ يَعْصِيْكَ مِنَ النَّاسِ، تو آپ نے پھر فرمایا کہ اللہ میرا محافظ ہے پھر نگہبانی کے لئے کسی کو مقرر کر دیا، اور کیسا ہی خوف و دہشت کا موڑ آیا مگر آپ کے استقلال پر کوئی فرق نہیں آیا۔

سوال :- تو پھر آپ نے چھپ کر ہجرت کیوں کی ؟

جواب :- ابھی تک آپ پر صبر واجب تھا اور قتال حرام تھا اور ہجرت باہر خلاوندی تھی کیا آپ کو معلوم نہیں کہ جب آپ غار ثور میں تھے اور مشرکین غار کے پاس آکھڑے ہوئے تو حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر مشرکین اپنے پیروں کی طرف دیکھنے لگے تو ہمیں دیکھ لیں گے۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا : مَا ظَنَّاكَ يَا ثَنِيْنُ اللّٰهُ شَالَتْهُمَا۔ یعنی اللہ ہمارے ساتھ ہے تو پھر خطرہ کس چیز کا۔

خلاصہ کلام آپ کے اخلاق عظیمہ کا یہ حال ہے کہ کفار مکہ کو اتنی شدید دشمنی کے باوجود آپ کی ذات پر انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ملتی اور کوئی طعنہ زنی کی چیز آپ کے اندر نہیں پاتے۔ جب حال یہ ہے تو عقل یقین کرتی ہے کہ اتنے کمالات پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں جمع ہو جائیں یہ محال ہے اور پھر اس کے بعد

تینتیس سال میں دین کی تکمیل اور تمام دینوں پر دین محمدی کا غلبہ اور آپ کے بعد آپ کے آثار علیہ وسلم پر دستور موجود اور باقی اور تا قیامت باقی رہیں گے یہ امور بآواز بلند کہہ رہے ہیں کہ ہمارا اجتماع پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں نہیں ہو سکتا لہذا آپ کی نبوت ثابت، ظاہر اور باہر ہے۔

تنبیہ :- تھا لاک، معارضہ پر حریص ہونا، اس کے اصل معنی ہیں کسی شئی پر حیوانات کا جمع ہونا، یہاں تک کہ بعض دوسرے کو دھیر لینے کے لئے ہلاک کر دے۔ خاطر وا۔ مخاطرة۔ باب مفاعلت سے ہے جس کے معنی ہیں خطرہ اور ہلاکت میں ڈالنا۔ مہجۃ۔ جمع مہج: خون یا دل کا خون، روح، مراد جان ہے بامزائدہ ہے۔ الا تیان بشی الخ۔ لم یقل کا مفعول مالم یسم فاعلہ ہے۔ بصائر: بصیرت کی جمع ہے اور بصیرت ایسی عقل کو کہتے ہیں جسے حق تک رسائی ہوگئی ہو۔ وبعد تمامہا۔ ہمارا مرجع دعوت ہے اور دعوت کی تمامیت سے فتح مکہ کے بعد کے حالات ہیں۔ اقدام: آگے بڑھنا۔ اجماع۔ اقدام کی ضد ہے یعنی پیچھے ہٹنا اور فرار اور جن۔ ابطال۔ بطل کی جمع ہے پہلوان۔ لدی الاھوال۔ اہوال، ہول کی جمع ہے بمعنی خوف و دہشت۔ مطعنا لم یجد کا مفعول یہ ہے۔

تنبیہ :- شارح نے جو احوال بیان کئے ہیں یہ آپ کے احوال ظاہر ہیں اور رہے احوال باطن ان کا معاملہ تو بہت آدیا ہے لیکن ان احوال کو عوام کی نگاہوں سے ادجھل کر دیا اور حکمت کا مقتضار بھی یہی ہے ورنہ اگر آپ کے انوار باطنی کا حقوڑا سا حصہ بھی ظاہر ہو گیا ہوتا تو مخلوق اس کا تحمل نہ کر پاتی۔ وئیہ مانیہ۔

و ثانیہما انہ ادعیٰ ذلک الاثر العظیم بین اظہر قوم لا کتاب لہم ولا حکمتہ معہم
وبین لہم الکتاب والحکمتہ وعلمہم الاحکام والشرائع واتم مکارم الاخلاق والکمل
کثیر امن الناس فی الفضائل العلمیۃ والعملیۃ ونور العالم بالایمان والعمل
الصالح و اظہر اللہ دینہ علی الدین کما وعدہ ولا معنی للنبوۃ والرسالۃ سو فی ذلک

ترجمہ

اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انھوں نے اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ ایسی قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب ہے اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت ہے، اور ان کیلئے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور ان کو احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو فضائل علمیہ و عملیہ سے مزین کر دیا اور عالم کو ایمان سے اور عمل صالح سے منور کر دیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دیا جیسا کہ اللہ نے ان سے اس کا وعدہ کیا تھا اور نبوت و رسالت کے اس کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں ہیں۔

تشریح

ارباب بھارت کا آپ کی نبوت پر پہلا استدلال مذکور ہو چکا یہ دوسرا استدلال ہے جو انا لازمی

سے منقول ہے۔ استدلال اول کا حاصل یہ تھا کہ آپ کا کمال کمال انبیاء ہے اور اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا کمال و تکمیل انبیاء کا کمال و تکمیل ہے لہذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے معنی آپ ایسی قوم کے درمیان پیدا ہوئے جو دین و دنیا کی تہذیب سے نا آشنا تھے آپ کی تکمیل نے ان کو معلم الاخلاق بنا دیا اور ساری دنیا کا پیشوا بنا دیا خواہ علمی میلان ہو یا عملی یہی مراد ہے کمال و تکمیل سے۔

شعر

دُرِ فشانے نے تری قطروں کو دریا کر دیا ۥ دل کو روشن کر دیا آنکھوں کو بینا کر دیا
خود نہ تھے جو راہ پر اوروں کے ہادی ہو گئے ۥ کیا نظر تھی جس نے مُردوں کو مسیحا کر دیا
جہاں میں حضرت صدیقؑ سا انسان کیا ہوگا ۥ عمر فاروقؓ جیسا عادلِ نشان کیا ہوگا
حیاداری میں کوئی ثانی عثمانؓ کیا ہوگا ۥ علیؓ شیر خدا سا صاحبِ میدان کیا ہوگا

صحابہ کا یہ عالم ہے تو پھر سلطان کیا ہوگا

تنبیہ :- احکام و شرائع سے مراد واجبات و سنن محرمات و مباحات ہیں۔ مکارم اخلاق سے مراد حیا و جود و سخاوت و صلہ رحمی، اکرام ضعیف و غیرہ اخلاق ہیں۔ آپ نے یہ احکام و اخلاق اس طرح سکھا دیئے کہ جو تعلیم کا مہتاب ہے، آپ کی نبوت کے شواہد اس کے علاوہ بیشمار ہیں جو کتب سیر میں مذکور ہیں۔

واذا ثبتت نبوتہ وقد دل کلامہ و کلام اللہ المنزل علیہ علی انہ خاتم النبیین
انہ مبعوث الی کافة الناس بل الی الجن والانس ثبت انہ اخرا الانبیاء وان
نبوتہ لا تختص بالعرب لثما زعم بعض النصارى۔

ترجیہ

اور جبکہ آپ کی نبوت ثابت ہو گئی اور آپ کا کلام اور اللہ کا وہ کلام جو آپ پر نازل کیا گیا ہے اس بات پر دل ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور آپ کو تمام لوگوں کی جانب مبعوث کیا گیا ہے بلکہ جن اور انس کی جانب تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری پیغمبر ہیں اور آپ کی نبوت عرب ہی کیساتھ مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دلائل سے آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا تو آپ کا فرمان واجب الاتباع ہو گیا اور آپ کے کلام سے اور قرآن سے آپ کا خاتم الانبیاء ہونا ثابت ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ آپ کو تمام لوگوں کی جانب پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے۔ تو اب یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آپ پیغمبر آخر الزماں ہیں تو بعض نصاریٰ اور بعض یہود نے جو یہ کہہ ہے کہ آپ کو صرف عرب کیلئے پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے کیونکہ یہ لوگ امی تھے انکو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اہل کتاب ہیں ہمیں نبی کی ضرورت ہے ہی نہیں

مگر ان کا یہ گمان باطل ہے کیونکہ نبی کذب سے معصوم ہوتا ہے اور آپؐ ارشاد فرمایا "بُؤْسُ اِلَى النَّاسِ كَافَةٌ" لہذا معلوم ہوا کہ یہ قول باطل ہے جبکہ اہل کتاب بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ نبی کذب سے معصوم ہوتا ہے۔
سوال :- بعض نصاریٰ کی قید کیوں لگائی؟ **جواب :-** اس لئے کہ بعض تو بالکل آپؐ کی نبوت کے قائل ہی نہیں تھے۔

سوال :- خاتم الانبیاءؐ کی ہونے کی دلیل قرآنی کیا ہے؟ **جواب :-** وَلَکِن رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمُ النَّبِیِّیْنَ۔

سوال :- حدیث سے کیا دلیل ہے؟ **جواب :-** اُرْسِلْتُ اِلَى الْخَلْقِ کَافَةً وَخَتَمْتُ النَّبِیُّوْنَ رَاۤءَیَہُمْ۔

سوال :- جن و انس کی جانب مبعوث ہونے کی کیا دلیل ہے؟ **جواب :-** وَمَا رَسَلْنَاکَ اِلَّا کَافَّةً النَّاسِ کِی تَقْبَلُوْہُمْ اِنْہِیْہُمْ اَبْنِیَّیْنَ عِیْسٰی نے فرمایا: اُرْسِلْتُ اِلَى الْخَلْقِ کَافَةً وَالْاَنْسِیَّ وَالْاِنْسِیَّ وَالْاِنْسِیَّ وَالْاِنْسِیَّ۔ بلکہ بعض عارفین کا فرمان ہے کہ آپؐ کو تمام ملائکہ اور شجر و حجر اور تمام مخلوق کی جانب مبعوث کیا گیا ہے۔ البیواقیت والنجواہر اور خصائص کبریٰ میں اس پر مفصل گفتگو ہے فلیطالع ثم۔

سوال :- حدیث میں تو آیا ہے سیکون بعدی ثلاثون کلہم یدعی انہ نبی ولا نبی بعدی الا عند اللہ، پھر بالکلیہ نفی کیسی؟

جواب :- یہ استثنائے موضوع ہے محمد بن سعید شامی نے اس کو گھڑا ہے اور اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مراد ہیں۔ ردّ قادیانیت پر فقیر کی کچھ تقریریں ہیں جن میں دلائل ختم نبوت پر تفصیلی گفتگو ہے۔

فَانْ قِلْ قَدْ وَرَدَ فِی الْحَدِیْثِ نَزُوْلُ عِیْسٰی بَعْدَہٗ قُلْنَا نَعْمَ لَکِنَّہٗ یَتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَیْہِ السَّلَامُ لِاَنْ شَرِیْعَتَہٗ قَدْ نَسَخَتْ فَلَا یَکُوْنُ اِلَیْہِ وَحْدًا وَنَصَبُ الْاَحْکَامِ بَلْ یَکُوْنُ خَلِیْفَتَہٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْہِ السَّلَامُ ثُمَّ لَا صَحَّ اَنْہٗ یَصْلُحُ بِالنَّاسِ وَیُوْعَمُہُمْ وَیَقْتَدِیْ بِاَمْرِہُمْ لَا اَنْہٗ اَفْضَلُ فَاَمَامَتَہٗ اَوَّلٰی۔

ترجمہ :- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں آپؐ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول وارد ہوا ہے تو ہم کہیں گے جی ہاں لیکن وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کریں گے اس لئے کہ ان کی شریعت منسوخ ہو گئی تو نہ ان کی جانب وحی ہوگی اور نہ احکام کو مقرر کرنا بلکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے پھر صریح یہ ہے کہ یہی (عیسیٰ) لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کریں گے اور مہدی ان کی اقتدار کریں گے اس لئے کہ وہ افضل ہیں تو ان کی امامت اولیٰ ہے۔

تشریح :- یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ

آپ فرما رہے ہیں کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا مگر نبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہونی کی حیثیت سے ہوگا اور آپ کی شریعت کے مطابق حکم فرمائیں گے کیونکہ ان کی شریعت تو منسوخ ہو چکی ہے لہذا تجدید شریعت کے لئے ان پر کوئی وحی نازل نہ ہوگی اور احکام جدیدہ مقرر نہیں فرمائیں گے۔

سوال :- بخاری و مسلم وغیرہ میں حدیث موجود ہے کہ حضرت عیسیٰ جزیہ کو قبول نہیں فرمائیں گے بلکہ کفار کو جزیہ پر مجبور کرینگے تو یہ تو حکم جدید ہے کیونکہ ہماری شریعت میں تو جزیہ کا قبول کرنا واجب ہے۔
(الا ان یمنع ما نفع)

جواب :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بار میں پہلے ہی ارشاد فرما چکے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حکم موقت ہے حضرت عیسیٰ کے نزول تک تو جزیہ قبول نہ کرنا شریعت محمدی کا حکم ہوا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ چونکہ حضرت عیسیٰ امام مہدی سے افضل ہیں اسلئے اصح یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ ہی امامت کرائیں گے۔

تنبیہ (۱) :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حضرت عیسیٰ زمین پر اتریں گے اور نکاح کریں گے اور ان کے اولاد ہوگی اور پینتالیس سال زمین پر رہیں گے پھر ان کا انتقال ہوگا ان کو میری قبر کے پاس دفن کر دیا جائے گا تو میں اور عیسیٰ ابن مریم ابوجہود و عمر کے درمیان ایک قبر سے اٹھیں گے۔

تنبیہ (۲) :- حضرت عیسیٰ علیہ السلام بلا واسطہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام اخذ فرمائیں گے کسی مجتہد کا اتباع نہیں فرمائیں گے۔ انیس الجلسار میں جو حکایت لکھی ہے وہ بے اصل ہے اور کچھ احاف سے جو یہ منقول ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق عمل کریں گے یہ سب باتیں بے اصل اور افتراء و بہتان ہے۔ روح اللہ اور کلمۃ اللہ کا درجہ ایک مجتہد سے بھی کم ہو یہ بڑی تعجب خیز بات ہے۔ سبحانک ہذا بہتان عظیم۔

تنبیہ (۳) :- شارح نے حضرت عیسیٰ کی امامت کو اصح قرار دیا ہے لیکن دلیل عقلی پیش کی ہے حالانکہ ایسے مواقع پر دلیل عقلی کافی نہیں بلکہ دلیل نقلی کی ضرورت ہے، اور مسلم شریف ص ۱۱۱ اور طبرانی علیہ ابو نعیم وغیرہ میں ایسی روایات موجود ہیں جن میں صاف مذکور ہے کہ امام مہدی امامت کرائیں گے اور شارح نے جو فرمایا ہے یہ کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں پھر معلوم نہیں شارح نے یہ بات کہاں سے کہی ہے۔ ملاحظہ ہو فتح الملہم ص ۱۹۵

وقد روی بیان عددہم فی بعض الاحادیث علی ما روی ان النبی علیہ السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مائۃ الف واربعة وعشرون الفاً وروایت ما ثا الف واربعة وعشرون الفاً والاولی ان لا یقتضی علی عدد فی التسمیۃ فقد قال اللہ تعالیٰ منہم من قصصنا علیک ومنہم من لم نقص علیک ولا یؤمن فی ذکر العدد ان یدخل فیہم من لیس منہم ان ذکر عدد اکثر من عددہم۔

ترجمہ

اور تحقیق کہ بعض احادیث میں انکی تعداد کا بیان مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کے عدد کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار، اور افضل یہ ہے کہ انبیاء کی تعیین میں کسی عدد پر تصریح نہ کرے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ان میں سے کچھ ایسے ہیں جن کا واقعہ ہم نے آپ کے سامنے بیان کر دیا اور ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو ہم نے تیرے سامنے ذکر نہیں کئے اور عدد کے ذکر میں امن نہیں کہ ان میں ایسے حضرات داخل ہو جائیں جو ان میں سے نہیں ہیں اگر ذکر کر دیا جائے ایسا عدد جو انکی تعداد سے زیادہ ہو یا نکل جائیں انہیں سے وہ حضرات جو ان میں ہیں اگر ان کے عدد سے کم عدد ذکر کیا جائے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد بھی منقول ہے پہلی روایت عن ابی اُمّۃ رضی اللہ عنہ، قال قلت یا رسول اللہ کم وفاء عدد الانبیاء قال مائۃ الف واربعة وعشرون الف والمرسل من ذلک ثلثمائة وخمسة عشر جمعا غفیرا۔ مسند احمد وروی ابن حبان فی صحیحہ، وابن عساکر والحکیم الترمذی فی النوادر، وعبد بن حمید فی مسندہ و دوسری روایت عن ابی ذرؓ قال قلت یا رسول اللہ کم المرسلون قال ثلثمائة و بیضعتہ عشر جمعا غفیرا رواہ احمد۔ تیسری روایت عن النضرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تعالیٰ بعث ثمانیۃ الاف نبی، اربعۃ الاف من بنی اسرائیل واربعة الاف من سائر الناس۔ رواہ المحاکم بسند ضعیف و ابو یعلیٰ الموصلی و ابو نعیم فی الحلیۃ (قلت و فاسنادہ ضعف) چوتھی روایت مائۃ الف واربعة وعشرون الف ہے اسکو شارح نے ذکر کیا ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں اس روایت پر مطلع نہیں ہو سکا، بہر حال انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں کچھ روایت منقول ہیں اسکے باوجود کسی خاص تعداد پر اکتفا نہ کرنا چاہئے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ تمام انبیاء پر ایمان ہے کیونکہ اگر تعداد مقرر کر کے کہے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ مقدار نفس الامری مقدار سے زیادہ ہوگی یا کم ہوگی، پہلی صورت میں یہ خسار ہی لازم آئیگی کہ غیر انبیاء کو انبیاء کی فہرست میں داخل کرنا ہوگا اور دوسری صورت میں کچھ انبیاء کو انکی فہرست سے نکالنا ہوگا یعنی کسی عدد پر تصریح نہ کرے کیونکہ ارشاد باری ہے منہم من قصصنا علیک ومنہم من لم نقص علیک۔ بعضے ان میں سے ایسے ہیں کہ ہم نے تم کو ان کے احوال سنائے اور بعضوں کے نہیں سنائے، یعنی بعض کا تفصیلی حال تجھ سے بیان کیا، بعض کا نہیں۔ اور ممکن ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد ان کا بھی تفصیلی حال بیان کر دیا ہو۔ بہر حال جن کے نام معلوم ہیں ان پر تفصیلاً اور جن کے نام وغیرہ معلوم نہیں ان پر اجمالاً ایمان لانا ضروری ہے لافرق بلیں احد من رسلہا۔

يعفون خب الواحد علما فتدي استماله على جميع الشئ الط المذكورة في اصول الفقہ

لا یفیدُ الا الظن ولا عبْرَةً بِالظن و باب الاعتقادات خصوصاً اذا اشتمل علی اختلاف روایت و كان القول بموجبہ مما یفیی لے مخالفتہ ظاہر الکتاب و هو ان بعض الانبیاء لم یذکر للنبی علیہ السلام و یحتمل مخالفتہ الواقع و هو وعد النبی من غیر الانبیاء و غیر النبی من الانبیاء بناءً علی ان اسم العدد اسم خاص فی مدلولہ لا یحتمل الزیادۃ و النقصان -

ترجمہ

یعنی خبر واحد اس کے مشتمل ہونے کی تقدیر پر ان تمام شرائط کے اوپر جو اصول فقہ میں مذکور ہیں فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور اعتقادات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصاً جبکہ وہ اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے موجب کا قائل ہونا ان چیزوں میں سے ہو جو ظاہر کتاب کی مخالفت تک مضنی ہو اور ظاہر کتاب یہ ہے کہ کچھ انبیاء علیہم السلام کے سامنے مذکور نہیں ہوئے اور حدیث کے موجب کا قائل ہونا واقع کی مخالفت کو محتمل ہے اور وہ غیر انبیاء کو نبی یا انبیاء کو غیر نبی شمار کرنا ہے بنا کر کرتے ہوئے اس بات پر کہ اسم عدد اسم خاص ہے اپنے مدلول کے سلسلہ میں جو زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح

اگر خبر واحد اپنی تمام شرطوں پر پوری اترے تب بھی وہ فقط مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین اور یہ اصول مسلم ہے کہ باب اعتقادات میں ظنیات کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیات چاہئیں اور قطعیات ہیں نہیں لہذا خبر واحد کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں کیا جائے گا اور کسی عدد کو انبیاء کے متعلق متعین نہیں کیا جائیگا جبکہ روایات کے اندر اختلاف بھی ہے جیسا کہ گذر چکا اور اس خبر واحد کو ماننے سے ظاہر کتاب کی مخالفت بھی لازم آتی ہے کیونکہ ظاہر قرآن سے یہی بات ثابت ہوئی کہ بعض انبیاء کا ذکر آنحضرت کے سامنے نہیں ہوا جبکہ اس کے اندر دوسرا خطہ بھی موجود ہے یعنی امر نفس الامر کی مخالفت کا اندیشہ ہے کیونکہ ہر عدد خاص ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہوتی تو تعداد مقرر کرنے میں ہو سکتا ہے کہ غیر انبیاء انبیاء میں جائیں اور انبیاء غیر انبیاء میں داخل ہو جائیں، ان تمام وجوہات کے پیش نظر کسی مخصوص عدد پر حصر نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ تمام انبیاء پر میرا ایمان ہے۔

تنبیہ: - خبر واحد کے مقبول ہونے کی اصول حنفیہ میں گیارہ شرائط ہیں (۱) راوی کا اسلام (۲) بوقت روایت عقل کا مکمل رکھنا ہو (۳) عادل ہو (۴) راوی تمام الضبط ہو (۵) سند متصل ہو (وفیہ کلام) (۶) خبر واحد قرآن کے مخالف نہ ہو (۷) خبر واحد خبر مشہور یا خبر منو اتر کے مخالف نہ ہو (۸) خبر واحد ایسے حادثہ سے متعلق نہ ہو جو شہرت کو مقضی ہو (۹) وہ خبر واحد عہد صحابہ میں متروک الاحتجاج نہ ہو (۱۰) اس حدیث کا راوی اس کا نہ منکر ہو اور نہ اس کے خلاف روایت کرتا ہو (۱۱) اس حدیث کے راوی صحابی اپنی روایت کردہ حدیث

کے خلاف عمل نہ کرتا ہو۔ حاکمی میں ہے و تحکمه اذا ورده غیر مخالف للکتاب والسنة المشهورة
فحادثة لا تعم بها البلوی ولم یظهر من الصحابة رضی اللہ عنہم الاختلاف فیها وترك
المحاجة بها انما یوجب العمل بشروط توافی فی المخبر وهو رجعة الاسلام والعقدالة
والعقل الكامل والضبط الخ

تنبیہ (۲) :- اگر ظنیات کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں ہے تو تفاضل ملک بشر کی ابحاث جو ظنیات سے متعلق
ہیں ان کو کتب عقائد میں کیوں لایا جاتا ہے اور احوال معراج کے متعلق اخبار احاد کو اسلاف کیوں بیان کرتے
ہیں اور احوال قبر و نردجنت کی روایات کو کیوں بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ ان سب ابحاث کا تعلق اعتقاد سے
ہے نہ کہ عملیات سے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ظنیات سے بھی باب اعتقاد میں کچھ کام لیا گیا ہے اور
انکار ظن فاسد کا ہے لیکن اگر ظن کے اندر فساد نہ ہو اور دلیل ظنی کے حکم سے ظن حاصل ہو جائے مگر وہ ظن
حد ظن تک رہے تحصیل یقین کے درجہ تک نہ پہنچنے پائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

تنبیہ (۳) :- مصنفؒ نے جو فرمایا کہ عدد انبیاء میں حصہ نہ کرے یہ محل تأمل ہے کیونکہ کتاب الشکی مخالفت
لازم نہیں آتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انکار ذکر بعض وحی متلو کے اعتبار سے ہو اور وحی غیر متلو کے ذریعہ اگر
مطلع کر دیا جائے تو کتاب کی مخالفت لازم نہیں آتی، نیز اس کا بھی احتمال ہے کہ حدیث آیت کے بعد کی ہو۔
بہر حال اگر یہ اعتقاد بطریق ظن ہو تو اس میں بظاہر کوئی مفسدہ نہیں ہے۔ فقہ بر۔

وكلهم كانوا مخبرين مبليين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين
ناصحين للخلق لعل تبطل فاعادة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بامر الشئ اثم وتبليغ الاحكام وارشاد الاممة
اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل

ترجمہ اور تمام انبیاء خبر دینے والے ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب سے احکام پہنچانے والے ہیں اس لئے کہ نبوت
اور رسالت کے یہی معنی ہیں سچے ہیں مخلوق کے لئے خیر خواہ ہیں تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ
باطل نہ ہو اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ انبیاء کذب سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً ان امور
کے سلسلہ میں جو امور شائع اور تبلیغ احکام اور ارشاد امت سے متعلق ہیں بہر حال عمداً تو بالا جماع
کذب کا قصد نہیں ہوگا، اور بہر حال یہ تو اکثر لوگوں کے نزدیک اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام
گناہوں سے تفصیل ہے۔

تشیع یہاں سے مصنفؒ انبیاء کے اوصاف بیان کرتے ہیں کہ ان سب کا کام اخبار و تبلیغ ہے مخلوق

کے غیر خواہ ہوتے ہیں ورنہ اگر وہ مخلوق کے غیر خواہ نہ ہوں تو ان کو معبود کر نیکا فائدہ باطل ہو جائے گا پھر شارح فرماتے ہیں کہ انبیاء جھوٹ بولنے سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً وہ جھوٹ جو تبلیغ احکام کے سلسلہ میں ہو پھر اجماع امت ہے کہ عمداً ایسے کذب کا صدور نہیں ہو سکتا اور اکثر محققین فرماتے ہیں کہ تبلیغ احکام میں سہواً بھی کذب کا صدور نہیں ہو سکتا اگرچہ کچھ حضرات نے اس میں اختلاف بھی کیا ہے مگر حق قول اول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ کذب کے متعلق تو گفتگو ہوئی لیکن رہا مسئلہ ہر قسم کے گناہوں سے معصوم ہونے کا تو اس میں کچھ تفصیل ہے جسکو شارح آگے بیان فرما رہے ہیں۔

تنبیہ: شارح نے جو فرمایا ان ہذا معنی النبوة والرسالة یہ لف و نشر مرتب ہے یعنی نبوت کا تعلق اخبار سے ہے اور رسالت کا تعلق تبلیغ سے ہے۔ وہی نکتہ جیدۃ فی الفرق بینہما۔

وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوجود وبعداً بالاجماع وكذا عن تعدد الكبار عند الجمهور خلافاً للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعاً بدليل السمع أو العقل واما سہواً فجوزہ الاكثر واما الصغار فيجوز، عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائی واتباعہ ويجوز سہواً بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا ان يذنبوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوجہ۔

ترجمہ: اردو تفصیل یہ ہے کہ انبیاء وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بالاجماع کفر سے معصوم ہوتے ہیں اور ایسے ہی جمہور کے نزدیک کبار کے تقدس سے اس میں فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے اور اخلاف میں ہے کہ اس کا متنع ہونا دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور ہر حال سہواً تو اکثر لوگوں نے اسکو جائز قرار دیا ہے ہر حال صغار تو جمہور کے نزدیک عمداً جائز ہے جبائی اور اس کے متبعین کا اختلاف ہے اور سہواً بالاتفاق جائز ہے مگر ایسا صغیرہ جو کمینگی پر دلالت کرے جیسے کسی لقمہ کی چوری اور جبہ بھر تولنے میں کمی لیکن محققین نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو اس سے رک جائیں اور یہ ساری بات وحی کے بعد کی ہے۔

تشریح: شارح یہاں سے اس تفصیل کو ذکر کر رہے ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ نبی سے کسی بھی زمانہ میں کفر کا صدور نہیں ہو گا نہ نبوت سے پہلے اور نہ نبوت کے بعد صاحب مسلم القنوت فرماتے ہیں کہ توارث میری ہے کہ حضرت آدمؑ سے لیکر ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک کوئی ایسا نبی نہیں آیا جس نے پلک جھپکنے کے برابر بھی شرک کیا ہو۔ دوسری بات یہ فرمائی کہ انبیاء کفر کے علاوہ قصداً بعد نبوت گناہ کبیرہ کریں تو جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں ہے اس میں صرف

فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ قصدِ اگناہ کبیرہ کا صدور انبیاء سے ہو سکتا ہے۔

سوال :- فرقہ حشویہ کون ہے ؟ **جواب :-** مبتدعین میں سے ایک فرقہ ہے۔

سوال :- وجہ تسمیہ کیا ہے ؟ **جواب :-** بعض حضرات نے کہا ہے کہ حشار بمعنی کنارہ ہے۔ اور یہ لوگ حضرت حسن بصری کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے تو انکو حلقہ کے کنارہ میں نکلوا دیا اسوجہ سے حشویہ کہلائے بعض کا کہنا ہے کہ یہ بلا تحقیق روایت پر اعتماد کرتے تھے اور فضول کلام کو حشو کہتے ہیں اسوجہ سے حشویہ نام ہو گیا۔ بعض کا کہنا ہے کہ خسرا سان کی ایک بستی کا نام حشو تھا اس کی جانب نسبت کر کے حشویہ کہلاتے ہیں۔ تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ انبیاء سے کبار کرام کا عمدہ صدور تو نہیں ہوگا بلکہ یہ متمنع ہے مگر پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ امتناع دلیل نقلی سے معلوم ہوا یا دلیل عقلی سے جمہور اشاعرہ اول کے قائل ہیں یعنی تبلیغ احکام میں کذب کے علاوہ دیگر گناہوں سے عصمت نفوس سے معلوم ہوگی اور اجماع سے معلوم ہوگی قاضی ابوبکر باقلانی کا یہی مختار ہے۔

جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ کبیرہ کا صدور نفرت کا باعث بنے گا جو اس سالِ رسول کی حکمت کے منافی ہے لہذا امتناع عقلاً معلوم ہوا ہے استاذ ابوالفتح اسفرائینی کا بھی یہی مختار ہے۔ جو چھٹی کتاب شارح نے یہ فرمائی کہ کیا انبیاء سے کبار کرام کا صدور سہوا ہو سکتا ہے تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مگر محققین کا مختار یہ ہے کہ عمدہ اور سہوا کسی بھی طرح کبار کرام کا صدور نہیں ہوگا شارح مواقف شرح مقاصد میں بھی اسی کو مختار کہا ہے اور قاضی عیاض نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

پانچویں بات شارح نے یہ بھی ہے کہ جمہور کے نزدیک بعد نبوت عمدہ اصغائر کا صدور انبیاء سے ہو سکتا ہے امام احرار کا یہی قول ہے البتہ معتزلہ میں سے جانی اور اس کے متبعین کا اس میں اختلاف ہے انھوں نے کہا ہے کہ اصغائر کا صدور سہوا یا خطا پر اجتہادی کے طریقہ پر تو ہو سکتا ہے عمدہ انہیں شارح نے یہاں صاحب مواقف کا اتباع کرتے ہوئے یوں کہا ہے ورنہ اشاعرہ کا مذہب مختار یہی ہے کہ عمدہ اصغائر کا صدور بھی صدور نہ ہوگا جیسا کہ شرح مواقف میں مذکور ہے اور خود شارح نے تہذیب میں اور شرح مقاصد میں اسی کو مختار کہا ہے۔

چھٹی بات شارح نے یہ بھی ہے کہ انبیاء سے سہوا اصغائر کا صدور بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے اصغائر کا صدور سہوا بھی نہ ہوگا جو زنا و زلت اور کمینہ پن پر دال ہوں اور محققین نے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ جب ان کو من جانب اللہ متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں تو وہ فوراً اس سے رک جائیں اور پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

فصل چہ :- شارح نے جو اتفاق کا دعویٰ کیا ہے یہ محلِ تأمل ہے کیونکہ یہ اکثر معتزلہ اور اکثر اشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ نے اس سے منع کیا ہے تو اتفاق کا دعویٰ محلِ نظر ہے اس لئے کہ سلف سے یہ دستور

چلا آرہا ہے کہ جو افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوئے ہیں انکی پیروی کرتے ہیں اور اس سے محبت پکڑتے ہیں۔ مسلم الثبوت میں ہے "جاز تعدد غیر ہما غیر الکبائر والصغائر الخسيسة بلا اصرار عند اکثر اهل الشافعية والمعتزلة ومنعہ الحنفية اقول وهو الحق فان صغیر تہم کبیرۃ الا ترى مباحات الحرام سیئات الابراء وحسنات الابراء سیئات المقبولین اس کی مزید وضاحت کیلئے دیکھئے فوائذ الرحمت شرح مسلم الثبوت ص ۲۸۹۔

وَأَمَّا قَبْلَهُ فَلَا دَلِيلَ عَلَى امْتِنَاعِ صُدُورِ الْكَبِيرَةِ وَذَهَبَتِ الْمَعْتَزِلَةُ إِلَى امْتِنَاعِهَا لِأَنَّهَا تَوْجِبُ الْفِرْقَةَ الْمَانِعَةَ عَنْ اتِّبَاعِهِمْ فَفَقُوتُ مَصْلَحَةِ الْبَعْثَةِ وَالْحَقُّ مَنَعٌ مَا يَوْجِبُ الْفِرْقَةَ كَقَهْرِ الْأَمْهَاتِ وَالْفُجُورِ وَالصَّغَائِرِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخُسْئَةِ وَمَنْعَتِ الشَّيْعَةِ صُدُورَ الصَّغِيرَةِ وَالْكَبِيرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهُ لَكِنَّهُمْ جَوَزُوا أَظْهَارَ الْكُفْرِ لَقِيَّةً۔

ترجمہ

اور بہر حال وحی سے پہلے پس کوئی دلیل نہیں ہے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر اور گئے ہیں معتزلہ کبیرہ کے ممتنع ہونے کی جانب اسلئے کہ یہ اس نفرت کو واجب کرے گی جو ان کے اتباع سے روک دے گی تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق ان گناہوں کا انکار ہے جو نفرت کو واجب کریں جیسے ماؤں سے زنا کرنا اور فجور کرنا اور ایسے صغائر جو ذلت پر وال ہوں اور منع کیا ہے شیعوں نے صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کو وحی سے پہلے اور وحی کے بعد لیکن انھوں نے بطور تفسیر کے اظہار کفر کو جائز قرار دیا ہے۔

تشریح | یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ ماقبل کی گفتگو بعد وحی سے متعلق تھی اور رہا مسئلہ قبل وحی کا تو وحی سے پہلے انبیاء سے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اکثر اہلسنت اور بعض معتزلہ کا یہی مسلک ہے اور شارح مواقف میں بھی ایسے ہی مذکور ہے اس کے برخلاف معتزلہ اور بعض اہلسنت کا مسلک یہ ہے کہ قبل نبوت بھی انبیاء سے کبائر کا صدور ممتنع ہے کیونکہ اگر وہ نبوت سے پہلے افعال قبیحہ کے مرتکب ہوں گے تو لوگ ان کا اتباع کیسے کریں گے لہذا ان کو مبعوث کر نیکی مصلحت و حکمت ہی فوت ہو جائے گی کیونکہ ان کی بعثت کی حکمت یہ ہے کہ امت ان کا اقتدار کرے اس کے بعد شارح یہ فرماتے ہیں کہ قبل نبوت عصمت کے سلسلہ میں حق یہ ہے کہ ان سے ایسے افعال کا صدور ممتنع ہے جو نفرت کے باعث ہوں خواہ ان سے ہوں یا ان کے آثار سے جیسے امہات سے زنا کرنا، یا خود انبیاء کا زنا کرنا گویا شارح نے عصی الامہات سے یہ بتایا کہ ان کی اصل سے بھی زنا کا صدور نہ ہوگا اور فجور سے یہ بتایا کہ خود انبیاء سے بھی زنا کا صدور نہ ہوگا اور ایسے صغائر کا بھی صدور نہ ہوگا جو خست اور کمینہ پر دلالت کریں۔

اس کے بعد شارح نے شیعہ کا مسلک ذکر کیا کہ ان کے نزدیک نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد عہد یا سہوہ صغیرہ اور کبیرہ کا صدور ممتنع ہے مگر انہوں نے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ بطور ترقیہ کے کفر کا اظہار جائز ہے **تنبیہ** :- بحال علوم و فرائض میں کہ تحقیق یہ ہے کہ اور یہی اہل اللہ صوفیہ کرام کا مسلک ہے کہ انبیاء قبل النبوة مرتبہ ولایت پر فائز ہوتے ہیں اور مشاہدہ ربانی سے ایک لحظہ کیلئے غافل نہیں ہوتے تو وہ اولیاء کہ جن کی ولایت آپ کی ولایت کا فیض ہے وہ معاصی سے محفوظ رہتے ہیں تو بدرجہ اولیٰ انبیاء قبل النبوة صغائر و کبائر سے محفوظ رہیں گے ہاں یہ ممکن ہے کہ قبل نبوت یا بعد نبوت کوئی چوک و لغزش ہو جائے جس میں معصیت کا ارادہ نہیں ہوتا جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو مکار سید کرنا، جولفظاہر معصیت معلوم ہوتا ہے مگر تحقیق جائزہ کے بعد معلوم ہو گا کہ اس پر معصیت کا صدق نہ ہو گا۔

تنبیہ :- تفسیر شیعہ کے اعظم اصول میں سے ہے اور اسی پر انہوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے اور حضرت علیؓ اور ان کی اولاد سے حضرات خلفائے کے بارے میں جو تعریفیں صادر ہوئی ہیں سب کو تفسیر پر محمول کیا ہے گویا حماقت کی انتہا ہے کہ قبل نبوت اور بعد نبوت صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کو تو جائز قرار نہیں دیا مگر دشمنوں کے خوف سے اظہار کفر کو جائز قرار دے دیا اور جعفر صادق سے نقل کرتے ہیں کہ تفسیر میرا اور میرے آباء کا دین ہے۔

قلت :- یہ سراسر بہتان و افتراء ہے اور شان انبیاء پر رعب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات روز روشن کی طرح دنیا کے سامنے واضح ہیں کہ بڑے بڑے مؤثر اور خطرات سامنے آئے مگر آپ کے استقلال پر ذرہ برابر فرق نہ آیا چہ جائیکہ خوف اعداء سے اظہار کفر۔

تنبیہ :- شارح نے عامۃ المتکلمین کا مذہب بیان کیا ہے اور جمہور علماء محققین نے اسکی مخالفت فرمائی ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ حضرات انبیاء قبل الوحی اور بعد الوحی صغائر و کبائر سے معصوم ہوتے ہیں، شارح الفقہ الاکبر شیخ ابوالمنہج اور شیخ عبدالرحمن محدث دہلوی کا بھی یہی مختار ہے بلکہ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو انبیاء ملائکہ سے زیادہ معصوم ہونے چاہئیں اسلئے کہ امت انبیاء کے اتباع کی مامور ہے اور عقل کا مقتضار بھی یہی ہے۔ حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ کی کتابوں میں اس پر بسط سے دلائل عقلیہ قائم کئے گئے ہیں۔

سوال :- پھر تو آپ کے اور شیعوں کے مذہب میں کوئی فرق نہیں رہا؟
جواب :- زمین و آسمان کا فرق ہے وہ تفسیر کے طور پر اظہار کفر کو جائز قرار دیتے ہیں اور ہم اس کو انبیاء پر افتراء سمجھتے ہیں۔ فیہما بون بعید فتدب۔

اذا تقرء هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعركذب او معصية

فما كان منقولاً بطريق الأحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصدق عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كون قبل البعثه وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة

ترجمہ

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو جو انبیاء علیہم السلام سے ان چیزوں میں سے منقول ہو جو کذب یا معصیت میں سے ہوں تو جو بطریق آحاد منقول ہیں وہ تو مردود ہیں اور جو بطریق تواتر منقول ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھیر دیا جائیگا اگر ممکن ہو ورنہ تو اس کو ترک ادلی پر محمول کیا جائے گا یا اس کو قبل البعثت ہونے پر محمول کیا جائیگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

تشیع

شارح فرماتے ہیں کہ جب تقاریر مذکورہ سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت ثابت ہو گئی تو اب دیکھو کہ انبیاء علیہم السلام سے کچھ باتیں ایسی منقول ملتی ہیں جو بظاہر جھوٹ یا معصیت معلوم ہوتی ہیں، تو اس میں غور کیجئے کہ اس فعل کا مصدر آپ بطریق اخبار آحاد منقول ہے یا بطریق تواتر۔ تو اگر اول صورت ہو تو ان کو مردود اور موضوع کہنا چاہئے، اور اگر تواتر کے ساتھ منقول ہے تو اس میں دو تاویل کر لی جائیں گی، یا تو اس کو ترک ادلی پر محمول کیا جائے یا پھر ان کو قبل بعثت پر محمول کیا جائیگا۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ میری یہ کتاب تو مختصر ہے لہذا پوری تفصیل اس میں آہنیں سکتی۔ زیادہ اس بحث پر تفصیل دیکھنی ہو تو فن کی مطولات میں تلاش کرو جیسے شرح مواقف، شرح مقاصد اور قاضی عیاض کی شفا دیکھئے۔

تنبیہ: شارح کی یہ تشریح ان کے بیان فرمودہ اصول کے خلاف ہے کیونکہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ بعد الوہی عصمت ثابت ہے اور ہم قول فیصل اس سلسلہ میں عرض کر چکے ہیں مگر یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ شارح نے بیان مذاہب کے وقت حقائق سے روشناس کرایا ہے اور تفریح کے وقت تادب کو ملحوظ رکھا ہے۔

خیر شارح کہتے ہیں کہ جو معاصی و کبائر بطریق آحاد منقول ہیں ان کو تو قرار دیا جائے کیونکہ کذب کی نسبت انبیاء کی طرف کرنے سے رواۃ کی جانب نسبت ادلی ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بار میں جو یہ منقول ہے کہ آپ نے حضرت زینبؓ کو دیکھا وہ آپ کو حسین معلوم ہوئی جب زید کو معلوم ہوا تو انھوں نے طلاق دیدی اور آپ نے ان سے نکاح کر لیا یہ باطل ہے، اور ایسے ہی صاحب جلالین نے ”تک الفرانین الخلا“ کا جو واقعہ نقل کیا ہے مردود ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور جب حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے بارے میں حدیث صحیح میں آیا ہے

لم یکن ب ابن اہیم الا ثلث کذبات، یعنی ان کا "انی سقیم" اور "بل فعلہ کبیرہم" اور اپنی بیوی کے بارے میں "ہذا النبی" کہنا۔ تو محدثین نے اس کی تائید کی ہے کہ فہم سامع کے اعتبار سے یہ بظاہر کذب ہے ورنہ یہ معاریض کلام میں سے ہیں جس کو نفس الامری کذب کہنا غلط ہے یعنی یہ کنایات ہیں اور جو بطریق تو اتر منقول ہیں تو ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا، جیسے کچھ نمونہ گذر چکا ہے ورنہ ترک اولیٰ پر محمول کر لیا جائیگا جیسے فرمان باری "عصی آدم ربہ فغوی" اور جیسے قول موسیٰ "ذبت انی ظلمت نفسی فاغفر لی" تو ان حضرات کے کمال مرتبت اور عظم منزلت کی وجہ سے حنات الابرار، سینات المقرین کے پیش نظر ترک اولیٰ کو عصیان سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور ترک اولیٰ پر انبیاء کا استغفار تو اضع اور کسر نفسی کی بنیاد پر ہے ورنہ درحقیقت وہ ذنب اور باعث عقاب نہیں ہے، یا پھر اس کو قبل بعثت پر محمول کیا جائے گا جیسے حضرت آدم کا اکل شجرہ کا قصہ۔

وافضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقولہ تعالیٰ کنتم خیر امتی اخرجت الایۃ ولا شک ان خیرۃ الامۃ بحسب کمالہم فی الدین وذلک تابع لکمال نبیہم الذی یتبعونہ والاسد لال علیہ السلام اناسید ولد آدم ولا فخر لی ضعیف لانا لا یدل علی کونہ افضل من آدم بکل من اولادہ۔

ترجمہ اور انبیاء میں سب سے افضل محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے (اسے امت محمدیہ) تم بہترین امت ہو لوگوں کیلئے نکالے گئے رہو۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کا بہترین ہونا ان کے کمال دین کی وجہ سے ہے اور ان کے نبی کے کمال کے تابع ہے جنکی یہ پیروی کرتے ہیں اور فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم "اناسید ولد آدم الخ" سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا کہ تمام نبیوں میں سب سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور دلیل میں آیت باری پیش کی ہے اور اندازاً استدلال ترجمہ سے ظاہر ہو گیا، مگر یہ استدلال صرف خطابی ہے جس پر منع وارد ہو سکتا ہے بلکہ مناسب یہ ہے کہ دلیل افضلیت تمام اہل قبلہ کا اجماع ہے، دو سکر احادیث کثیرہ ہیں مثلاً اذا کان یوم القیامۃ کنت امام النبیین وخطیبہم وصاحب شفاعتہم غیر فخر رکواہ الترمذی ص ۲۶۶۔ اور یہاں آپ نے تفصیل سے منع فرمایا ہے تو اس کی دیگر وجوہات ہیں، پھر شارح نے فرمایا کہ "اناسید ولد آدم الخ" سے استدلال کمزور ہے

کیونکہ اس میں آدم پر افضلیت ثابت نہیں ہوئی مگر یہ فرمان محلّ تأمل ہے کیونکہ اہل زبان اسکو نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اب مہذب ہوا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں جیسے کافیہ میں دخنو جوار پر فغا و جہش اکام ملکہ ہے کہ اس میں جوار شہر بھی داخل ہے۔ فافہم۔

وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللَّهِ تَعَالَى عَامِلُونَ بِأَمْرِ عَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ، قَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِ يَعْمَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ۔

ترجمہ

اور فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کر نیوالے ہیں جیسا کہ اس پر فرمان باری لا یسبقونہ الخ اور اس کا فرمان لا یتکبرون الخ دال ہے۔

تشریح

فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کی بیٹیاں نہیں ہیں اور اللہ کے مطیع و فرمانبردار ہیں، ارشاد باری ہے ”لا یسبقونہ بالقول وہم بامرہ یعملون“ اس سے بڑھ کر نہیں بول سکتے اور وہ اسی کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں، یعنی جن برگزیدہ ہستیوں کو تم خدا کی اولاد بتلاتے ہو وہ اولاد نہیں، ہاں اس کے معزز بندے ہیں اور باوجود انتہائی معزز و مقرب ہونیکے ان کے ادب اور اطاعت کا حال یہ ہے کہ جب تک اللہ کی مرضی اور اجازت نہ پائیں اس کے سامنے خود آگے بڑھ کر لب نہیں ہلا سکتے اور نہ کوئی کام اس کے حکم کے بغیر کر سکتے گویا کمال عبودیت و بندگی ہی ان کا طغرائے امتیاز ہے۔

نیز فرمان باری ہے ”لا یتکبرون عن عبادتہ ولا یتحسرون“ اس کی عبادت سے سرکشی نہیں کرتے اور نہ کاہلی کرتے، یعنی فرشتے بارگاہ ایزدی کے مقربین ہونے کے باوجود ذرا شیخی نہیں کرتے اپنے پروردگار کی بندگی اور غلامی کو خسر سمجھتے ہیں، وظائف بندگی کو ادا کرنے میں کبھی سستی اور کاہلی کو راہ نہیں دیتے۔

جب معصوم و مقرب فرشتوں کا یہ حال ہے تو خطا کاران ان کو کہیں زیادہ اپنے رب کی طرف جھکنے کی ضرورت ہے۔

تنبیہ

فرشتوں کی وجہ تسمیہ اور انکی حقیقت پر ہمارا اس حاشیہ رمضان آفندی شرح مقاصد تفسیر کبیر میں بسط سے لکھا گیا ہے ہم اختصاراً اس کو ترک کرتے ہیں۔

وَلَا يُوصَفُونَ بِذِكْرِ وَلَا الْوُشْيَةِ اذْ لَمْ يَسِدْ بِذَلِكَ نَقْلٌ وَلَا دَلٌّ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَا زَعَمَ عَبْدُهُ اَلَا هُنَامَ اَنَّهُمْ بِنَاتِ اللَّهِ مُحَالٌ بَاطِلٌ وَاَفْرَاطٌ فِشَانِهِمْ كَمَا اَنْ

قول الیہود ان الواحد فالواحد منهم قد یرتکب الکفر ویعاقبہ اللہ بالمسخ تفریط
و تفصیر فی حالہم

ترجمہ

اور فرشتے مذکور مؤنث ہونیکے وصف سے متصف نہیں ہیں اسلئے کہ اس کے متعلق
کوئی نقل وارد نہیں ہوئی اور نہ عقل اس پر دل ہے اور جو بت پرستوں کا گمان ہے کہ
فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں (یہ) محال و باطل ہے اور انکی شان میں زیادتی ہے جیسے یہود کا یہ قول کہ ان میں
سے کوئی ایک کے بعد ایک کے کفر کا ارتکاب کرتا ہے اور اسکو اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتے ہیں یہ ان کے حال
میں کوتاہی اور کمی ہے۔

تشریح

یعنی کسی دلیل نقلی اور عقلی سے فرشتوں کا مذکور مؤنث ہونا ثابت نہیں اسوجہ سے انکو ذکورۃ
والنثرت کی صفت سے متصف نہیں کیا جائیگا۔

سوال :- مگر کلام میں فرشتوں کے لئے تذکیر کے صیغے کیوں استعمال کئے جاتے ہیں؟
جواب :- تذکیر کی شرافت کیوجہ سے جیسے اسماء الہیہ میں تذکیر کے صیغے ہی استعمال کئے جاتے ہیں، جب یہ
معلوم ہو گیا کہ فرشتے اللہ کی اولاد نہیں بلکہ اللہ کے بندے ہیں تو بت پرستوں کا یہ کہنا کہ ان میں سے بعض
یکے بعد دیگرے کفر کے مرتکب ہوتے رہتے ہیں جن پر ان کو اللہ تعالیٰ مسخ کا عقاب دیتے ہیں یعنی انکی صورتوں
کو بدل دیتے ہیں جیسے پہلی امتوں میں انسانوں کو بند را در فرزیر کی صورت میں مسخ کیا ہے، تو یہ یہود
کا قول تفریط ہے یعنی جانب نقصان میں حق سے تجاوز کرنا ہے۔ تفریط و تفصیر کا ایک ہی مطلب ہے اور یہ
عطف نفسی ہے۔

فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائهم
منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه، لكن لما كان في صفة الملائكة
في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناءه
منهم تغلبا۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا ابلیس نے کفر نہیں کیا حالانکہ یہ فرشتوں میں سے تھا ان استثناء
کے صحیح ہونیکے دلیل سے، تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ یہ تو نہیں تھا جس نے اپنے رب کے حکم سے
خروج کیا لیکن جبکہ یہ باب عبادت میں فرشتوں کی صف میں تھا اور درجہ کی بلندی میں انکی صف میں تھا اور یہ ایک
جن تھا جو ان میں مغلوب (چھپا ہوا) تھا تو بطور تغلب کے اس کا ان سے استثناء کرنا صحیح ہوگا۔

تشریح

معتراض اعتراض کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ فرشتے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے حالانکہ ابلیس بھی تو فرشتہ ہے جس نے کفر کیا اور فرشتہ ہونگی دلیل یہ ہے کہ استثناء کے اندر اصل متصل ہے اور منقطع مجاز ہے اور قرآن میں ہے **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ**، تو ابلیس کا فرشتوں سے استثناء کیا گیا ہے اور یہ مستثنیٰ متصل ہے جس سے معلوم ہو گیا کہ یہ بھی فرشتہ تھا ورنہ اسکو مستثنیٰ منقطع ماننا پڑے گا جو خلاف اصل ہے؟

جواب :- یہ فرشتہ نہیں تھا بلکہ جن تھا لیکن فرشتوں کے ساتھ رہا کرتا تھا اور انھیں کے ساتھ عبادت میں مشغول رہتا تھا، اور تھا اپنی جنس کا تنہا تو بطریق تغلیب فرشتوں کی صف میں داخل مان کر سب کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا لہذا اس کا فرشتہ ہونا بھی ثابت نہیں ہوا اور مستثنیٰ کا منقطع ہونا بھی ثابت نہیں ہوا کیوں کہ مستثنیٰ منقطع ہونیکا مدار تغایر ماہیت پر نہیں ہے جیسا کہ مشہور ہے بلکہ بالحد کو ماقبل کی فہرست میں داخل ماننے اور نہ ماننے پر ہے اور یہاں ابلیس مستثنیٰ منہ (ملائکہ) کی صف میں داخل مانا گیا تغلیب کے طریقہ پر اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو زبان عرب میں شائع ذائع ہے جیسے قرین، عمرین، شمشین، ابوین وغیرہ اسی بنیاد پر بولتے ہیں۔

سوال :- اس کے جن ہونے پر کوئی نقلی دلیل پیش کیجئے؟

جواب :- ارشاد باری ہے **كَأَنَّمِنَ الْجِنَّةِ فُفْسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**۔

وَأَمَّا هَارُوتَ وَمَارُوتَ فَإِلَّا أَصْحَمَ أَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصِدْهُمَا فَكُفَرَا فَوَلَا كَبِيرَةً وَتَعَذَّبْنَاهُمَا إِنَّمَا هُوَ عِلْمُ وَجْهِ الْمُعْتَابَةِ كَمَا يُعَاقَبُ الْإِنْبِيَاءُ عَلَى الزَّلَّةِ وَالسُّهُوِّ وَكَأَنَّمِنَ النَّاسِ وَيَقُولُونَ إِنَّمَا خُنَّ فِتْنَةً فَلَا تَكْفُرُ وَلَا كُفْرٌ فِي تَعْلِيمِ السَّحَرِ كُلِّ فِي عَقْدَادَةٍ وَالْعَمَلِ بِهِ۔

ترجمہ

اور بہر حال ہاروت اور ماروت تو اصح یہ ہے کہ یہ دو فرشتے ہیں نہ ان سے کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ اور ان دونوں کو غدا ب دیا جانا معا تبیت کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو زلت و سہو پر عتاب کیا جاتا ہے اور یہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم تو امتحان کے لئے ہیں تو کفر نہ کر، اور سوچی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ کفر اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

تشریح

یہاں شارح ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ صحابہؓ سے اسانید کشیدہ کے ساتھ یہ قصہ منقول ہے کہ فرشتوں نے انسان کے مقابلہ میں اپنی طاعت پر فخر کیا تو اللہ نے فرمایا کہ اگر میں تمہارے اندر بھی ایسی شہوات پیدا کر دوں تو؟ انھوں نے کہا کہ ہم پھر بھی تیری نافرمانی

نہیں کریں گے تو اللہ نے فرمایا کہ اپنے میں کسی کو منتخب کرو تو دو فرشتے ہاروت اور ماروت منتخب کئے گئے، ان کے اندر خواہشات و شہوات رکھ دی گئی اور انکو شہر عراق میں بابل کے حاکم بنا کر زمین پر اتار دیئے گئے تو وہ زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے جس کے نتیجے میں انھوں نے شراب پی اور زنا کیا اور اس کے شوہر کو قتل کیا، تو پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو اختیار دیدیا کہ خواہ اس کی سزا میں دنیا کا عذاب منتخب کر لیں یا آخرت کا۔ تو انھوں نے دنیا کے عذاب کو ملکہا سمجھ کر اسی کو اختیار کر لیا تو ان کو کنوئیں میں اندھے منہ کر کے لٹکا دیا گیا۔ بہر حال واقعہ سے معلوم ہوا کہ فرشتے معصوم نہیں ہوتے ان سے بھی گناہوں کا صدور ہوتا ہے ؟

شارح جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں بقول اصح تھے تو فرشتے ہی مگر ان سے نہ کفر کا صدور ہوا اور نہ گناہ کبیرہ کا، اور زہرہ کے قصہ کے سلسلے میں جو آثار مروی ہیں بقول قاضی عیاض اور قاضی بٹھادی اور امام فخر الدین رازی سب موضوعات ہیں یا یہود کے مفتریات ہیں۔ یہاں تک تو شارح ٹھیک لاشن پر چلے آگے کہتے ہیں کہ ان دونوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسے انبیاء کو کسی زلت و سہو پر عتاب ہوتا ہے۔ یہاں آکر شارح سے چوک ہو گئی اور شارح نے اپنی دیگر تالیفات میں بھی یہی طرز اختیار فرمایا ہے مگر سوال یہ ہے کہ جب کفر کا صدور نہیں اور نیز گناہ کبیرہ کا صدور نہیں تو عذاب کیسا ؟ اور اس کو یوں کہنا کہ یہ عذاب انبیاء کے مثل ہے اور حیرت انگیز ہے اس لئے کہ انبیاء کو عتاب بشکل عذاب نہیں ہوتا اور یہاں عذاب شدید موجود ہے بلکہ جب گناہ کا صدور نہیں تو تعذیب کا واقعہ بھی باطل ہو گا کیونکہ دونوں روایات ساتھ ساتھ ہیں ایک کا بطلان دوسرے کے بطلان کو مستلزم ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کے امتحان کیلئے اتارا تھا لہذا یہ وعظ و نصیحت کرتے تھے اور لوگوں کو سحر کی تعلیم دیا کرتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ لوگوں کو بتا بھی دیا کرتے تھے کہ ہم بطور امتحان بھیجے گئے ہیں، جو ہم سے سچ سیکھ کر اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ انھوں نے سحر کی تعلیم دی اور سحر کی تعلیم کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اندر جو کلمات کفریہ ہیں ان کا اعتقاد اور اس پر عمل کرنا ہی تو کفر ہے یعنی ایمان سے نہ کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ۔ لہذا معلوم ہوا ہوا کہ فرشتے معصوم ہی ہوتے ہیں، اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے۔

تنبیہ :۔ قول محقق یہ ہے کہ ہاروت و ماروت یہ دو فرشتے تھے شہر بابل میں بصورت آدمی رہتے تھے انکو عالم سحر معلوم تھا، ان کے پاس جو کوئی طالب سحر جاتا وہ اول اس کو روک دیتے کہ اس میں ایمان جاتا رہے گا۔ اس پر بھی باز نہ آتا تو اس کو سکھا دیتے اللہ تعالیٰ کو انکے ذریعہ بندوں کی آزمائش منظور تھی سو اللہ تعالیٰ نے فرمادیا کہ ایسے علموں سے آخرت کا کچھ نفع نہیں بلکہ سراسر نقصان ہی ہے اور دنیا میں بھی ضرر ہے اور بغیر خدا کے حکم کے تم کچھ کر نہیں سکتے البتہ علم دین سیکھتے اور علم کتاب سیکھتے تو اللہ کے

یہاں ثواب پاتے۔ بہر حال کسی روایت ضعیف سے کبھی یہ واقعہ جو باروت و ماروت کے بار میں کتب تفسیر میں منقول ہے ثابت نہیں بلکہ یہ سب کتب یہود اور انکی مفتریات میں سے ہے، لہذا شارح نے جو ان اختیار فرمایا ہے یہ انکی چوک ہے، ایسے ہی علامہ شامی رد المحتار ص ۱۶ پر لکھتے ہیں ”لان النیان من خصائص الانسان والخطار الزلل یحون معہ ومن غیرہ حتی من الملائکہ کما دفع لابلیس بناء علی انہ منہم ولہا روت و ماروت علی ما قیل“ یہ بھی علامہ شامی کا تفسیر ہے۔

خلاصہ کلام فرشتے معصوم ہوتے ہیں اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے اور مذکورہ واقعہ مفتریات میں سے ہے جس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

وَلِلّٰهِ تَعَالٰی کُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰی اَنْبِیَآئِهِ وَبَیْنَ فِیْهَا اَمْرٌ وَنَهْیٌ وَوَعْدٌ وَوَعْدٌ
وَکُلُّهَا کَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهُوَ وَاحِدٌ وَاَمَّا التَّعَدُّدُ وَالتَّقَاوُتُ فِی النِّظْمِ الْمَقْرُوءِ الْمَسْمُوعِ
وَبِهَذَا الْاَعْتِبَارِ کَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ ثُمَّ التَّوْرَةُ وَالْاِنْجِلُ وَالزَّبُورُ کَمَا اَنَّ
الْقُرْآنَ کَلَامٌ وَاحِدٌ لَا یَتَصَوَّرُ فِیْهِ تَفْصِیْلٌ ثُمَّ بَاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَالْکِتَابَةِ یَجُوزُ اَنْ یَّکُونَ
بَعْضُ السُّورِ اَفْضَلُ کَمَا اُورِدَ فِی الْحَدِیْثِ وَحَقِیْقَةُ التَّفْضِیْلِ اَنْ قُرِئَتْ اَفْضَلُ لَمَّا
اِنَّهٗ اَنْفَعُ اَوْ ذَكَرَ اللّٰهُ تَعَالٰی فِیْهِ اَکْثَرُ ثُمَّ اَلْکُتُبُ قَدْ نُسَخَتْ بِالْقُرْآنِ تِلَاوَتِهَا وَ
کِتَابَتِهَا وَبَعْضُ احْکَامِهَا۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کی کتابیں ہیں جنکو اپنے انبیاء پر نازل فرمایا اور ان میں اپنے امر اور نہی اور اپنا وعدہ اور وعید بیان فرمائی اور سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں اور کلام اللہ ایک ہے اور تعدد اور تفاوت اس نظم میں ہے جنکو پڑھا جاتا ہے سنا جاتا ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر توریت اور انجیل اور زبور جیسا کہ قرآن کلام واحد ہے اس میں تفصیل غیر متصور ہے پھر قرابت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورتیں بعض سے افضل ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اور تفصیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قرابت افضل ہے یا تو اسوجہ سے کہ وہ زیادہ نافع ہے یا اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے پھر تمام کتابیں قرآن کی وجہ سے ان کی تلاوت اور کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

تشریح

یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اللہ نے اپنے نبیوں پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن میں اوامر اور نواہی اور وعدے اور وعیدیں ہیں وعدہ کا استعمال ثواب کے لئے ہوتا ہے اور وعید کا عقاب کے لئے، شیخ ابوالمعین نسفیؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت شیبہؓ پر پچاس صحیفے اور حضرت ادیس پر تیس اور حضرت ابراہیمؑ پر دس اور حضرت موسیٰؑ پر عرق فرعون سے پہلے دس پھر توریت نازل ہوئی

اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل اور حضرت داؤد علیہ السلام پر زبور اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم اور بعض حضرات نے کہا کہ حضرت آدم پر دس صحیفے نازل ہوئے انھوں نے حضرت موسیٰ کے دس صحیفوں کا ذکر نہیں کیا۔

دوبن بن منہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم پر دس صحیفے نازل ہوئے انھوں نے بھی حضرت موسیٰ کے دس صحیفوں کا ذکر نہیں کیا تو کتب کی تعداد ان روایات کے مطابق ایک سو چار ہوتی ہے مگر افضل طریقہ یہی ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے کہ کسی عدد پر چھ نہ کرے اسلئے کہ یہ روایات ایسی ہیں جنہیں سند قوی نہیں ہے بہر حال تمام کتب کلام اللہ ہیں، اور کلام اللہ کے بارے میں پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ کلام نفسی ہے جس میں نہ تعدد ہے اور نہ تفاوت ہے مگر یہاں تفاوت جو محسوس ہو رہا ہے یہ کلام لفظی کا تعدد ہے اور کلام لفظی کا تفاوت ہے ورنہ کلام نفسی ہونیکے اعتبار سے سب نئی واحد ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ جب کلام لفظی ہونیکے اعتبار سے تفاوت اور تعدد متحقق ہو گیا تو اس درجہ میں قرآن سب کتابوں سے افضل ہے کیونکہ اس کی قرارت میں دیگر کتب کی قرارت سے زیادہ ثواب ہے، دوسرے یہ کہ قرآن جدا عجاز پر فائز ہے، تیسرے یہ کہ قرآن تغیر و تبدل سے محفوظ ہے۔ بہر حال قرآن سب کتب سماویہ میں سب سے افضل ہے اور بانی کتابوں کے درمیان بھی بعض حضرات نے ترتیب قائم کی ہے جیسا کہ شارح کے انداز بیان سے بھی یہی مفہوم ہے مگر یہ ترتیب محتاج دلیل ہے، اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کا بھی یہی حال ہے کہ وہ کلام واحد ہے کلام اللہ ہونیکے اعتبار سے کسی حصہ کو کسی پر کوئی فضیلت نہیں مگر قرارت و کتابت کے اعتبار سے بعض سورہیں بعض سے افضل ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔ حدیث میں ہے افضل القرآن سورۃ البقرۃ۔ حدیث میں ہے اعظم آیت فی کتاب اللہ آیتہ الكرسی رواہ مسلم۔ حدیث میں ہے لکل شیء قلب و قلب القرآن یسر و الہ الدارحی۔ خلاصہ کلام اس دو سکر درجہ میں بعض حصہ کو بعض پر فوقیت ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس میں نفع زیادہ ہے عیسیٰ اس میں ثواب کی کثرت ہے یا مکروہات سے نجات و چھٹکارا ہے یا اس میں اللہ کا ذکر زیادہ ہے بہر حال کلام نفسی ہونیکے اعتبار سے قرآن کریم میں کوئی تفاوت نہیں ہے اور کلام مسموع و مقروء ہونیکے اعتبار سے فضیلت ہو سکتی ہے بالفاظ دیگر درجہ تقررات میں کچھ تفاوت اور تعدد اور تفاضل نہیں البتہ درجہ ترتیب آثار میں ہے تعدد بھی ہے اور تفاوت بھی ہے اور تفاضل بھی ہے۔

تمذیب کا :- مولانا نانوتوی فرماتے ہیں الغرض معجزات علی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے زیادہ ہیں کیونکہ کلام ربانی اور کسی کے لئے نازل نہیں ہوا چنانچہ خود اہل کتاب اس بات کے معترف ہیں کہ الفاظ توریت و انجیل منزل من اللہ نہیں، وہاں سے فقط الہام معانی ہوا اور یہاں اکثر انبیاء و احواریوں نے ان کو اپنے الفاظ میں ادا کر دیا اور اپنا یہ اعتقاد ہے کہ الفاظ کتب سابقہ بھی اسی طرف سے ہیں پر وہ مرتبہ

نصاحت و بلاغت جو مناسب شانِ خداوندی ہے اور کتابوں میں اسلئے نہیں کہ ان کا مہبط (یعنی جہاں سے ان کا نزول ہوا) خود صفتِ خداوندی نہیں پائیوں کہو کہ عبارت ملائکہ ہے گو مضامینِ خداوندی ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ توریت و انجیل کی نسبت قرآن و حدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آتا ہے کلام اللہ کا لفظ نہیں آتا اگر ہے تو ایک جگہ ہے مگر وہاں دو احتمال ہیں ایک تو یہی توریت و دو سرکہ کلام جو بعض بنی اسرائیل نے جمعیت حضرت موسیٰ علیہ السلام سنا تھا اور بسط سے حضرت نے تحریر فرمایا ہے ملاحظہ ہو حجۃ الاسلام ص ۱۰۶ جس میں حضرت نافو توئیؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ کلام اللہ قرآن کریم ہے اور باقی کتب سماویہ کتاب اللہ میں اور اس سے پہلے حضرت نافو توئیؒ قرآن کی نصاحت و بلاغت پر بہت نفیس کلام فرما چکے ہیں۔



الکلام فی المعراج

روایاتِ معبرہ میں معراج کی تفصیل اس طرح آتی ہے کہ ماہِ رجب کی شتائیسویں تاریخ کو (روضۃ الجنات میں مختلف اقوال منقول ہیں) بوقتِ شب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حضرت جبریلؑ آئے اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو یاد فرمایا ہے آپ نے اس مژدہ جائفہ کو سن کر مسجد حرام میں نماز شکرانہ ادا کی، روح الامین نے سینہ اطر چاک کیا اور قلب مبارک نکال کر اُسے آب زمزم سے دھویا پھر جواہر غیبیہ رکھ کر بعینہ اسی طرح درست فرمادیا جس طرح پر تھا بعد ازاں آپ کو براق پر سوار کر کے مسجد حرام سے بیت المقدس لے گئے راہ میں آپ کو ان مقدس مقامات پر ٹھہرایا جو مکہ معظمہ اور مسجد اقصیٰ کے درمیان واقع تھے مسجد اقصیٰ پہنچ کر آپ نے تمام انبیاء کرام کو نماز پڑھائی پھر انبیاء علیہم السلام نے سجدے بعد دیگرے خدائے برتر کی حمد و ثنائیاں کی، ان میں سب سے زیادہ فصیح و بلیغ اور جامع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمد و ثناء تھی، پھر آپ وہاں سے رخصت ہو کر بہ ہمراہی حضرت جبریلؑ علیہ السلام آسمان کی طرف روانہ ہوئے پہلے آسمان پر پہنچ کر حضرت جبریلؑ نے دروازہ کھلوا دیا، پوچھا گیا کون ہیں؟ کہا گیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم پوچھا گیا ان کے پاس کوئی بھیجا گیا تھا یا نہیں بلائے آئے ہیں حضرت جبریلؑ نے کہا ہاں بلا کیلئے میں گیا تھا پھر آپ پہلے آسمان میں داخل ہوئے وہاں حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔ روح الامین نے فرمایا کہ یہ آپ کے باپ آدم ہیں ان کو سلام کیجئے چنانچہ آپ نے سلام کیا۔ انھوں نے سلام کے جواب کے بعد دُعا فرمائی، دوسرے آسمان پر حضرت عیسیٰ اور حضرت یحییٰ علیہما السلام سے ملاقات ہوئی آپ نے ان کو بھی سلام کیا انھوں نے جواب میں دُعا فرمائی، پھر تیسرے آسمان پر حضرت یوسفؑ

سے ملاقات ہوتی سلام و جواب کے بعد انھوں نے بھی حضور کے حق میں دعا فرمائی، پھر چپے آسمان پر حضرت ادریس علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور پانچویں پر حضرت ہارون علیہ السلام سے اور چھٹے پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور عجائبات آسمانی کا مشاہدہ کرتے ہوئے جب آپ ساتویں آسمان پر پہنچے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک مقام پر کمر لگاتے ہوئے دیکھا کہ جہاں ہزاروں فرشتے طواف کر رہے تھے، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ بیت المعمور ہے جس کا روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں جن کی دوبارہ پھر کبھی باری نہیں آئی۔ آپ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا انھوں نے سلام کا جواب دیکر فرمایا: مرحبا اے فرزند نیک اور نبی صالح مرحبا۔

آپ نے جنت کی سیر اور اس کی ہمہ گیر نعمتوں کو ملاحظہ فرمایا اور دوزخ اور اس کے اقسام عذاب کا بھی معائنہ کیا وہاں سے رخصت ہو کر ایک ایسی نہر پر پہنچے جو باقوت اور زبرد کے سنگریزوں پر رواں ہے جس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید شہد سے زیادہ شیریں اور مشک سے خوشبودار ہے، اس پر باقوت موتی اور زبرجد کے پیالے رکھے ہوئے ہیں ارد گرد سبز رنگ کے خوبصورت نازک پرندے بیٹھے ہوئے ہیں اور نہر کے اندر سونے اور چاندی کے برتن پڑے ہوئے ہیں۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے بتایا کہ یہ موضع کوتر ہے جو پروردگار نے آپ کو عطا فرمایا ہے آپ نے اس کا تھوڑا سا پانی نوش فرمایا اس کے بعد آپ کو ایک ایسے مقام پر پہنچایا گیا جس کو رنگ برنگ کے نورانی پرندوں نے ڈھانک رکھا تھا آپ فرماتے ہیں کہ وہ ایسا حسین مقام ہے کہ اللہ کی مخلوق میں سے کوئی اس بات کی طاقت نہیں رکھتا جو اس کے حسن و خوبی کی تعریف بیان کر سکے روح الامین نے فرمایا کہ یہ سدرۃ المنتہی ہے، حضرت جبرئیل علیہ السلام اسی مقام سدرۃ المنتہی پر جو انکا مسکن تھا رک گئے اور آگے چلنے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ اگر اس مقام سے ذرا بھی آگے بڑھا تو تجلیات الہی سے جاؤں گا۔

شعر

اگر یک سرے موئے برتر پریم نہ در رخ تجلی بسوزد پر

وقلت: شعری

ساتھ چلنے سے جبریل عاجز رہے ایک منزل پہ ایسا مقام آگیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اس کے بعد مجھ کو نور سے پوست کر دیا گیا اور ستر سزار حجابات طے کر گئے کہ جن میں ایک حجاب در کبر حجاب کے مشابہ نہ تھا اور مجھ سے تمام انسانوں اور فرشتوں کی آہٹ منقطع ہو گئی تھی جس سے مجھ دشت ہونے لگی اسی اشار میں مجھ کو ابو بکر صدیق کے پکارتے کی آواز آئی کہ ٹھہر جا۔ آپ کا رب صلوٰۃ میں مشغول ہے آپ فرماتے ہیں کہ مجھے اس سے تعجب ہوا اول اس لئے کہ ابو بکر مجھ سے آگے بڑھ آئے دوسرے یہ کہ میرا رب صلوٰۃ سے بے نیاز ہے اتنے میں ارشاد ہوا کہ اے محمد یہ آیت پڑھو: ہوا الذی یصلیٰ علیکم وملتکت، لیصلیٰ علیکم من الظلمات الى النور، وکان بالموءنین رحیماً۔

اور نذر آئی کہ صلوٰۃ سے ہماری مراد آپ اور آپ کی امت کیلئے رحمت ہے اور ہم نے صدیق اکبرؓ کی ہم شکل ایک فرشتہ اس لئے پیدا کیا کہ وہ آپ کو ان کے لئے میں پکارے تاکہ آپ کی وحشت دور ہو اور آپ کو ایسی ہیبت لاحق نہ ہو جس سے مقصود فوت ہو جائے، آپ فرماتے ہیں کہ قطع جوابات کے بعد میرے لئے رفت رفت لائی گئی جس کے ذریعہ میں عرش تک پہنچا، وہاں جا کر میں نے امر عظیم دیکھا جسکو زبان بیان نہیں کر سکتی، آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت پر چاس نمازیں فرض کیں اور پھر واپسی میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی انھوں نے فرمایا کہ آپ کی امت اس کا تحنن نہیں کر سکے گی واپس جا کر اس میں تخفیف کرائیے چنانچہ یکے بعد دیگرے درخواست کے بعد صرف پانچ وقت کی نمازیں رہ گئیں بہر حال پھر آپ صبح سے پہلے ہی اپنے مکان میں تشریف لے آئے۔

تنبیہ :- علماء کی اصطلاح میں مکہ سے بیت المقدس کے سفر کو اسرار، اور وہاں سے اوپر سدرۃ المنتہی تک کی سیاحت کو معراج کہتے ہیں اور سیادت و اوقات دونوں سفروں کے مجموعہ کو ایک ہی لفظ اسرار یا معراج سے تعبیر کر دیا جاتا ہے معراج کی احادیث تقریباً تیس سو صحابہؓ سے منقول ہیں جن میں معراج و اسرار کے واقعات بسط و تفصیل سے بیان ہو گئے ہیں جمہور سلف و خلف کا عقیدہ یہ ہے کہ حضور پر نورؐ کی حالت بیداری میں آپ کے جسد اطہر کے ساتھ معراج ہوئی صرف دو تین صحابہؓ و تابعین سے منقول ہے جو واقعہ اسرار و معراج کو منام (نیند) کی حالت میں بطور ایک عجیب و غریب خواب کے مانتے تھے اور وہ حضرات استدلال میں فرمان باری و ما جعلنا الرؤیا التي امريناك الا فتنۃ للناس سے استدلال کرتے ہیں، سلف میں سے یہ کسی کا قول نہیں کہ معراج حالت بیداری میں محض روحانی طور پر ہوئی جیسا کہ بعض صوفیہ اور حکما کے مذاق پر تجویز کیا جاسکتا ہے۔ روح المعانی میں ہے وَلَيْسَ مَعْنَى الْاِسْرَاءِ بِالرُّوحِ الذَّاهِبُ يَقْطَعُ كَالْاِسْلَاحِ الَّذِي ذَهَبَ اِلَيْهِ الصَّوْفِيَّةُ وَالْحِكْمَاءُ فَانَّهُ وَاِنْ كَانَ خَارِقًا لِلْعَادَةِ وَمَحَلًّا لِلتَّعَجُّبِ اَيْضًا اِلَّا اِنَّهُ اَمْرٌ لَا تَعْرِفُهُ الْعَرَبُ وَلَمْ يَذْهَبْ اِلَيْهِ اَحَدٌ مِّنَ السَّلَفِ۔ ہاں حافظ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں عائشہ صدیقہؓ، معاذیہؓ اور حسن بھریؓ کے مسلک کی اس طرح توجیہ کی ہے لیکن اس پر کوئی نقل پیش نہیں کی، محض ظن و تخمین سے کام لیا ہے ابن اسحق وغیرہ نے جو الفاظ ان بزرگوں سے نقل کئے ہیں ان میں کہیں حالت بیداری کی تصریح نہیں کی۔ بہر حال قرآن کریم نے جس قدر اہتمام اور ممتاز و درخشاں عنوان سے واقعہ اسرار کو بیان کیا ہے اور جس قدر جد و مستعدی سے مخالفین اس کے انکار و تکذیب پر تیار ہو کر میدان میں نکلے حتیٰ کہ بعض موافقین کے قدم بھی لغزش کھلنے لگے یہ اسکی دلیل ہے کہ واقعہ کی نوعیت محض ایک عجیب و غریب خواب یا سیر روحانی نہ تھی روحانی سیر و انکشافات کے رنگ میں آپ کے جو عادی ابتداء بعثت سے رہے ہیں دعویٰ اسرار کفار کے لئے کچھ ان سے بڑھ کر تعجب نیز حیرت انگیز نہ تھا جو خصوصی طور پر اسکو تکذیب و تردید اور استہزاء و تمسخر کا نشانہ بنائے اور

لوگوں کو دعوت دیتے کہ آؤ آج، ماعی بنوت کی ایک بالکل انوکھی بات سنو، نہ آپ کو خاص اس واقعہ کے اظہار پر اس قدر متفکر و متشوش ہونی کی ضرورت تھی جو بعض روایات صحیحہ میں مذکور ہے بعض احادیث میں ثمر اصبحت بمکتہ یا ثمر اتیت مکتہ (پھر صبح کے وقت میں مکہ پہنچ گیا) مذکور ہے۔ اگر معراج محض کوئی روحانی کیفیت تھی تو آپ مکہ سے غائب ہی کہاں ہوئے تھے اور شنداد ابن اوس وغیرہ کی روایت کے موافق بعض صحابہ کا یہ دریافت کرنا کیا معنی رکھتا ہے کہ رات میں قیام گاہ پر تلاش کیا، حضور کہاں تشریف لے گئے تھے۔ ہمارے نزدیک اسریٰ بجدہ کے یہ معنی لینا کہ خدا اپنے بندہ کو خواب میں یا محض روحانی طور پر مکہ سے بیت المقدس لے گیا، اس کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص فاسر بجدہ کی کے یہ معنی لینے لگے کہ اے موسیٰ میرے بندوں (یعنی اسرائیل) کو خواب میں یا محض روحانی طور پر لے کر مہر سے نکل جاؤ یا سورہ کہف میں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حضرت خضر علیہ السلام کی ملاقات کے لئے جانا اور ان کے ہمراہ سفر کرنا جس کیلئے کہی جگہ "فالطُّلُقَا" کا لفظ آیا ہے، اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ یہ سب کچھ محض خواب میں یا بطور روحانی سیر کے واقع ہوا تھا۔ باقی لفظ "رؤیا" جو قرآن میں آیا ہے اسکے متعلق ابن عباس فرماتے ہیں "رؤیا عین اُرہبار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" مفسرین نے کلام سے اس کے شواہد پیش کئے ہیں کہ رؤیا کا لفظ گاہ بگاہ مطلق روایت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، لہذا اگر اس سے مراد یہی اسرار کا واقعہ ہے تو مطلق نظارہ کے معنی لئے جائیں گے جو ظاہری آنکھوں سے ہوتا ہے تاکہ ظواہر نہ صوفی اور جمہوریت کے عقیدہ کی مخالفت نہ ہو، ہاں شریک کی روایت میں بعض الفاظ ضرور ایسے ہیں جن سے اسرار کا بحالت نوم واقع ہونا معلوم ہوتا ہے مگر محدثین کا اتفاق ہے کہ شریک کا حافظہ خراب تھا اسلئے بڑے بڑے حفاظ حدیث کے مقابلہ میں ان کی روایت قابل استناد نہیں ہو سکتی حافظہ ابن حجر نے فتح الباری کے اواخر میں شریک کے اغلاط شمار کرائے ہیں۔ خلاصہ کلام یہاں صہف یہ بتانا مقصود ہے کہ مذہب رائج یہی ہے کہ معراج و اسرار کا واقعہ بحالت بیداری بحمدہ الشریف ہوا ہے ہاں اگر اس سے پہلے یا بعد میں خواب میں بھی اس طرح کے واقعات دکھلائے گئے ہوں تو انکار کرنیکی ضرورت نہیں، کہا جاتا ہے کہ ایک شب میں اتنی لمبی مسافت زمین و آسمان کی کیسے طے ہوگی یا کرۂ ناز و زہریر میں سے کیسے گزرے ہوں گے یا اہل یورپ کے خیال کے موافق جب آسمانوں کا وجود ہی نہیں ہے تو ایک آسمان سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے پر اس شان سے تشریف لے جانا جو روایات میں مذکور ہے کیسے قابل تسلیم ہوگا لیکن آج تک کوئی دلیل اس کی پیش نہیں کی گئی کہ آسمان واقع میں کوئی شئی موجود نہیں، اگر ان لوگوں کا دعویٰ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ یہ نیلگوئی چیز جو ہم کو نظر آتی ہے فی الحقیقت آسمان نہیں ہے تب بھی اس کا کیا ثبوت ہے کہ اُس نیلگوئی رنگ کے اوپر آسمانوں کا وجود نہیں ہو سکتا۔ ہا ایک رات میں اتنا طویل سفر طے کرنا تو تمام حکماء تسلیم کرتے ہیں کہ سرعت حرکت کے لئے کوئی محرک

نہیں ہے، اب سے سو برس پیشتر تو کسی کو یہ بھی یقین نہیں آ سکتا تھا کہ تین سو میل فی گھنٹہ چلنے والی موٹر تیار ہو جائیگی یا دس ہزار فٹ کی بلندی تک ہم ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز کر سکیں گے، اسٹیم اور قوت کھر باتیہ کے یہ کرشمے کس نے دیکھے تھے، کرۂ نارتو آج کل ایک لفظ بے معنی ہے، ہاں اوپر جا کر ہوا کی سخت برودت وغیرہ کا مقابلہ کرنا والے آلات طیاروں میں لگا دیئے گئے ہیں جو اڑنے والوں کی زمہریر سے حفاظت کرتے ہیں یہ تو مخلوق کی بنائی ہوئی مشینوں کا حال تھا، خالق کی بلا واسطہ پیدا کی ہوئی مشینوں کو جب ہم دیکھتے ہیں تو عقل دنگ ہو جاتی ہے، زمین یا سورج جو ہمیں گھٹنے میں کتنی مسافت طے کرتے ہیں روشنی کی شعاع ایک منٹ میں کہاں سے کہاں پہنچتی ہے، بادل کی بجلی مشرق میں چمکتی ہے اور مغرب میں جا کر گرتی ہے اور اس سرعت سیر و سفر میں پہاڑ بھی سامنے آ جاتے تو اس کی پرواہ نہیں کی جائے گی، جس خدا عز و جل نے یہ چیزیں پیدا کیں وہ قادر مطلق اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے براق میں ایسی برق رفتاری کی کلیں اور حفاظت و آسائش کے سامان نہ رکھ سکتا تھا جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بڑی راحت و نکریم کے ساتھ چشم زدن میں ایک مقام سے دوسرے مقام کو منتقل ہو سکیں، شاید اسی لئے واقعہ اسراء کا بیان لفظاً سبحان الذی اُنز سے شروع فرمایا تاکہ لوگ کوتاہ نظری اور تنگ خیالی سے حق تعالیٰ کی لا محدود قدرت کو اپنے دہم و تخمین کی چہار دیواری میں تصور کرنا چاہتے ہیں کچھ اپنی گت تاخیوں اور عقلی ترک تازیوں پر شرمائیں۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالْمُشْرَاجُ لِرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْيَقِظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى
مِنَ الْعَالَمِ حَقِّ اِی ثَابِتٍ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ حَتَّى اَنْ مَنَكَرًا يَكُونُ مَبْتَدِعًا۔

ترجمہ اور معراج رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے بدن کے ساتھ آسمان تک پھر جن بلند مقامات کی جانب اللہ نے چاہا حق ہے۔ یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر مبتدع ہو گا۔

تشریح معراج اسم آکد ہے چونکہ یہ عروج و بلندی کا سبب ہے اس وجہ سے اسکو معراج کہا گیا۔ یَقِظَةُ: بیداری شخص یعنی جسم۔ سماء: آسمان۔ جمع سموات، اصل میں سماء سماء سماء تھا واد بعد الف طرف میں دافع ہوئی تو اس کو حمزہ کے بدل دیا گیا سماء ہو گیا۔ العلیٰ: علیا کی جمع ہے جو اعلیٰ کی تائید ہے جس جنت و کرسی و عرش کی جانب اشارہ مقصود ہے۔ خبر مشہور: جس کے رواد کی تعداد حد تو اتر کونہ پہنچے۔ تو چونکہ معراج کا ثبوت حدیث مشہور سے ہے اس وجہ سے اس کا منکر ناسق و مبتدع ہو گا۔ کیونکہ مسلک جمہور یہی ہے کہ منکر متواتر کا فر ہے اور منکر مشہور ناسق ہے اور خبر احاد کا منکر آثم ہے۔

فتاویٰ ظہیریہ میں لکھا ہے کہ منکر مشہور کا فر ہے، مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے۔ مسلم الثبوت میں ہے ”والا اتفاق من الكل على ان جاحده (الخبر المشہور) لا يحفز بل يضل“۔
 بہت حضرات نے فرمایا کہ جو تفاسیل معراج کا منکر ہے وہ متدع ہے اسلئے کہ اس کا ثبوت اخبار آحاد سے ہے اور جو نفس معراج کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی اسلئے کہ نفس معراج کا تو اتر قدر مشترک سے ثابت ہے۔

وانكاراً وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائص والاجساد متمثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها۔

ترجمہ

اور معراج کا انکار اور اس کے محال ہونیکا دعویٰ فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ آسمانوں کا خرق والتیام جائز ہے اور اجسام سب آپس میں ایک دوسرے کے مثل ہیں ہر ایک کے اوپر وہ بات درست ہے جو دوسرے پر درست ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے۔

تشریح

یعنی جو لوگ معراج کا انکار کرتے ہیں اور اس کو محال جانتے ہیں یہ فلاسفہ کے اصول پر ہے جو افلاک کے اندر خرق والتیام کو محال کہتے ہیں اور پھر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تھوڑے سے زمانہ میں اتنی حرکت سریعہ زمین سے عرش تک انسانی قوت سے خارج ہے اور کہتے ہیں کہ درمیان میں کرۂ نار ہے اس میں گزر کیسے ممکن ہے۔

ہم ان کے جوابات شروع میں عرض کر چکے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اگر فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر اسلامی اصول کے مطابق دیکھا جائے تو خرق والتیام بھی جائز ہے کیونکہ فلاسفہ نے جو دلائل بیان کئے ہیں سب ناقص ہیں حالانکہ نصوص قرآنی خرق کے وقوع کے سلسلہ میں ناطق ہیں جیسے اذالسماء النفت، اذالسماء انفطرت۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ اجسام سب برابر ہیں اگر ان میں کچھ اختلاف ہے تو عوارض کے ذریعہ ہے تو جب اجسام سفلیہ میں ہم خرق والتیام کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے ہوا، پانی، جسم انسانی وغیرہ میں، تو افلاک کے اندر بھی خرق والتیام درست ہے اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ اللہ تمام ممکنات پر قادر ہے تو پھر اشکال کیسا؟

فقولہ في الیقظة اشارۃ الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام علوماً روى عن معاوية انما سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحه وروى عن عائشة

انہا قالت ما فقد جسد محمد علیہ السلام لیکلہ المعراج وقد قال اللہ تعالیٰ وما جعلنا الرؤیاء الا فتنة للناس۔

ترجمہ

پس مصنفؒ کا قول ”فی الیقظہ“ اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کر نیکی جانب جو کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی جیسا کہ حضرت معاذیہؒ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ ایک نیک خواب تھا، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم شب معراج میں گم نہیں ہوا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اور نہیں دکھایا ہم نے آپ کو وہ خواب مگر تاکہ ہم اسکو لوگوں کی آزمائش کا ذریعہ بنائیں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ ”فی الیقظہ“ کی قید کا اضافہ کر کے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی اور ان لوگوں نے استدلال میں ایک آیت اور ایک قول حضرت معاذیہؒ اور قول حضرت عائشہؓ پیش کئے ہیں، حضرت معاذیہؒ سے جب معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ”کانت رؤیا صاخرۃ“ یعنی سچا خواب تھا (رواہ ابن جریر وخرجہ ابن اسحق کذا فی احسن الفوائد) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اظہر غائب نہیں ہوا یعنی معراج خواب میں ہوئی تھی بدن اپنی جگہ موجود تھا (رواہ ابن جریر و فی مسندہ مقال) اور تفسیری آیت جس میں ارشاد ہے کہ ہم نے تم کو یہ خواب اس لئے دکھایا تاکہ لوگوں کا امتحان لیا جائے کہ کون اس کی تفسیر یقین کرتا ہے اور کون تکذیب کرتا ہے۔ ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ معراج خواب میں ہوئی تھی اب شارح ان تمام مستدلّات کا جواب دیں گے۔ دیکھئے!

وَأُجِيبَ بَأَنَّ الْمُرَادَ الرَّؤْيَا بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنَى مَا فَقَدَ جَسَدُكَ عَنِ الرُّوحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوحِهِ وَكَانَ الْمَعْرَاجُ لِلرُّوحِ وَالْجَسَدِ جَمِيعًا۔

ترجمہ

اور جواب دیا گیا کہ مراد آنکھ سے دیکھنے سے اور معنی یہ ہیں کہ آپ کا جسم روح سے الگ نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج روح اور بدن دونوں کی ہوئی۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ آیت میں اور قول حضرت معاذیہؒ میں رؤیا سے مراد رویت بالعين ہے اگرچہ رؤیا کا استعمال عموماً خواب کے معنی میں ہوتا ہے مگر رویت بالعين کے معنی میں بھی اس کا استعمال منقول ہے اور ابن عباسؓ بھی اس کی یہی تفسیر فرماتے ہیں کہ ہر رؤیا عین اریہا النسبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری بہا الخ بیت المقدس (رواہ البخاری) اور آیت کی تفسیر میں اور

بھی مختلف اقوال ہیں لیکن صاف تفسیر آیت کی یہ ہے کہ روایا سے مراد شب معراج کا نظارہ ہے جس کے بیان لوگ جانچے گئے، بچوں نے منکر مانا اور کچوں نے جھوٹ جانا، اب رہ گیا حضرت عائشہؓ کا قول تا اس کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا بدن روح سے جدا نہیں ہوا تھا یعنی معراج روح و جسم دونوں کو ہوئی ہے مگر محققین کے نزدیک یہ جواب پسندیدہ نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ معراج کے زمانہ میں حضرت عائشہؓ آپ کی زوجہ نہیں تھیں بلکہ بقول بعض اس زمانہ میں پیدا بھی نہیں ہوئی تھیں۔ لہذا انکی حدیث کے مقابلہ پر ان لوگوں کی روایت قابل تزیج ہوگی جو اس زمانہ میں موجود تھے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ معراج در مرتبہ ہوئی ہے ایک مرتبہ جسم کے ساتھ اور ایک مرتبہ روحانی تو ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ دوسری معراج کے متعلق بیان کر رہی ہوں گی۔

وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المصلح
في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكاروا امر المعراج غاية الانكار
بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك۔

ترجمہ

اور مصنف کا قول بشخصہ ان لوگوں پر رد کی جانب اشارہ ہے جن کا گمان یہ ہے کہ معراج فقط روح کو ہوئی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ خواب میں معراج یا روحانی معراج ان چیزوں میں سے نہیں جس پر سختی کے ساتھ انکار کیا جائے حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا نہایت سختی سے انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس کے سبب مرتد ہو گئے۔

تشریح

بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ معراج روحانی تھی مصنف نے بشخصہ کی قید کا اضافہ کر کے انکی تردید فرمائی، پھر شارح فرماتے ہیں کہ اگر معراج کا واقعہ روحانی ہوتا تو اس کی اتنی اہمیت نہ ہوتی اور نہ کفار ایسے شد و مد سے اس کا انکار کرتے بلکہ بہت سے مسلمانوں کے بھی اس واقعہ کو سنکر قدم ڈنگا گئے۔ یہ سب امور اس بات پر دال ہیں کہ یہ واقعہ محض روحانی نہیں ہے بلکہ جسمانی ہے۔ تفصیل ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں۔

تنبہ۔ صاحب کشاف نے لکھا ہے کہ آنحضرتؐ نے اس واقعہ کا ذکر حضرت ام ہانیؓ سے کیا انھوں نے عرض کیا کہ آپ اس کا قریش کے سامنے ذکر نہ فرمائیں آپ نے فرمایا کہ نہیں میں ذکر کرونگا چنانچہ آپ مسجد حرام میں تشریف لائے اور ابو جہل سے اس کا ذکر کیا اس نے فوراً شور مچایا اور قریش اسکی بات تو سنو تو اسکو سنکر وہ خوب ہنسے اور تالیاں بجا لیں، کچھ لوگ حضرت ابو بکرؓ کے پاس گئے کہ معلوم ہے تمہارا دوست کیا کہتا ہے انھوں نے فرمایا کہ میں ان کی تصدیق کرتا ہوں، اس دن سے آپ کا لقب صدیق ہو گیا۔

وقوله الى السماء إشارة الى السرة علم من زعم ان المعراج في القفظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى إشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى ما فوق العرش وقيل الى طرف العالم.

ترجمہ

اور مصنفؒ کا قول الى السماء اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کی جانب جن کا گمان یہ ہے کہ بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس سلسلہ میں کتاب اللہ ناطق ہے اور مصنفؒ کا قول ثم الى ما شاء اللہ تعالیٰ اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب، پس کہا گیا ہے کہ جنت تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش کے اوپر تک، اور کہا گیا ہے کہ عالم کے کنارہ تک۔

تشریح

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی مصنف نے الى السماء کی قید کا اضافہ کر کے ان کی تردید فرمائی پھر مصنفؒ نے جو فرمایا ہے ثم الى ما شاء اللہ تعالیٰ، اس سے اقوال سلف کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے یہاں تک تو سب متفق ہیں کہ ساتویں آسمان تک عروج ہوا پھر آگے کہاں تک ہوا اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک آپکو سیر کرائی گئی یہاں تک تو صحیحین کی حدیث سے ثابت ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ سیر عرش تک ہوئی اور بعض حضرات کا قول ہے کہ عرش سے بھی آگے تک معراج ہوئی اور بعض کا قول ہے کہ طرف عالم تک سیر ہوئی، طرف عالم سے مراد عالم اجسام کا منتہا ہے کہ اس سے آگے نہ مکان اور نہ ہوا بلکہ عدم محض ہے، تو چونکہ اقوال سلف میں اختلاف تھا اسلئے مصنفؒ نے الى ما شاء اللہ تعالیٰ کہہ دیا۔

تنبیہ :- فلاسفہ کا خیال ہے کہ عرش اعظم عالم اجسام کی نہایت ہے مگر ان کے پاس اس قول پر کوئی دلیل نہ تھیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جلوس سے منزہ ہے مگر جیسے بادشاہوں کا تخت شاہی ہوتا ہے ایسے ہی خداوند عالم کا عرش ہے مگر خدا اس پر بیٹھا نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ نے کعبہ کو اپنا گھر ارشاد فرمایا، بالفاظ دیگر استوار علی العرش سے مکونات کی حکومت کی طرف اشارہ ہے۔

فالا سماء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك احاد شمه الصحيح انما عليه السلام انما راي رباً بفؤاده لا بعينہ۔

ترجمہ

تو اسرار اور وہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک مشہور ہے اور آسمان سے جنت یا عرش یا اس کے غیر تک آحاد ہے پھر

صحیح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھ سے۔
تشریح تفصیل ماقبل میں عرض کر چکا ہوں، رہارویت کا مسئلہ تو یہ مختلف فیہ ہے۔ ہم ابن عباس کا قول ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ رویت بالعين ہوئی۔ روایات معراج کی تفصیل ملاحظہ ہو بخاری ص ۵۲۶، مشکوٰۃ ص ۵۲۶۔ اور رویت کے متعلق ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۱/۱، مشکلات القرآن ص ۲۹۱۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الکلام فی الکرامات

جوامر بلا اسباب خلاف عادت نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوا سکو معجزہ کہتے ہیں، اور اگر کسی ولی اور نیک ہمارے کمالی کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں، اور اگر کسی عامی مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اسکو معونت کہتے ہیں معجزہ کا مفہوم خود اس پر دال ہے کہ معجزہ کوئی محال چیز نہیں بلکہ ممکن ہے البتہ عالم اسباب میں عادت مستور اس کے خلاف ہے فقط منکرین کو عاجز کرنے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن جو لوگ فہم و فراست میں قاصر ہیں وہ اس کو محال سمجھتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسببات کا اپنے اسباب سے اور معلولات کا اپنے علل سے منفک ہونا محال ہے مگر جس کی نظر قدرت ایزدی پر ہوگی اور جو روشن ضمیر ہوگا وہ ان امور کو محال نہیں جانے گا انبیاء علیہم السلام بارگاہ ایزدی کے سفیر ہوتے ہیں اس مقصد کے لئے حق تعالیٰ شانہ کی مطرقت سے ان حضرات کو در چیزیں عطا رہوتی ہیں (۱) تسلیم (۲) تائید۔ ان حضرات کی فہم و فراست سبب بلند و بالا ہوتی ہے اور پھر ان کے اخلاق و ادھان اور ظہور خوارق وغیرہ انہی سفارت کے نوید ہوتے ہیں تاکہ صادق و کاذب کے درمیان امتیاز ہو سکے یہی درجہ ہے کہ معجزہ کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، جادو وغیرہ کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔

پھر جوامر خرق عادت ملذبین نبوت کے الزام و تجزیر کیلئے نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو وہ معجزہ ہے اور اگر اس خرق عادت سے مقصود محض تشریف و تکریم ہو تو وہ کرامت ہے خواہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو یا ولی کے، لہذا معلوم ہوا کہ معجزہ نبی کے ساتھ مخصوص ہے اور کرامت عام ہے یعنی ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ معجزہ اور کرامت کا یہ فرق علامہ خفاجی نے نسیم الریاض ص ۲۶ پر ذکر کیا ہے۔

الیواقیت و الجواہر میں علامہ یافعی سے منقول ہے کہ بعض ائمہ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ کرامت کبھی کبھی دلی کے بغیر علم اور قصد و ارادہ کے صادر ہو جاتی ہے۔ بخلاف معجزہ کے کہ اس کا ظہور نبی کے علم اور قصد کے بعد ہوتا ہے لہذا اوقات دلی کو اپنی کرامت کا علم نہیں ہوتا بخلاف نبی کے کہ اس کو اپنے معجزہ کا علم ہنزدہ رہا ہے جو فعل خرق عادت کسی فاسق و فاجر یا ملحد و کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو وہ مکر اور استدراج ہے۔ اتم الحکم میں مواقع النجوم سے نقل کیا ہے کہ کرامت اعمال صالحہ کا نتیجہ ہے اور استدراج اعمال سیدہ کا فاسق و فاجر

کے ہاتھ پر خوارق کا ظہور من جانب اللہ ایک فتنہ اور ابتلا عظیم ہے۔ کرامت اور استدراج کا فرق خود صاحب کرامت اور صاحب استدراج کے فرق سے بخوبی معلوم ہو سکتا ہے، صالح اور طالح کا فرق کوئی دقیق نہیں ہے محض صورت دیکھ کر انسان معلوم کر سکتا ہے کہ یہ صالح ہے اور وہ طالح۔ خوارق کی ایک قسم خذلان و نکبت ہے جسکو اہانت سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی امر خرق عادت مدعی نبوت کے مقصد اور مطلب کے بالکل خلاف ظاہر ہو جیسے مسئلہ کذاب جس نے خاتم الانبیاء کے زمانہ میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا اظہار معجزہ کی غرض سے کسی ایک چشم کی آنکھ پر حقوک لگایا تاکہ یہ آنکھ دست ہو جائے لیکن قضا الہی سے دوسری آنکھ بھی نابینا ہو گئی اس کا نام خذلان و نکبت یعنی منجانب اللہ یہ اس کی تکذیب اور رسوائی ہے یہ قسم حقیقت میں معجزہ کے مشابہ نہیں بلکہ اس کا عکس اور مقابل ہے۔ بہر حال انبیاء گویا بارگاہ ایزدی کے ذریعہ ہوتے ہیں جن کا انتخاب عالم الغیب والشہادۃ کرتا ہے اس کا معصوم ہونا امر ضروری ہے، اسی لئے جب جھوٹے نبیوں اور انبیاء علیہم السلام کے احوال کا موازنہ کیا جائے تو زمین اور آسمان کے فرق سے بھی زیادہ فرق ملے گا قادیانی کے احوال لوگوں کے سامنے ہیں کیا یہ کٹر سقا، اعمال افعال کیسے تھے معجزے کتنے ظاہر ہوئے، پیشین گوئی کون سی صادق، نجات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کی ذات تو ہے ہی کامل واکمل مگر آپ نے اپنے متبعین کو بھی ایسا بے مثال بنادیا کہ جن کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے انھیں آپ کے متبعین سے بطریق خرق عادت صادر ہونوالے افعال کرامت کہلاتے ہیں۔ مصنف نے اسی بحث کا آغاز کر رہے ہیں فرماتے ہیں۔

و کرامات الاولیاء حقہ والولیٰ هو العارف باللہ تعالیٰ وصفاتہ حسب ما یسکن
المواظب علی الطاعات المجتنب عن المعاصی المعرض عن الانہماک فی اللذات والشہوات

ترجمہ اور اولیاء کی کرامات حق ہیں، اور ولی وہ شخص ہے جو اللہ اور اس کی صفات کی بقدر امکان معرفت رکھتا ہو جو طاعات کا پابند ہو، گناہوں سے بچنے والا ہو، لذتوں اور شہوتوں کے اندر انہماک سے اعراض کر نوالا ہو۔

تشریح کرامات، کرامت کی جمع ہے جو کرام و تکریم کا اسم ہے، وہ امر خارق عادت جو مقرون بالتحدی نہ ہو اہلسنت نے اس کو حق مانا۔ رسالہ تشریح میں ہے کہ ولی کے دو معنی ہیں (۱) برواۃ (۲) فعیل اسم مفعول کے معنی میں ہے یعنی جس کے معاملہ کا متولی خدا ہو گیا۔ ارشاد باری ہے ”وہو ولی الصالحین“ یعنی اللہ تعالیٰ ایک لحظہ کے لئے بھی اس کو اس کے کفر کے حوالہ نہ کرے۔ بلکہ وہ برابر باری تعالیٰ کی زیر تولیت رہے اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ ولی وہ ہے کہ جو اللہ کی عبادت و اطاعت میں مشغول رہے کہ

عصیان کا گزرنہ ہو۔ اور ملا جامی نفحات میں فرماتے ہیں کہ دلی وہ ہے جو مشاہدہ حق میں ایسا مستغرق ہو جائے کہ اپنے نفس کی خبر نہ ہو اور غیر اللہ کے ساتھ اسکو قرار نہ ہو۔ حضرت ابراہیم بن ادہم نے ایک آدمی سے کہا کیا تم دلی ہونا چاہتے ہو؟ تو اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ دنیا و آخرت کی تمام خواہشات سے الگ ہو جاؤ اور اپنے نفس کو خالص اللہ کیلئے کر دو اور اسی طرف ہمہ تن متوجہ ہو جا۔ شارح نے دلی کی تعریف کی ہے کہ جو سب طاقت ذات و صفات باری کی معرفت رکھنے کے ساتھ ساتھ طاعات پر مواظب ہو، گناہوں سے مجتنب ہو، لذات اور شہوات کے اندر انہماک سے کٹا رہ کر ہو۔ المواظب، المجتنب، المعرض سب دلی کی صفات ہیں بحسب مایمکن کے معنی بقدر الامکان کے ہیں باقی تفصیل ماقبل میں عرض کی جا چکی ہیں۔

و کرامتہا ظهور امر خارق للعادة من قبلہ غیر مقارن لدعوی النبوة فما لا یكون مقرونا بالایمان والعمل الصالح یكون استدراجا وما یكون مقرونا بدعا، دعوی النبوة یكون معجزۃ۔

ترجمہ اور دلی کی کرامت اسکی جانب سے ایسے امر خارق عادت کا ظہور ہے جو دعوی نبوت کے مقارن نہ ہو، تو جو (امر خارق عادت) ایمان اور عمل صالح کے ساتھ مقرون نہ ہو وہ استدراج ہوگا، اور جو دعوی نبوت کے ساتھ مقرون ہو وہ معجزہ ہوگا۔

تشریح یعنی دلی سے امر خارق عادت کے ظہور کے لئے شرط ہے کہ نبوت کا دعوی نہ ہو ورنہ وہ پھر ایمان کا مستحق ہوگا نہ کہ کرامت کا۔ معتزلہ نے کرامت کا انکار کیا ہے، اساذالواسحق اسفرائینی کی جانب بھی یہی قول منسوب ہے مگر یہ عجیب بات ہے کہ اساذکی قبر ان کے قول کے خلاف کرامت ظاہر کرتی ہے کیونکہ وہاں دعائیں قبول ہوتی ہیں جس کا کرامت ہونا ظاہر ہے، اور قول محقق یہ ہے کہ اساذ نے بالکلیہ کرامت کا انکار نہیں کیا بلکہ ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ نبی کا معجزہ دلی کی کرامت نہ ہوگا۔ شیخ اکبر محی الدین نے فتوحات مکیہ میں اس پر بسط سے کلام کرتے ہوئے کہا ہے کہ اساذ کی بات ہمارے نزدیک حق ہے ہاں اگر نبی کی تصدیق کی غرض سے دلی اس کام کیلئے آمادہ ہو جائے نہ کہ بغرض تکریم تو نبی کا معجزہ دلی کی کرامت ہو جائے گی۔

تنبیہ :- غیر مقارن امر کی صفت ہے یا اس سے حال ہے۔ من قبلہ ای من جانبہ۔

والدلیل علی حقیۃ الکرامۃ ما تواتر من کثیر من الصحابة ومن بعدهم بحیث لا یمکن انکارہ خصوصاً الامر المشترك وان کانت التفاصيل احاداً وایضاً الکتاب ناطق

بظہور کما من مریم ومن صاحب سلیمان علیہ السلام وبعد ثبوت الوقوع للاحاجة
الی اثبات الجواز ثم اورد كلاماً يشير الى تفسير الكرامة الى تفصيل بعض جزئیات
المستبعدة جداً فقال:

ترجمہ

اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر وہ واقعات ہیں جو صحابہ اور ان کے بعد کے بہت سے لوگوں سے
متواتر ہیں اس حیثیت سے کہ جن کا انکار ممکن نہیں خصوصاً اگر تفصیل آحاد ہوں
اور نیز کتاب السنن اطلق ہے کرامت کے ظہور کے سلسلہ میں حضرت مریم سے اور حضرت سلیمان کے صاحب
سے اور وقوع کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنیکی حاجت نہیں ہے، پھر مصنف لائے ایسا کلام جو کرامت
کی تفسیر کی جانب مشیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی جانب جو بہت مستبعد ہیں تو مصنف نے فرمایا
(جواگے آ رہے)

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ صحابہ اور بعد کے حضرات سے کرامات کا ثبوت بتواتر ثابت ہے یعنی بطریق
قدر مشترک ہے اگرچہ اس کی تفصیل و جزئیات آحاد ہیں تو یہ ثبوت کرامات کے حق
ہونے پر کافی دلیل ہے اور قرآن سے اس کا وقوع ثابت ہے۔ جب وقوع ثابت ہو گیا تو امکان سے بحث
کرنیکی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ پھر شارح مصنف کے آئندہ آئیوالمے متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں کہ مصنف
اگلے کلام میں نقض العادة للولی کہہ کر کرامت کی طرف اشارہ کریں گے اور کچھ ایسے واقعات جزئیہ بیان کریں
گے جو بہت مستبعد اور خلاف عادت ہیں لہذا دیکھئے مصنف کیا فرماتے ہیں۔

فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولی من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
عائیان صاحب سلیمان علیہ السلام وهو اصف بن برخیا علی الاشهر بعشر بلقیس
قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة۔

ترجمہ

پس کرامت ظاہر ہوتی ہے ولی کے لئے نقض عادت کے طریقہ پر یعنی تھوڑی سی مدت میں
بڑی مسافت طے کر لینا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا کا مشہور قول
کے مطابق بعد مسافت کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے بلقیس کے تخت کو لے آنا۔

تشریح

بلقیس یمن کی ملکہ تھی اور اس کا بہت بڑا عرش یعنی تخت شاہی تھا کہ کتب تفاسیر میں جسکی
تفصیل مذکور ہے، حضرت سلیمان نے اسکو لکھا تھا کہ مسلمان ہو کر آ جاؤ تو یہ چلی تو حضرت
سلیمان نے اپنا معجزہ دکھانے کیلئے اس کا تخت منگو لیا اس زمانہ میں حضرت سلیمان بیت المقدس میں

تھے اور عرش بلقیس یمن کے شہر سبا میں تھا جنکے درمیان دو ماہ کی مسافت ہے قرآن کریم کا یہ واقعہ مفصلاً سورہ نمل میں مذکور ہے۔

تنبہ: علی الاشہر یعنی قول مشہور کے مطابق، در نہ یہاں اور بھی اقوال ہیں کہ لانیوالے حضرت خضر علیہ السلام تھے یا جبریل علیہ السلام تھے یا کوئی اور فرشتہ تھا یا حضرت سلیمان نے اپنے معجزہ کی طاقت سے خود اسکو اٹھایا وغیرہ، اسلئے علی الاشہر کی قید لگادی۔ آصف بن برخیا۔ بنی اس میں لکھا ہے کہ آصف صاد کے کسرہ کے ساتھ ہے مگر القاموس المحيط میں لکھا ہے کہ صا د پر زبر ہے، دہوا الحق۔ یہ حضرت سلیمان کے وزیر تھے جو اسم اعظم جانتے تھے جس کی تحقیق میں مختلف اقوال ہیں۔

وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله۔

ترجمہ: اور کھانے پینے کی چیزوں اور لباس کا ظاہر ہونا بوقت حاجت، جیسا کہ حضرت مریم کے حق میں کہ ان کے پاس محراب میں زکریا جب بھی جاتے تو ان کے پاس رزق پاتے تو بولے یہ میرے پاس کہاں سے آتا ہے انھوں نے کہا کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے۔

تشریح: حضرت مریم قرعہ انتخاب کے بعد حضرت زکریا علیہ السلام کی زیر کفالت و تربیت تھی انھوں نے پوری جدوجہد سے ان کی تربیت کی جب مریم سیانی ہو گئی تو مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کر دیا گیا مریم دن میں اس میں عبادت کرتی اور رات اپنی خالہ کے یہاں گزارتیں، تو جب حضرت زکریا ان کے پاس جاتے تو بے موسم پھل وغیرہ وہاں ملتے یعنی گرمی کے پھل سردی میں اور سردی کے گرمی میں، اور مجاہد سے ایک روایت ہے کہ رزق سے مراد علمی صحیفے ہیں جنکو روحانی غذا نہیں چاہئے بہر حال اب کھلم کھلا مریم کی برکات و کرامات اور غیر معمولی نشانات ظاہر ہونے شروع ہوئے جن کا بار بار مشاہدہ ہونے پر حضرت زکریا سے نہ رہا گیا اور ازراہ تعجب پوچھنے لگے کہ مریم یہ چیزیں تم کو کہاں سے پہنچتی ہیں انھوں نے جواب دیا کہ قدرت خداوندی مجھے یہ چیزیں پہنچاتی ہے۔

مریم کے معنی عابدہ کے ہیں۔ اسم و سمنی میں مطابقت ظاہر ہے۔

والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران في الهواء كما نقل عن علي بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام

الجماد فکما روی انه کان بین یدی سلمان وابی الدرداء قصعة فبعت وسمعا تسبیحها واما کلام العجماء فکتکم الکلب لاصحاب الکهف وکما روی النبی علیہ السلام قال بینما رجل یسوق بقرة قد حمل علیها اذا التفتت البقرة الیه وقالت انی لما خلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله تکلم البقرة فقال النبی علیہ السلام امنت بهذا

ترجمہ

اور جیسے پانی پر چلنا جیسا کہ منقول ہے بہت سے اولیاء سے، اور فضہار میں اڑنا جیسا کہ منقول ہے جعفر ابن ابوطالب اور لقمان سرخسی کے بارے میں، اور بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا۔ بہر حال بے جان (جماد) کا کلام تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان اور ابو الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا وہ تسبیح پڑھنے لگا اور ان دونوں نے اس کی تسبیح کو سنا اور بہر حال عجماء (بے زبان) کا کلام اصحاب کہف کا کتابولاء، اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اس درمیان کہ ایک آدمی بیل کو ہانک رہا تھا جس پر بوجھ لا دیا تھا اچانک اس کی جانب بیل متوجہ ہوا اور بولا میں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں ہل چلائے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ بیل بولتا ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس پر ایمان لایا۔

تشریح

پانی پر چلنا بہت سے اولیاء سے ثابت ہے، منقول ہے کہ شیخ احمد بن خضر دیہ کے ہزاروں مرید تھے جو فضا میں اڑتے اور پانی پر چلتے تھے اور فضا میں اڑنا جعفر بن ابوطالب اور لقمان سرخسی سے منقول ہے مگر حضرت جعفرؓ کا اڑنا بعد موت ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جعفر کے جنت میں اڑنے کی خبر حضورؐ نے دی اسی وجہ سے ان کا نام طیار رکھا گیا ہے تو یہ اُن کرامات دنیویہ میں سے نہ ہوئی جو محل نزاع ہے مگر چونکہ لغز ثابت ہے اگرچہ مرنے کے بعد ہودہ مطلوب اور حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی، اور اصحاب کہف کے کتے کا بولنا جبکہ وہ اس کو دھتکار رہے تھے تو اس نے کہا تھا کہ میں اللہ کے دوستوں سے محبت کرتا ہوں اور حدیث کے مطابق بیل کا بولنا جس کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

تنبیہ (۱):۔ اصحاب کہف کے قصہ کی تفصیل قرآن میں موجود ہے بادشاہ دقیاؤس کے شر سے بچنے کے لئے یہ حضرات نکلے تھے ایک کتابھی ان کے ساتھ ہولیا تھا۔

تنبیہ (۲):۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیل پر بوجھ لا دنا ظلم ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تمام چوپایوں کو انھیں کاموں میں استعمال کرنا چاہئے جسکے اندر ان کے استعمال کی عادت ہے مگر بیل کا یہ کہنا کہ میں حرث کیلئے پیدا کیا گیا ہوں، اس کا مطلب

اپنی خلقت کے اجل منفعت کو بتلانا ہے ورنہ ذبح کیا جانا اور امور جہاد میں استعمال کرنا سب درست ہے تو ایسے ہی ہمارے زمانے میں جو بیل سے گاڑی یا بھینسے سے بوگی وغیرہ میں چلانے کا کام لیتے ہیں سب جائز ہے اور عرف میں یہ سب چیزیں امور زراعت میں داخل ہیں اور عرف میں یہ استعمال عام شائع و ذائع ہے مگر بیل کا بولنا کسی ولی کے تصرف سے نہ تھا تو حدیث میں ثبوت کرامت پر دلیل کہاں ہے۔ قدر بر

واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم عن الاعداء وغير ذلك من الاشياء
مثل رؤية عمر وهو على المنبر في المدينة جيشة بنهماوند حتى قال لا میں جیشہ
یا ساریة الجبل الجبل تحذیر الاء من وراء الجبل لمکر العد و هناك و سماخ
ساریة کلامہ مع بعد المسافة۔

ترجمہ

اور متوجہ ہونی والی مصیبت کا ٹل جانا اور دشمنوں کی مہم (مکر) سے کفایت کرنا اور اسکے علاوہ دیگر چیزیں، جیسے حضرت عمرؓ کا دیکھ لینا حالانکہ وہ مدینہ میں منبر کے اوپر تھے مہاوند میں اپنے لشکر کو، یہاں تک کہ انھوں نے فرمایا اسے ساریہ پہاڑ پہاڑ ساریہ کو ڈراتے ہوئے پہاڑ کے پیچھے سے وہاں دشمن کا مکر (جیلہ) ہونیکی وجہ سے، اور ساریہ کا سن لینا بعد مسافت کے باوجود ان کا کلام۔

تشریح

یعنی بطور کرامات اولیا ناگہانی آفات ٹل جائیں اور دشمنوں کے مکر و فریب اور انکی جیلہ سازی سے نجات مل جاتے یہ ہو سکتا ہے جیسے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے ہیں لشکر اسلامی جو مہاوند میں کفار سے برسر پیکار تھا جو وہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلہ پر ہے تو خطبہ پڑھتے ہوئے حضرت عمرؓ نے وہاں کا منظر دیکھا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پاکر حملہ کے لئے پہنچے ہوئے ہیں حضرت عمرؓ جمد کا خطبہ چھوڑ کر فرماتے لگے یا ساریة الجبل الجبل، خیر یہ آواز وہاں پہونچی وہ ادھر متوجہ ہوئے اور مسلمانوں کو فتح ہوئی۔ یہ بھی میں پوری روایت مفصلاً موجود ہے۔

تنبیہ:۔ علم نحو کی کتابوں میں تذکیر کا باب پڑھا ہوگا، الجبل الجبل اسی قبیل سے ہے اور ساریہ لشکر کے امیر تھے

وکشرب خالد السّم من غیر قضی ربہ و جریکان النیل بکتاب عمرؓ و امثال هذا
اکثر من ان یحصی۔

ترجمہ

اور جیسے خالدؓ کا زہر لینا اس سے بغیر کسی نقصان کے اور جیسے دریائے نیل کا جاری

ہو جانا عمر کے خط سے اور اس کے مثل جو احاطہ سے زیادہ ہیں۔

تشویش

علماء شافعیہ میں علامہ دبیری کا بیان ہے کہ نصاریٰ حیرہ نے ایک بوڑھے پادری کو جس کی عمر ساڑھے تین سو سال کے متجاوز تھی جس کا نام عبدالمسیح تھا خالد بن ولید کے پاس بھیجا وہ آیا اور اس کے ہاتھ میں ایک زہر کی بوتل تھی حضرت خالدؓ نے پوچھا یہ کیا ہے تو اس نے کہا زہر ہے میں اس کو پینا چاہتا ہوں چونکہ آپ کی طرف سے ناپسندیدہ امور دیکھتا ہوں، حضرت خالدؓ اسکو اس سے لیکر اللہ کا نام نیکر پی گئے ان کے قاصد نے نصاریٰ حیرہ کو جا کر واقعہ سنایا وہ گھبرا گئے اور بغیر جنگ کے مصباحت کر لی۔

قال ملا علی قاریؒ رواہ ابویعلیٰ والبیہقی والبیہقی فی الدلائل۔

جب حضرت عمر و ابن العاصؓ نے بعد فاروقی مہر کو فتح کیا تو وہاں کے باشندے ان کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ حضور ہمارا سارا دار و مدار دریائے نیل پر ہے اور اس کا قانون یہ ہے کہ فلاں مہینہ کی فلاں تاریخ میں اگر ہم کوئی حسین و جمیل لڑکی اس کے ماں باپ سے لیکر اور زیورات سے آراستہ ویراستہ کر کے اس میں ڈالتے ہیں تو وہ چلتا ہے ورنہ نہیں تو حضرت عمر و ابن العاصؓ نے فرمایا کہ یہ طریقہ شنیعہ تو اسلام میں روا نہیں ہے بہر حال جب وہ تاریخ آئی تو دریائے نیل خشک ہو گیا لوگ بہت پریشان ہوئے یہاں تک کہ بعض لوگ وطن چھوڑ کر جانے لگے تو حضرت عمر و ابن العاصؓ نے یہ ساری تفصیلات حضرت امیر المؤمنین عمر فاروقؓ کو لکھی انھوں نے انکی تصویب فرمائی اور اپنے خطبہ میں ایک چھوٹا سا خط دریائے نیل کے نام لکھا خط میں لکھا تھا کہ اس کو دریائے نیل میں ڈال دیں انھوں نے وہ خط دریائے نیل میں ڈال دیا تو اس رات دریائے نیل جاری ہو گیا جس میں سولہ ہاتھ پانی کھڑا تھا، خط میں لکھا تھا: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مَنْ عَبْدِ اللّٰهَ عَمْرٍو بْنِ الْخَطَّابِ اِلٰی نَبِیْلِ مِصْرَ اَمَّا بَعْدُ فَاَنْ كُنْتَ تَجْرٰی مِنْ قِبَلِیْ فَلَا تَجْرٰی اِنَّ كَاْنَ اللّٰهُ تَعَالٰی یَجْرِیْكَ فَاَسْأَلُ اللّٰهَ الْوَاحِدَ الْقَهَّاسَ اَنْ یُّجِیْبَ لَیْكَ۔ اس وقت سے آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا۔ شاہ دلی اللہ صاحبؒ نے از لہ اخفاریں یہ الفاظ نقل کئے ہیں: اَمَّا بَعْدُ فَاَنْ كُنْتَ تَجْرٰی بِنَفْسِكَ فَلَا حَاجَةَ بِنَا لَیْكَ۔ تاریخ الخلفاء لیسٹون میں یہ واقعہ مفصلاً مذکور ہے، اور اہل اللہ کی بہت ساری کرامات ہیں جو حد احصاء سے خارج ہیں۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْمُسْكِرَةَ لِكِرَامَةِ الْاَوْلِيَاءِ بَانَهُ لَوْ جَازَ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاَوْلِيَاءِ لَا شَتَبَ، بِالْمُعْجَزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ اِشَارًا اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ اِیْ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلٰی الَّذِیْ هُوَ مِنْ اَحَادِ الْاَمْتَةِ، مُعْجَزَةٌ لِلرَّسُوْلِ الَّذِیْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكِرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ اَمْتِهِ لَا نَبَیْ یُظْهِرُهَا اِیْ بِتِلْكَ الْكِرَامَةِ اِنَّهُ وَلِیٌّ وَلَنْ یَكُوْنَ وَلِیًّا اِلَّا وَانْ یَكُوْنَ مُحَقَّقًا فِی دِیَانَتِهِ وَدِیَانَةِ الْاَقْلَامِ

بالقلب واللسان برسالة رسولہ مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي
الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على سيدہ

ترجمہ

اور جبکہ استدلال کیا معتزلہ نے جو اولیاء کی کرامت کے منکر ہیں کہ اگر اولیاء سے خوارق عادات کا
ظہور جائز ہوگا تو یہ معجزہ سے مشتبہ ہو جائیگا تو بنی غیر بنی سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو مصنف نے
جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور ہوگا یہ یعنی خوارق عادات کا ظہور اس دلی سے جو افراد امت میں
ہے معجزہ اس رسول کیلئے کہ جس کی امت کے کسی فرد کیلئے یہ کرامت ظاہر ہوئی اس لئے کہ اس کرامت سے
یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ دلی ہے اور وہ دلی ہرگز ہو نہیں سکتا جب تک کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر نہ ہو اور
اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرتا ہے ان کے اوامر و نواہی میں انکی پیروی
کے ساتھ ساتھ یہاں تک کہ اگر یہ دلی بذات خود استقلال کا دعویٰ کرے اور عدم متابعت کا دعویٰ کرے
تو وہ دلی نہ ہوگا اور یہ امر اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگا۔

تشریح

معتزلہ کرامات اولیاء کے منکر ہیں اور استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اس سے اثبات نبوت کا دروازہ
بند ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں بنی اور غیر بنی کا ماہ الامتیاز ختم ہو جائے گا اور اس میں
حکمت بعثت انبیاء کا ابطال لازم آئے گا اور جو مجال کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے۔ لہذا اولیاء سے کرامات کا
صدور باطل ہے۔ تو حضرت مصنف نے اس استدلال کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں استدلال بابت
نبوت نہیں بلکہ تائید نبوت ہے کیونکہ دلی کیلئے ضروری ہے کہ وہ اپنے بنی کا متبع ہو اور انکی رسالت کا مصدق
و موثق ہو کر ان کے ارشاد و فرمودہ احکام پر گامزن ہو تو ایسے دلی کے ہاتھ پر ظاہر شدہ خارق عادت اس کے لئے
کرامت ہے مگر بنی کے حق میں یہ معجزہ ہے کہ جس کے امتی کے ہاتھوں پر ایسے امور کا ظہور ہوتا ہے تو اس کے بنی
کا کیا حال ہوگا، تو یہاں کوئی التباس نہیں ہاں اگر یہ خود استقلال کا مدعی ہو اور اپنے کو امتی کہنے کے بجائے
بنی بتائے تو یہ پھر دلی نہیں بلکہ کافر ہے اس کے ہاتھوں پر خوارق کا صدور نہ ہوگا اور اگر ہو بھی تو وہ کرامت
نہیں بلکہ استدراج ہے۔ بہر حال التباس کا کوئی خطرہ یہاں پر نہیں ہے۔

تنبیہ :- محقق، باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی حق پرست اور صاحب حق۔ دیانت بمعنی مضبوط
دین و دیانتہ مبتدئ ہے اور الاقرار الہ اس کی خبر ہے۔ تو یہاں اقرار سے عام معنی مراد ہیں یعنی تصدیق قلبی اور
اقرار لسانی۔

تنبیہ (۲) :- جو شخص ریاضات شاقہ کرے اگرچہ کافر ہو اس سے خوارق کا صدور ہو جائے گا بلکہ ضعیف مسلمین کا
یہ زبردست امتحان ہے ایسے معاملات میں جو کس رہنا ضروری ہے مگر یہ خرق عادت یہاں استدراج ہے اس لئے
کہ یہ بتدریج اس کے داخل فی النار ہونیکا سبب ہے۔

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْأَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعْجَزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قَبْلِهِ أَوْ مِنْ قَبْلِ أَحَادِثِهِ، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَلِيِّ كَرَامَةٌ لَخُلُوهُ عَنْ دَعْوَى نُبُوَّةٍ مِنْ ظَهْرِ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِهِ، فَالنَّبِيُّ لَا يَدُّ مِنْ عِلْمِهِ، بَكُونِهِ نَبِيًّا وَمِنْ قَصْدِهِ أَظْهَارِ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَمِنْ حُكْمِهِ قَطْعًا بِمُوجِبِ الْمَعْجَزَاتِ بِمُخْلَافِ الْوَلِيِّ.

ترجمہ

اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی علیہ السلام کی جانب نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے خواہ وہ انہی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد میں سے کسی کمیل سے، اور ولی کی جانب نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے اس امر کے خالی ہونے کی وجہ سے اس شخص کے دعویٰ نبوت سے جس کی جانب سے یہ ظاہر ہو رہا ہے تو نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی ہونے کو جانے اور ضروری ہے کہ اس کا ارادہ خوارق عادت کے اظہار کا ہو اور ضروری ہے کہ اس کا حکم قطعی ہو معجزات کے تقاضے کے مطابق بخلاف دلی کے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلی کی کرامت اور معجزہ نبوی میں التباس کا کوئی خطرہ نہیں ہے اس لئے کہ کرامت کے ساتھ نبوت کا دعویٰ مقرون نہیں ہوتا بخلاف معجزہ کے پھر نبی کو اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے اور ولی کو ایسا اوقات اپنے دلی ہونے کا علم نہیں ہوتا وہ اپنے کو بدترین خلائق سمجھے ہوئے ہے حالانکہ وہ دلی ہے اور اس کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور ہوتا ہے پھر کرامت کے اندر دلی کا قصد و ارادہ ضروری نہیں ہے اور معجزہ کے اندر نبی کا قصد و ارادہ ضروری ہے کیونکہ بغیر قصد و ارادہ کے تجرہ نہیں ہو سکتی پھر شارح نے کہا ومن حکمہ قطعاً بموجب المعجزات۔ حاشیۃ الکستلی میں عبارت یوں ہے ومن حکمہ قطعاً بموجب المعجزات۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ نبی کیلئے ضروری ہے کہ اس کے خوارق کا حکم قطعی اور یقینی ہو کیونکہ معجزات کا یہی تقاضہ ہے کیونکہ معجزات منجانب اللہ نبی کی تائید ہیں تو ان کا دال علی الصدق ہونا یقینی اور قطعی ہو گا۔ صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ یہاں شارح کی کتاب میں کچھ قصور کو تاہی ہے شاید نا سخیں سے کچھ عبارت چھوٹ گئی ہے، باقی تفصیلات ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں۔



الکلام فی الخلفاء

اہل سنت والجماعت اور ائمہ اربعہ کا اجماع و اتفاق ہے کہ امت محمدیہ میں سب افضل بالفاظ دیگر انسانوں میں سب افضل انبیاء کو چھوڑ کر ابو جبر صدیق ہیں، پھر حضرت عمر فاروق ہیں پھر حضرت عثمان ہیں پھر حضرت علی ہیں، حضرت مجدد الف ثانی فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق (محدث مشہور) جو اکابر شیعہ میں سے ہے وہ بھی

فضیلت شیخین کا قائل ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ میں کیا کروں مجھے حضرت علیؑ سے محبت ہے اور انہوں نے ان دونوں کو اپنے ادب پر فضیلت دی ہے، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؑ سے افضل ہیں یہی اکثر اہلسنت کا مسلک ہے اور ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ سے ان فضیلت عثمان کے بار میں توقف منقول ہے مگر قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور تفضیل عثمانؓ کے قائل ہو گئے تھے۔ اس پر علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں وہ بالاصلح ان شاء اللہ تعالیٰ بعض حضرات نے امام ابو حنیفہؒ کے اس فرمان سے کہ اہلسنت وجماعت کی علامت تفضیل شیخین اور محبت ختین ہے یہ سمجھا کہ وہ بھی توقف کے قائل تھے حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ حضرات ختین کے زمانہ میں فتنوں کی کثرت ہو گئی اور بعض لوگوں کے دلوں میں ان دونوں حضرات کی جانب سے کدورتیں ہونے لگیں تو اس مرض کے ازالہ کیلئے امام صاحبؒ نے لفظ محبت کو اختیار فرمایا اور ان کی محبت کو اہلسنت وجماعت کی علامت قرار دیا تو وقف کا شائبہ ہرگز نہیں تھا اور کتب حنفیہ میں یہ مضمون بھرا پڑا ہے کہ ان کی انضیلت انکی خلافت کی تربیت پر ہے یہ اس پر شاہد عدل ہے کہ امام صاحبؒ کے فرمان کا یہی مطلب ہے جو ہم نے لکھا ہے ہر حال شیخین کی انضیلت یقینی ہے اور عثمانؓ کی انضیلت ان سے کم ہے اسی وجہ سے حضرت عثمانؓ کی انضیلت کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور انضیلت شیخین کے منکر کی اگرچہ بعض حضرات نے تکفیر کی ہے مگر احتیاط کا مقتضار یہ ہے کہ اس کی بھی تکفیر نہ کی جائے بلکہ اسکو ضال و مبتدع وغیرہ کہا جائے اسلئے کہ علماء کا اس کی تکفیر میں اختلاف ہے اور اس اجماع کی قطیعت میں قیل و قال ہے۔ علامہ سعد الدین تفتازانیؒ ابھی آپ کے سامنے ایک عبارت پیش کرینگے جس میں توقف کو انصاف کہیں گے یا حضرت علیؑ کے افضل ہونے کی جانب اشارہ کرینگے مگر شارح کا یہ انصاف، انصاف سے دور ہے اسلئے کہ علماء کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ مدار انضیلت مناقب جلیلہ اور فضائل عالیہ کا ورود نہیں بلکہ عند اللہ کثرت ثواب پر ہے اور اس عبارت سے شیخین سب بالا اور حضرت عثمانؓ حضرت علیؑ سے افضل ہیں ورنہ اگر محض مناقب جلیلہ کی نقل پر انضیلت کا مدار ہوتا تو حضرت علیؑ کے مناقب اتنے منقول ہیں کہ کسی اور صحابی سے منقول نہیں حالانکہ اسکے باوجود امت نے خلفائے ثلاثہ کو ان سے افضل قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مدار انضیلت ان مناقب کے علاوہ کسی اور چیز پر ہے اور اس چیز کو قرآن یا تصریحات سے وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جنہوں نے وحی کا زمانہ پایا ہے یعنی صحابہ کرامؓ یہی توجہ ہے کہ کسی بھی صحابی سے پوچھتے تو شیخین کو افضل الصحا بہی کہتا ملے گا، اس سے معلوم ہو کہ صاحب شرح کی جانب سے صراحت یا دلالت ان حضرات کے مقامات معلوم ہوئے ہیں لہذا شارح نے یہاں جو طرز اختیار فرمایا ہے وہ ساقط الاعتبار ہے اور اس میں سے بقول محققین بے رخصت آتی ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں !

وَأَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا وَالْأَحْسَنُ إِنْ يُقَالُ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ لَكِنَّهُ ارَادَ الْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ

وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيْنَا نَبِيٌّ مَعَ ذَلِكَ لَا بَدَّ مِنْ تَحْصِيصِ عِيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذْ لَوْ اُمِرَ بِكَ كُلُّ شَيْءٍ
يُوجَدُ بَعْدَ نَبِيْنَا اَنْتَقِصَ عِيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُولَدُ بَعْدَهُ لَمْ يُفِزْ التَّفْضِيلُ
عَلَى الصَّحَابَةِ وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ مَوْجُودٌ عَلَيَّ وَحْدَهُ الْاَرْضُ لَمْ يُفِزْ التَّفْضِيلُ عَلَى التَّابِعِيْنَ
وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُولَدُ عَلَيَّ وَحْدَهُ الْاَرْضُ فِي الْجُمْلَةِ اَنْتَقِصَ عِيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ
اَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ الَّذِي صَدَّقَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي النَّبُوَّةِ مِنْ غَيْرِ تَلَعُّمٍ وَفِي
الْمَعْرِاجِ بِلَا تَرَدُّدٍ۔

ترجمہ

اور ان انوں میں سب سے افضل ہمارے نبی (صلی اللہ علیہ السلام) کے بعد (ابوبکر ہیں) اور اچھا
یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہا جاتا لیکن مصنف نے بعدیتِ زمانی مراد لی ہے اور ہمارے نبی کے بعد
کوئی نبی نہیں ہے اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تخصیص ضروری ہے اس لیے کہ اگر ارادہ کیا جائے
کہ ہر وہ انسان جو موجود ہوگا ہمارے نبی کے بعد تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اور اگر ارادہ
کیا جائے ہر اس انسان کا جو پیدا ہوگا آپ کے بعد تو یہ کلام صحابہ پر تفصیل کے لئے مفید نہ ہوگا اور اگر ارادہ کیا جائے ہر
اس انسان کا جو روئے زمین پر موجود ہے (آپ کے زمانہ میں) تو یہ کلام فائدہ نہیں دے گا تابعین اور ان کے
بعد کے لوگوں پر تفصیل کا اور اگر ارادہ کیا جائے ہر اس انسان کا جو نبی اکملہ روئے زمین پر موجود ہوگا تو یہ بات
ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ابوبکر صدیقؓ ہیں جنہوں نے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی نبوت میں
بغیر کسی توقف کے اور معراج میں بغیر کسی تردد کے۔

تشریح

حضرت مصنفؒ نے یہ فرمایا کہ ہمارے نبی کے بعد انسانوں میں سب سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں، شارح فرما
ہیں کہ مصنف کیلئے بہتر صورت یہ تھی ”وافضل البشر بعد نبینا“ کے بجائے ”بعد الانبیاء“ کہا جاتا اور نہ
اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ حضرت ابوبکرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر سب سے افضل ہیں یہاں تک کہ وہ تمام
سابقہ سے افضل ہیں اور اگر بعد الانبیاء کہتے تو یہ اشکال ختم ہو جاتا اور اب مطلب یہ ہو گیا ہوتا کہ انبیاء کو چھوڑ کر سب لوگوں
میں سب سے افضل ہیں خواہ وہ اس امت کے افراد ہوں یا پہلی امت کے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے لفظ بعد کو لاکر اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ بعد بمعنی بعد
زمانی ہے نہ کہ بعدیتِ شرعی کے معنی میں، تو جب مطلوب یوں ہے تو مطلب واضح ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں ہے تو آپ کا خیر الائم ہونا ثابت ہو گیا۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ اگر مصنفؒ کے
کلام میں تاویل کر کے بعد کو بعدیتِ زمانی پر محمول کر لیا جائے تو حضرت عیسیٰؑ سے جب بھی اعتراض وارد ہوگا۔
کیونکہ حضرت عیسیٰؑ آسمان پر زندہ ہیں، فرمانِ نبوی کے مطابق وہ آسمان سے اتریں گے اور بابِ لُد پر دجال کو
قتل کر دیں گے۔ بہر حال حضرت عیسیٰؑ کی تخصیص کرنی چاہئے تھی تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔

اب شارح احتمالات مختلفہ کے ساتھ کلام مصنف کی توجیہ پیش کر کے سب کی تضعیف کر رہے ہیں (۱) یا تو کلام مصنف کا یہ مطلب ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو انسان بھی روئے زمین پر پایا جائیگا یعنی جو آپ کے بعد صفت حیات سے متصف ہوگا خواہ وہ آپ سے پہلے ہو یا نہ ہو تو کلام مصنف حضرت عیسیٰ سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ تو آپ کے بعد تشریف لائیں گے اور تمام انبیاء اور ابوبکر صدیق وغیرہ سب افضل ہیں شارح کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کی مراد فقط بعدیت ہے قبلیت مراد نہیں اور حضرت عیسیٰ کے اندر قبلیت اور بعدیت دونوں موجود ہیں۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہو کہ جو لوگ ہمارے حضرت کے زمانہ کے بعد پیدا ہوں گے ابوبکرؓ ان سے افضل ہیں، تو آنحضرتؐ کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں ہے تو حضرت عیسیٰؑ کا اعتراض تو ختم ہو گیا مگر اس میں دوسرا اعتراض یہ کھڑا ہو گیا کہ اب کلام سے یہ ظاہر ہو گا کہ ابوبکر صدیقؓ باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن صحابہؓ سے افضل نہیں ہیں حالانکہ وہ تمام صحابہؓ میں بھی افضل ہیں اور تمام بعد کے لوگوں سے بھی (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکر صدیقؓ ان میں سے افضل ہیں۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بھی اعتراض ہو گا کیونکہ اب اس سے ظاہر یہ بات ثابت ہوئی کہ ابوبکرؓ صحابہؓ میں تو سب افضل ہیں لیکن تابعین اور تبع تابعین وغیرہ سے افضلیت معلوم نہ ہوگی، مگر شارح کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اب صحابہؓ سے افضل ہونا معلوم ہو گیا تو باقی لوگوں سے افضل ہونا بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گیا۔

(۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ انسان لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو خواہ وہ حضورؐ کے زمانہ میں پیدا ہو چکا ہو یا بعد میں ہوا ہو یا پہلے ہو چکا ہو تو اب اس میں صحابہؓ اور تابعین وغیرہ سب داخل ہو گئے، مگر حضرت عیسیٰؑ سے اعتراض اب بھی پڑے گا کیونکہ ان کا بھی زمین پر نزول ہو گا۔ خلاصہ کلام شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مصنفؐ کے کلام میں ہر تاویل کرنیکے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال وارد ہوتا ہے مگر یہاں یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ بعد سے مراد بعدیت شرفی ہے اور ادنیٰ اقویٰ کے تابع ہو جاتا ہے لہذا مصنفؐ نے حکم کو دو صنف نبوت کے ساتھ بیان کیا ہے لہذا تمام انبیاء، بعدینینا کے تحت داخل ہو گئے۔ اب مطلب صاف ہو گیا کہ انبیاء کے علاوہ سب افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں اسلام سے پہلے آپ کا نام عبد الکعبہ تھا حضورؐ نے آپ کا نام عبداللہ رکھا اور آپ کا لقب صدیق آسمان سے نازل ہوا، آپؐ بغیر کسی توقف کے آنحضرتؐ کی نبوت کی تصدیق کی اور معراج کے معاملہ میں بغیر کسی تردد کے آپؐ کی تصدیق کی۔ آپ کے احوال کی زیادہ تفصیل کے لئے دیکھئے تاریخ الخلفاء للسيوطی۔

ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان
ذو النورين لان النبي زوجه رقيه ولما مات رقيه زوجه ام كلثوم ولما مات
قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتها ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص

اصحاب رسول اللہ علیہ السلام وجدنا السلف والظاهر انہ لو لم یکن لہم دلیل علی ذلک لما حکموا بذلک۔

ترجمہ

پھر عمر فاروقؓ ہیں جنہوں نے قضایا اور خصومات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر عثمانؓ ذوالنورینؓ، اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے رقیہؓ کا ان سے نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو ام کلثومؓ کا ان سے نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اگر میرے پاس تیسری ہوتی تو میں اس کا بھی تجھ سے نکاح کر دیتا۔ پھر علیؓ ہیں، جو اللہ کے بندوں میں سے پسندیدہ اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے برگزیدہ ہیں، اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ حکم نہ لگاتے۔

تشریح

مصنفؒ نے فرمایا کہ پھر دو سر درجہ پر عمر فاروقؓ ہیں پھر عثمانؓ پھر حضرت علیؓ۔ پھر شارح نے ہر ایک کی وجہ تسمیہ بیان کی کہ فاروقؓ کو فاروقؓ کیوں کہتے ہیں تو بیان کیا کہ انہوں نے فیصلوں میں اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک منافق اور ایک یہودی کا جھگڑا ہوا دونوں اپنا مقدمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کر دیا منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور یہودی سے کہنے لگا کہ حضرت عمرؓ کے پاس مقدمہ لے چلو جب ان کے پاس مقدمہ پہنچا تو منافق کو قتل کر دیا اور فرمایا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ پر راضی نہ ہو اس کا میرے یہاں بھی فیصلہ ہے۔ تو حضرت جبریلؑ امینؑ نے فرمایا کہ عمرؓ نے حق و باطل کے درمیان تفریق کر دی اسی وقت سے آپ کا نام فاروقؓ ہو گیا حضرت عثمانؓ کو ذوالنورینؓ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں آپ کے نکاح میں یکے بعد دیگرے رہی ہیں۔

حضرت علیؓ کو مرتضیٰ کہا جاتا ہے مرتضیٰ کے معنی برگزیدہ اور خلص خالص کی جمع ہے خلص کا عباد اللہ پر عطف ہے اس سلسلہ میں شارح نے کہا کہ ہم نے سلف کو اسی ترتیب پر پایا اور اگر ان حضرات کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ ترتیب قائم نہ فرماتے لہذا ہم پر ان کا اتباع ضروری ہے اور اسی ترتیب کو قائم رکھنا لازم ہے۔

وَأَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دِلَالًا لِلْجَانِبَيْنِ مُتَعَارِضَةً وَلَمْ يَجِدْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ أَوْ يَكُونُ التَّوَقُّفُ فِيهِ فَعَلَّا بَشْيَءٌ مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَالسَّلَفُ كَالْوَقُوفِينَ فِي تَفْضِيلِ عُثْمَانَ حَيْثُ جَعَلُوا مِنْ عِلَامَاتِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْضِيلَ الشَّيْخَيْنِ وَهَبَّةَ الْخَتْنَيْنِ۔

ترجمہ

اور بہر حال ہم نے فریقین کے دلائل متعارض پائے اور ہم نے اس مسئلہ کو ان چیزوں میں سے نہیں پایا کہ جس کے ساتھ اعمال میں سے کچھ متعلق ہو یا اس کے اندر توقف کسی واجب میں مغل ہو اور سلف عثمانیؓ کو فضیلت دینے میں توقف کرتے تھے اس حیثیت سے کہ انھوں نے اہلسنت وجماعت کی علامات میں تفضیل شیخین اور خنین کی محبت کو قرار دیا۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ شیخین کی فضیلت تو مسلم ہے لیکن حضرت عثمانؓ کی حضرت علیؓ پر فضیلت تو ہم نے یہاں اہلسنت وجماعت اور شیعوں کے دلائل متعارض پائے اور یہ مسئلہ عملیات سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اعتقادات سے تعلق رکھتا ہے اور اعتقادات میں ظنیات سے کام نہیں چلتا بلکہ دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے لہذا یہاں سکوت احوط ہے کیونکہ سکوت کی صورت میں کسی واجب شرعی کا نقصان نہیں ہے جبکہ سلف سے بھی اس باب میں توقف منقول ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اس وجہ سے توقف مناسب ہے۔

تنبیہ

:- شارح کے اس کلام سے بڑے رخص آتی ہے امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کا جواب ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں اور شارح کا یہ فرمانا کہ فریقین کے دلائل متعارض ہیں محل تاہل ہے کیونکہ اہلسنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور شیعہ کے دلائل موضوعات ہیں کما لا یخفی۔ پھر شارح کا اس بات کی جانب اشارہ کرنا کہ اعتقادات میں ظنیات ناکافی ہیں ہم ماقبل میں اس کا جواب عرض کر چکے ہیں۔

وَالْإِنْصَافُ إِذَا ارْتَدَّ بِالْأَفْضَلِيَّةِ، كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ، وَإِنْ ارْتَدَّ كَثْرَةُ مَا يَبْعَدُ كَذَوِّ الْعُقُولِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا۔

ترجمہ

اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرتِ ثواب کا ارادہ کیا جائے تو توقف کی وجہ ہے اور اگر ارادہ کیا جائے اس چیز کی کثرت کا جسکو اہل عقل فضائل شمار کرتے ہیں تو نہیں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اس پر غور کیا جائے کہ مدارِ افضلیت کیا ہے اگر مدارِ افضلیت کثرتِ ثواب ہے تو اس کا علم تو اللہ کو ہے اس کے یہاں کس کو زیادہ تقرب ہے تو یہاں تو توقف بجائے کیونکہ کثرتِ ثواب کو عقل سے نہیں جانا جاسکتا اور اگر مدارِ افضلیت فضائل و مناقب کا زیادہ ہونا ہے تو توقف کی کوئی وجہ نہیں بلکہ اس اعتبار سے حضرت علیؓ کا مقام اعلیٰ ہے کیونکہ ان کے مناقب بہت زیادہ منقول ہیں یعنی ان کے کمالات علمیہ و عملیہ اور انکی فصاحت و بلاغت اور ان کی سخاوت و شجاعت اور حضورؐ کی ملازمت سفر و حضر میں اور سیدۃ النساء اہل البیت کا شوہر ہونا وغیرہ وغیرہ۔

تنبیہ

:- شارح کی یہ بات انصاف سے درہے اور ہم ماقبل میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ بحوالہ الف تانیؒ تحریر فرماتے ہیں "واپنچہ مولانا سعد الدین در شرح عقائد النسفی دریں افضلیت انصاف دانستہ از انصاف

دور است و تردید یکے منودہ است بے حاصل است چہ مقرر علامت کہ افضلیت باعتبار کثرت ثواب نزد خدا ہے
جل و علا انجام اداست نہ افضلیت کہ بمعنی کثرت ظہور فضائل و مناقب بود کہ نزد عقلا اعتبار دارد زیرا کہ سلف از صحابہ
و تابعین آن قدر فضائل و مناقب کہ از حضرت امیر نقل کردہ اند از بیچ صحابی منقول شدہ است الخ پس آنچه
شارح عقائد نسفی گفتہ است کہ اگر مراد از افضلیت کثرت ثواب است پس توقف را بہت است ساقط است
زیرا کہ توقف را وقتے گنجائش باشد کہ آن افضلیت را از قبل صاحب شریعت صریحاً او دلالتاً معلوم نہ کردہ باشند
و چون معلوم کردہ باشند چرا توقف نمایند و اگر معلوم نہ کردہ باشند چرا حکم با افضلیت کنند الخ (مکتوبات امام
ربانی ص ۳۸۸ مطبوعہ استانبول)

خلاصہ کلام شارح کی بات غلط ہے اور حق وہی ہے جو اسلاف سے منقول ہے اور حضرت مجدد صاحب کا
بگڑنا برحق ہے۔

و خلافتہم ای نیابتہم عن الرسول فی اقامۃ الدین بحیث یجب علی کافۃ الامم الاتباع
علی ہذا الترتیب ایضاً یعنی ان الخلافتۃ بعد رسول اللہ علیہ السلام لابی بکر ثم لعمر
ثم لعثمان ثم لعلیؑ۔

ترجمہ اور انکی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں رسول کی نیابت اس طریقہ پر کہ تمام امتوں پر انکا اتباع
واجب ہے اسی ترتیب پر ہے یعنی خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابو بکرؓ کی پھر عثمانؓ کی پھر علیؓ کی ہے۔

تشریح یعنی خلفاء اربعہ کی جیسے ترتیب فضیلت کے اندر ہے وہی ترتیب انکی خلافت میں ہے۔ آخرت
کے بعد پہلے خلیفہ رسول ابو بکر صدیقؓ ہیں پھر عمرؓ پھر عثمانؓ پھر علیؓ۔
تنبیہ :- یہاں اہم امت کی جمع ہے بمعنی طائفہ جمع طوائف یعنی مومنین کے تمام گروہوں اور جماعتوں پر انکا اتباع ضروری ہے

و ذلک لان الصحابة قد اجتمعوا یوم توفی رسول اللہ علیہ السلام فی سقیفۃ بنی ساعدۃ
واستقر رأیہم بعد المشاورۃ والمنازعة علی خلافتۃ ابی بکرؓ فاجتمعوا علی ذلک وبایعوا
علیؓ علارؤس الاشہاد بعد توقف کان منہ و لولم تکن الخلافۃ حقاً لہا اتفاق علیہ
الصحابة و لئلا نزاع علیہ کما نازع معاویۃ و لاحتیج علیہم لو کان فی حقہا نص کما
زعمت الشیعۃ و کیف یتصور فی حق اصحاب رسول اللہ علیہ السلام الاتفاق علی الباطل
وترک العمل بالنص الوارد۔

ترجمہ

اور یہ اسلئے کہ صحابہ جمع ہوئے جس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی سقیفہ بنی ساعدہ میں (بنو ساعدہ کے چوترے میں) اور مشاورت و منازعت کے بعد انکی رائے ابو بکرؓ کی خلافت پر قائم ہو گئی تو تمام صحابہ نے اس پر اجماع کر لیا اور حضرت علیؓ نے تمام لوگوں کے سامنے ان سے بیعت کی انکی جانب سے کچھ توقف کے بعد اور اگر خلافت ان کا حق نہ ہوتا تو اس پر صحابہ متفق نہ ہوتے اور البتہ علیؓ ان سے منازعت کرتے جیسا کہ معاویہؓ سے کیا اور ان پر حجت قائم کرتے اگر شیعہ کے گمان کے مطابق ان کے حق میں کوئی نص ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے حق میں یہ کیسے تصور ہو سکتا ہے باطل پر اتفاق اور نص وار پر عمل کو چھوڑیں

تشریح

یعنی حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کیسے ثابت ہوئی تو اس کو بتایا جس کی توضیح یہ ہے کہ جن روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ابھی تک غسل و تکفین و تدفین کی نوبت نہ آئی تھی کہ معلوم ہوا کہ سقیفہ بنو ساعدہ پر انصار جمع ہیں اور حضرت سعد بن عبادہ انصاری کے ہاتھوں پر بیعت ہونا چاہتے ہیں ایسی انکو خلیفہ بنانا چاہتے ہیں۔ حضرت شیخین وہاں تشریف لے گئے اور حدیث ”الائمۃ من قریش“ انکو سنائی اور فرمایا کہ عمرؓ اور ابو عبیدہ ابن الجراح موجود ہیں ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو جاؤ، پھر انصار کی جانب سے کہا گیا کہ ایک امیر تم میں سے اور ایک ہم میں سے ہو، شور برابر جاری تھا تو سب پہلے حضرت عمرؓ نے ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی، پھر مہاجرین پھر انصار ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو گئے پھر ابو بکر صدیقؓ منبر پر چڑھے لوگوں پر نگاہ ڈالی تو زبیرؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ آئے تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چھوٹی زاد بھائی کیا تم مسلمانوں کے اجتماع کو توڑنا چاہتے ہو؟ انھوں نے عرض کیا: لا تثریب یا خلیفۃ رسول اللہ! اور اٹھ کر بیعت کی پھر حضرت ابو بکرؓ نے حضرت علیؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ آئے ان سے بھی آپؐ یہی فرمایا اور انھوں نے بھی یہی جواب دیا اور بیعت ہو گئے (تاریخ الخلفاء ص ۶۹)

بہر حال تمام صحابہؓ بیعت ہو گئے حضرت علیؓ بھی ہو گئے مگر انکی جانب سے کچھ توقف ہوا حاکم اور ہیثمی کی روایت کے مطابق مذکورہ متھوڑی ساعت کا توقف تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے میں تاخیر کی وجہ سے ہوا، دوسرا قول ہے کہ حضرت فاطمہؓ کی وفات کے بعد بیعت ہوئے جیسا کہ صحیحین کی روایت میں ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اولاً تو وہ بیعت ہو گئے پھر خدمت صدیقی میں حاضر نہ ہو سکے پھر چھ ماہ بعد دوبارہ بیعت فرمائی اور علمائے اس تاخیر کی مختلف وجوہات پیش فرمائی ہیں۔ بہر حال آخر کار تمام صحابہؓ کا خلافت صدیقی پر اجماع ہو گیا۔ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر خلافت ابو بکرؓ کا حق نہ ہوتا تو تمام صحابہ اس پر کیونکر متفق ہو جاتے جبکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کریگا اور اگر حضرت علیؓ نے اس اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوتی تو وہ اس حق کو ہرگز نہ چھپاتے بلکہ اس نص کو پیش کر کے تمام کو قائل کر دیتے جیسے حضرت ابو بکرؓ نے ”واللہ لکرتا منی قریشی“ کہہ کر تمام انصار کو لا جواب کر دیا، پھر حضرات صحابہؓ کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ باطل پر اتفاق فرمائیں اور نص وار من رسول پر عمل نہ کریں لہذا شیعوں کا دعویٰ

نہیں باطل ہے۔

تنبیہ: :- روافض کا کہنا ہے کہ حضور کے تمام صحابہ مرتد ہو گئے تھے (نعمو ذالہم) علاوہ ابوذر اور سلمان اور مقداد اور حضرت علیؑ کے وہذا اہلستان عظیم۔ حضرت صدیق اکبرؑ نے بعد خلافت کیا خطبہ دیا اسکے لئے دیکھئے تاریخ اہلخانہ علیؑ

ثمان ابابکرؓ لما یثمن من حیوتہ دعا عثمان و اقبل علیہ کتاب عہدہ لعمر فلیما کتب ختم الصحیفۃ واخرجہا الی الناس وامرہم ان یشاہعو المن فی الصحیفۃ فبايعوا حتی مرت بعمرؓ فقال بايعنا المن فیہا وان کان عمرؓ وبالجملة وقع الاتفاق علی خلافتہ۔

ترجمہ

پھر ابو بکرؓ جبکہ اپنی زندگی سے ناامید ہو گئے تو عثمانؓ کو بلایا اور انکو عمرؓ کیلئے اپنے عہد کی کتاب املا کرانی تو جب وہ لکھ چکا تو صحیفہ پر مہر لگا دی اور اسکو لوگوں کی جانب نکالا اور ان کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے ہاتھوں پر بیعت ہو جائیں تو لوگ بیعت ہو گئے یہاں تک کہ وہ صحیفہ علیؑ کے پاس پہنچا تو انھوں نے کہا کہ جو اس میں ہے ہم نے اس سے بیعت کی اگرچہ وہ عمرؓ اور حاصل کلام عمرؓ کی خلافت پر اتفاق واقع ہوا۔

تشریح

یعنی صدیق اکبرؓ نے جب یہ محسوس کیا کہ اب میرا آخری وقت ہے تو بعض صحابہؓ سے عمر فاروقؓ کے ہا میں مشورہ کیا اور حضرت عثمانؓ کو بلا کر انکو عہد نامہ املا کرایا اور لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس خط میں ہے اس کے ہاتھوں پر بیعت ہو جائیں، حضرت علیؑ کے پاس وہ صحیفہ پہنچا تو انھوں نے بھی بیعت فرمائی اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا وان کان عمرؓ یعنی اگرچہ عمرؓ ہوں تب بھی بیعت کی۔

تنبیہ: :- اس عہد نامہ کا مضمون یہ تھا "بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ هذا ما عہد ابو بکر بن قحافة فی آخر عہدہ فی الدینا خارجا عنہا، وعندہ اول عہدہ بالآخرۃ داخلہا فیہا حیث یؤمن الکافر ویوافق الناجس ویصدق الکاذب انی استخلف علیکم بعدی عمر بن الخطاب فاسمعوا لہ و اطیعوا و انی لہم آلہ و رسولہ و دینہ و نفسی وایاکم خیر فان عدل فذلک ظنی بہ وعلی فیہ وان بدّل فلک امرئ ما اکتسب والخیر اردت ولا اعلم الغیب و سيعلم السذین ظلموا ائی منقلب ینقلبون والستلہم علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" (تاریخ اہلخانہ ص ۷۲)

تنبیہ: :- سوال :- بظاہر حضرت علیؑ کے فرمان سے حضرت عمرؓ کی خلافت سے کراہت سی معلوم ہوتی ہے؟ جواب :- اس میں دوسرا نکتہ ہے یعنی یہ بات کوئی مخفی نہیں ہے بلکہ یہ تو ظاہر باہر بات ہے کہ وہ عمرؓ ہیں، یا تقدیر عبارت یوں ہے "وان کان عمر فبطریق الادلی"۔ ابھن عساکر کی روایت میں یوں ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ میں نے ایک عہد نامہ لکھا ہے کیا تم اس سے راضی ہو، تو سب نے کہا: رضینا، یعنی ہم راضی

ہیں۔ حضرت علیؑ نے فرمایا: لا زمنی الا ان یكون عمر دانه عمر یعنی ہم صرف عمرؓ پر ہی راضی ہو سکتے ہیں اور وہ ہیں سبھی عمرؓ ہی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید پہلی روایت میں روادے میں سے کسی رادی کا سہو ہے یا کچھ آئیں اور رازنا **تنبیہ** : حضرت ابوبکرؓ حضورؐ سے دو سال کچھ ماہ چھوٹے تھے اور بوقت وفات حضرت صدیق اکبرؓ کی عمر ۶۳ سال تھی

ثم استشهد عمر و ترك الخلافة شورى بين ستة عثمان و علي و عبد الرحمن بن عوف و طلحة و زبير و سعد ابن ابى وقاص ثم فوض الامر خمسة هم الم عبد الرحمن بن عوف و سرنوا بحكمهم فاختر عثمان و بايعوا بمحضى من الصحابة فبايعوه و انقادوا لا و امره و صلوا معه الجمع و الا عياد فكان اجماعا۔

ترجمہ

پھر عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور خلافت چھ افراد عثمان اور علی اور عبد الرحمن بن عوف اور زبیر اور سعد بن ابی وقاص کے درمیان بطور شوریٰ کے چھوڑا، پھر ان میں سے پانچ نے اس معاملہ کو عبد الرحمن بن عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے حکم سے راضی ہو گئے تو انھوں نے عثمانؓ کو منتخب کیا۔ اور صحابہ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی تو صحابہ نے ان سے بیعت کی اور ان کے دامر کی پیروی کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عیدین پڑھیں تو یہ اجماع ہو گیا۔

تشریح

پھر حضرت عمرؓ شہید کر دیئے گئے۔ شہید کرنے والا ابو لؤلؤؓ جو سیغیرہ ابن شعبہؓ کا غلام تھا جس کا واقعہ معروف و مشہور ہے، تو اپنے کسی کو نامزد خلیفہ نہیں بنایا بلکہ چھ نفری ایک کمیٹی بنادی کہ وہ اپنے میں سے کسی ایک کو منتخب کر لیں پھر ان میں سے پانچ نے اپنے اختیارات عبد الرحمن بن عوف کو دیدیئے تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کیا اور تمام صحابہؓ نے ان کے ہاتھوں پر بیعت کی، حضرت عمرؓ فاروق کے حالات کتب تاریخ میں بھرے پڑے ہیں، تاریخ الخلفاء للسیوطیؒ میں بسط سے احوال مذکور ہیں۔

ثم استشهد عثمان و ترك الامر مهيلا فاجمع كبار المهاجرين و الانصار على علي و القسوا من قبول الخلافة و بايعوه لما كان افضل اهل عصره و اولهم بالخلافة

ترجمہ

پھر عثمانؓ شہید کر دیئے گئے اور امر مہیلا کو مہل چھوڑا یعنی کسی کو خلیفہ نامزد نہیں کیا، تو کبار مہاجرین و انصار علیؑ پر متفق ہو گئے اور ان سے قبول خلافت کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیوں کہ وہ اپنے زمانہ والوں میں سب سے افضل تھے اور ان میں خلافت کے زیادہ لائق تھے۔

تشریح

یعنی پھر حضرت عثمانؓ شہید کر دیئے گئے اور کسی کو اپنا خلیفہ مقرر نہیں کیا تو انصار و مہاجرین

میں سے ارباب حل و عقد نے حضرت علیؑ کو قبول خلافت کے لئے مجبور کیا اور ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو گئے تو حضرت علیؑ کی خلافت ثابت ہو گئی، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے واقعات کتب تاریخ میں بسط سے مذکور ہیں۔

وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمَخَالَفَاتِ وَالْمَحَارِبَاتِ لَمْ يَكُنْ مِنْ نِزَاعٍ فِي خِلَافَتِهِ بَلْ عَنْ خَطَا فِي
الاجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الشَّيْعَةِ وَاهْلِ السُّنَّةِ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَادْعَاءِ
كُلِّ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ النَّصِّ فِي بَابِ الْإِمَامَةِ وَإِيْرَادِ الْمَسْئَلَةِ وَالْإِجَابَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ
فَمِنْ كُورِ فِي الْمَطُولَاتِ

ترجمہ

اور جو بخلافیت اور جنگیں واقع ہوئیں وہ علیؑ کی خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں ہیں بلکہ خطا ہے
اجتہادی کی وجہ سے ہیں اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان
واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوالات اور
جوابات کو لانا یہ مطولات میں مذکور ہے۔

تشیہ

بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ علیؑ کی خلافت پر اجماع نہیں ہوا اس لئے کہ کچھ صحابہ نے ان کی
مخالفت کی اور ان سے جنگ کی، اس کے مختلف جوابات ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ صحت
کے لئے اجماع کل ضروری نہیں بلکہ ارباب حل و عقد کا اتفاق کافی ہے اور کبار مہاجرین و انصار نے حضرت
علیؑ کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل اجماع وہ حضرات ہوتے ہیں جو مجتہد ہونیکے
ساتھ ساتھ فسق و فجور کے قریب نہ ہوں۔ لہذا بغاۃ، اہل اجماع میں سے نہ ہوں گے لہذا قلیل۔ مگر یہ جواب
مناسب نہیں کیونکہ اس میں رفض کی آمیزش ہے کیونکہ ہمارے نزدیک سب اصحاب حمل اور اصحاب
صفین عادل تھے کیونکہ ان میں کچھ تو مجتہد تھے اور کچھ ان کے مقلدین تھے، تیسرا جواب شارح پیش فرما
رہے ہیں کہ حضرت علیؑ کے ساتھ جو اختلافات ہوئے اور جو جنگیں ہوئیں جنگ حمل اور جنگ صفین (رحم کی
تفصیلات کتب تاریخ میں مذکور ہیں) یہ خلافت کے اندر نزاع کی بنیاد پر نہیں ہوئیں بلکہ علیؑ کی خلافت
کو سب تسلیم کرتے تھے بلکہ یہاں فریق مقابل کی جانب سے خطا۔ اجتہادی کی بنیاد پر جنگیں ہوئیں، فریق
مقابل خطا۔ اجتہادی کی بنیاد پر جو شرعاً محبت اسلام میں قائلین عثمان کے قصاص کے سلسلہ میں عجلت چاہتے
تھے حضرت علیؑ کچھ مصالح و حکم کے پیش نظر تاخیر کو پسند کر رہے تھے بہر حال حضرت علیؑ کی خلافت مسلم ہے۔
فریقین میں سے کسی کو فاسق و فاجر یا غیر عادل کہنا اہلسنت کا طریقہ نہیں ہے صحابہ کی شان نہت اعلیٰ و
ارفع ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہلسنت اور شیعہ کے درمیان اختلاف ہے اور ہر فریق

تنبہ: شیعہ کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علیؑ کو نامزد خلیفہ بنایا تھا۔ یہ محض افتراء ہے کوئی نص اس باب میں موجود نہیں ہے اسی طرح صراحتہ خلافت صدیقی کے متعلق کوئی نص نہیں ہے البتہ احادیث و آثار میں خلافت صدیقی کے اشارات ملتے ہیں تو شاید اہلسنت و الجماعت میں سے جن حضرات نے نص کا دعویٰ کیا ہے انکی مراد یہی اشارات ہوں گے اور جن لوگوں نے نص کا انکار کیا ہے ان کی نگاہ حقیقت پر ہے اور صراحتہ کوئی نص موجود نہیں ہے۔

وَالْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مَلِكٌ وَأَمَارَةٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيرُ بَعْدَهَا مَلِكًا عَضُوضًا وَقَدْ اسْتَشْهَدَ عَلِيٌّ عَلَى رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَعَاوِيَةُ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا يَكُونُونَ خُلَفَاءَ بَلْ مَلُوكًا وَأَمْرًا

ترجمہ اور خلافت تین سال تک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ خلافت میرے بعد تین سال تک ہے۔ پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کاٹنے والی ہوگی (ظالم ہوگی) اور علیؑ شہید کئے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال کے بعد تو معاویہ اور ان کے بعد والے خلفاء نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

تشریح خلافت کا مطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت ہے اور ملک و امارت یہ عام ہے خواہ نیابت ہو یا نہ ہو تو گویا ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، تو خلافت حضورؐ کی وفات کے تیس سال تک رہی پھر بجائے خلافت کے سلطنت اور بادشاہت آگئی کیونکہ آنحضرت کا ارشاد گرامی ہے الخلفاء ثلاثون سنة ثم یصلی ملکا عضوضا (ترمذی، ابوداؤد) امام ترمذی نے اس کی تحقیر کی ہے اور حاکم اور ابن حبانؒ نے اس کی تصحیح کی ہے پھر شارح نے فرمایا کہ حضرت علیؑ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تیس سال بعد شہید ہوئے لہذا ان کے بعد جو لوگ برسر اقتدار آئے جیسے حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد والے وہ خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

تنبیہ:۔ عَصَ ش کے معنی کاٹنا مراد ظلم کرنا، عضو صفت کا صیغہ ہے یعنی سلطنت ظالم ہو جانے کی توحید میں ظالم کو درندہ کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ملک کے لئے ملک کی صفت بیان کرنا مجازاً ہے۔

تنبیہ: تیس سال اس وقت پورے ہوتے ہیں جب حضرت حسنؑ نے خلافت حضرت معاویہؓ کے سپرد کر دی اسلئے کہ صدیق اکبرؓ کی خلافت دس سال تین ماہ رہی اور حضرت عمرؓ کی دس سال اور چھ مہینے رہی اور حضرت عثمانؓ کی چار روز کم بارہ سال رہی اور حضرت علیؓ کی چار سال اور نو مہینے رہی، تو اب تک کا مجموعہ ساڑھے انتیس (۲۹ ۱/۲) ہوا چھ مہینے حضرت حسنؓ کی۔ اب پورے تیس سال ہو گئے۔ پھر انھوں نے اس غرض سے کہ امت مسلمہ میں تفریق نہ ہو یہ خلافت حضرت معاویہؓ کے سپرد کر دی تھی۔

تنبیہ: تین خارجیوں نے اتفاق کیا کہ فتنے بہت پھیل گئے اور فتنہ پھیلائیوالے علیؓ و معاویہؓ اور عمرو ابن العاصؓ ہیں۔ انرا انکو قتل کر دیا جائے تو فتنے دب جائیں گے۔ اور یہ معاہدہ ان کا مکہ میں ہوا اور شیطان نے ان کے قلوب میں یہ بات مزین کر دی کہ ان کے قتل میں بندوں کا آرام ہے تو عبداللہ ابن بلعم نے حضرت علیؓ کو، اور برک ابن عبد اللہ نے معاویہؓ کو اور عمرو بن بکر نے عمرو بن العاصؓ کو قتل کیلئے منتخب کیا، اور سب نے ایک رات میں یہ کام کر نیکا اتفاق کیا، تو جب حضرت علیؓ نماز فجر کیلئے نکلے تو ابن بلعم نے آپکو سخت زخمی کیا یہ جمعہ کے دن ۷ اررمضان سنہ ۴۰ کا واقعہ ہے پھر اتر کی رات میں آپکی وفات ہوئی، حضرات حسنینؑ نے اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کو غسل دیا اور امام حسنؑ نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی اور کوفہ میں دفن کئے گئے۔ کذا فی طبقات ابن سعد برک بن عبداللہ نے حضرت معاویہؓ پر حملہ کیا وہ زخمی ہو گئے مگر بچ گئے، لوگوں نے مجرم کو پکڑا مگر حضرت معاویہؓ بڑے حلیم و صبور تھے اسکو چھوڑ دیا اور عمرو بن بکر، عمرو بن العاصؓ پر حملہ نہ کر سکا کیونکہ آپ بیمار تھے نماز کیلئے نہیں آئے اور نماز کیلئے اور کوفہ بنادیا تو اس نے آپ کے خلیفہ کو قتل کیا۔

تنبیہ: سعید کہتے ہیں کہ میں نے سفینہ سے کہا کہ بنو امیہ کا گمان تو یہ ہے کہ وہ خلیفہ ہیں تو انھوں نے کہا کہ وہ جھوٹے ہیں بلکہ وہ تو بادشاہ ہیں اور سب سے پہلے بادشاہ معاویہؓ ہیں کذا فی تاریخ الخلفاء۔ حدیث میں ہے "الخلافة بالمدينة والملك بالشام اس کے تحت میں ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اس طرف اشارہ ہے کہ حضرت معاویہؓ تسلیم حسنؓ کے بعد خلیفہ نہیں ہوئے (مرقات) حضرت معاویہؓ سے بھی اس بات کا اعتراف ثابت ہے کہ وہ اول الملوک ہیں۔

وهذا مشکل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانيين كعمربن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعد ها قد تكون وقد لا تكون -

ترجہ: اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ امت میں سے ارباب حل و عقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیوں

کی خلافت پر متفق تھے جیسے مثلاً عمر بن عبدالعزیز اور شاید مراد یہ ہے کہ وہ خلافت کا ملکہ جس کے اندر مخالفت اور پیروی سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کا تیس سال پر ختم ہو جانا اشکال سے خالی نہیں کیونکہ امت کے ارباب حل عقد عیسائی مجتہدین اور علماء محققین خلفاء عباسیہ اور بعض خلفاء مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے جن میں سے حضرت عمر بن عبدالعزیز بھی ہیں، تو شاید حدیث کی مراد یہ ہے کہ خلافت کا ملکہ جس میں حق کی بالکل مخالفت نہ ہو اور آنحضرت کی پیروی سے کچھ اعراض نہ ہو یعنی کمال زہد اور کمال تقویٰ موجود رہے اور اس میں انقطاع نہ آنے پلے اور تیس سال کے بعد کبھی یہ کیفیت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ بعض حضرات نے مخالفت کی تفسیر یہ کی ہے کہ لوگ خلیفہ کی مخالفت نہ کریں اور خلفاء کی پیروی سے اعراض نہ کریں مگر اس تفسیر پر اعتراض وارد ہو گا کہ اس طرح کی کیفیت تو صرف حضرت شیخین کے زمانہ میں رہی ہے۔

تنبیہ ۱: بعض حضرات نے اہل حل و عقد کی تفسیر اہل مکہ اور اہل مدینہ سے کی ہے جو خلاف صواب ہے (داحق مآذناہ)۔
تنبیہ ۲: خلفاء عباسیہ وہ خلفاء کہلاتے ہیں جو حضرت عباسؓ کی اولاد میں سے ہوئے جن کی تعداد ۳۷ ہے جن میں سب سے پہلا سفاح بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس ہے اور آخری معتصم باللہ ہے پھر دارالاسلام پر ترکوں کا قبضہ ہو گیا تھا۔

مروان کی اولاد میں سے دس خلیفہ ہوئے اول مروان ہے پھر اس کے بعد دس ہوئے پہلا عبدالملک بن مروان ہے اور آخری مروان بن محمد بن مروان بن حکم، پھر اس کے بعد عباسیہ کا دور آ گیا۔ عمر بن عبدالعزیزؓ خلفائے راشدین میں سے پانچویں ہیں بہت نیک صالح، صاحب عدالت و تقویٰ اور صاحب علم و فضل اور صاحب کرامات تھے اور آخر رجب میں بروز جمعہ ۱۸ھ میں وفات ہوئی سیدان ابن عبدالملک کے بعد آپ مسند آرائے خلافت ہوئے۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء للسیوطی۔

تنبیہ ۳: ممکن ہے کہ یہ وہم ہونے لگے کہ اس میں تو حضرت معاویہؓ کی تنقیص لازم آتی ہے، مگر بات یوں نہیں صحابہ کا ذکر بالآخر ہی ہو گا وہ سب یکساں وصف کے حامل نہیں ہیں اسی وجہ سے ماقبل میں جو ترتیب قائم کی گئی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ بعد والے کی تنقیص لازم آتی ہو ورنہ علیؓ ہذا کیونکہ اہل خیر کے مختلف مراتب ہوتے ہیں۔

ثم لا جتماع علی ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فی ان یجب علی اللہ او علی الخلق بدلیل سمعی او عقلی والمدن ہب ان یجب علی الخلق سماعاً لقولہ علیہ السلام من مات ولم یعرف امام زمانہ فقد مات میتة جاهلیة ولان الامة قد جعلوا ام المہمات بعد وفاة النبی علیہ السلام نصب الامام حتی قد موة علی الدفن وکن بعد موت کل امام ولان کثیر الامم الواجبات الشرعیة یتوقف کما اشار الیہ بقولہ۔

ترجمہ

پھر اس بات پر اجماع ہے کہ امام کا تقرر واجب ہے اور اختلاف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور (ہمارا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے صہور کے فرمان کی وجہ سے جو مرگیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا تو گویا وہ جاہلیت کی موت مرا ہے اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد ہمت میں سے سب اہم چیز امام کے تقرر کو قرار دیا ہے یہاں تک کہ اس کو دفن پر مقدم رکھا اور ایسے ہی ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنف اس جانب اپنے آیوالمے قول سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اس پر تو امت کا اجماع ہے کہ امام کا تقرر واجب ہے پھر اختلاف اس میں ہے کہ امام کا تقرر اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر شیعوں میں سے فرقہ امامیہ اور اسما علیہ کا خیال ہے کہ اللہ پر واجب ہے اور ان کا کہنا ہے کہ اللہ پر لطف و احسان واجب ہے اور امام کے تقرر میں لطف ہے اس لئے کہ اللہ پر واجب ہے مگر یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اس لئے کہ اس پر کوئی حاکم نہیں جو اس پر کوئی چیز واجب کر دے اور اگر تمہارے نزدیک یہ واجب علی اللہ ہے تو پھر لطف امام ظاہر میں ہے پوشیدہ امام میں کیا لطف ہے؟ پھر جن حضرات نے مخلوق پر واجب کہا ان کے دگر وہ ہیں کہ اس کا وجوب دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے، اہلسنت و اجماعت اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔

ہمارا مذہب معلوم ہو چکا ہے کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے۔ اب شارح اس پر تین دلیلیں پیش کرینگے (۱) حدیث "من مات ولم یعرف امام زمانہ فمدناہ" یعنی جو شخص مرگیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا ہے یعنی جیسے لوگ زمانہ جاہلیت میں مرتے تھے کہ ان کا کوئی نگہبان نہ تھا اور نہ کوئی حاکم۔ (۲) اجماع امت۔ صحابہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سب اہم چیز نصب امام کو قرار دیا اور اس کو دفن سے مقدم رکھا اور یہی ہر زمانہ میں ہوتا رہا کہ ایک امام کے انتقال کے بعد فوراً دوسرے کا انتظام کیا گیا یہی اجماع امت ہے (۳) اصول یہ مقرر ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب موقوف ہو تو وہ موقوف علیہ بھی واجب ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ کتنے احکام شرعیہ ہیں جنکو بغیر امام کے قائم نہیں کیا جاسکتا لہذا اصول مذکور کے مطابق یہ بات معلوم ہوگئی کہ امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کی ادائیگی ہو سکے۔

تنبیہ (۱)۔ شارح نے جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل فرمائی ہے یہیں نہیں ملی، البتہ مسلم شریف میں یہ روایت ہے "من مات ولم یعرف امام زمانہ فمدناہ" (مسلم ص ۱۲) صحابہ نے اس خوف سے کہ مسلمانوں میں انتشار نہ ہو جائے اور دین کے نظام میں اختلال نہ ہو جائے سب مقدم تقرر امام کو سمجھا۔

تنبیہ (۲)۔ شارح نے جو فرمایا ثم الاجماع الہی سے اہل سنت و اجماعت اور معتزلہ و شیعہ کا اجماع مراد ہے اور غور اس سے خارج ہیں وہ اسکو واجب نہیں کہتے بلکہ ان کے اس باب میں تین فرقے ہیں (۱) ایک فرقہ کہتا ہے کہ مطلق نصب امام واجب نہیں کیونکہ اس میں فتنے اور خون ریزیاں ہیں مگر یہ بات انکی غلط ہے اگر تقرر امام

کا ترک ہو تو بعض لوگ بعض کو کھا جائیں گے نیز انہوں نے کہا کہ امام تک رسائی مشکل ہے تو اس سے فائدہ کیسے ہوگا؟
جواب - امام کی سیاست کافی ہے، نیز انہوں نے کہا کہ گاؤں والے بھی تو بغیر امام کے اپنے امور کو منظم کر لیتے ہیں؟ **جواب** - امام کے حکم کی رسائی شہروں اور گاؤں ہر جگہ ہے اگرچہ شعائر کا ظہور شہروں میں ہوتا ہے اگر امام کا خطرہ نہ ہو تو گاؤں والے بھی ایک دوست کو کھا جائیں۔ (۲) ان کا دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ نصب امام کا وجوب جب ہے کہ فتنے فرو ہو جائیں کیونکہ فتنوں کے دور میں کسی امام پر جمع ہونا تو مشکل ہے؟ **جواب** - معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ طبیعتوں کا میلان ایسے شخص کی طرف ہوتا ہے جو فتنوں کو دور کر دے (۳) ان کا تیسرا فرقہ کہتا ہے کہ دور فتن میں واجب ہے، امن کے دور میں نہیں کیونکہ اب کوئی حاجت نہیں۔ **جواب** - بغیر امام کے امن تمام ہوگا ہی کیسے۔

تہذیب (۳) - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ابو بکرؓ کا خطبہ اُٹھا الناس من کان یعبد محمدًا فان تعبدوا قد مات ومن کان یعد اللہ فاشء کحی لا یموت لا بد لہذا الامر من یقوم بہ فانظر ثوبا وھا قوا اراکم رحمکم اللہ، یہ خطبہ سکر ہر جانب سے صداقت کی آوازیں بلند ہو گئیں۔

تہذیب (۴) - شرح مواقف ص ۲۶ میں ہے لیست من اصول الدیانات والعقائد خلافا للشیعة بل فی عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفین اذا نصب الامام عندنا واجب علی الامۃ سماعا وان ذکرنا فی علم الکلام ناسبا بمن قبلنا ام نصب الامام واجب علینا سماعا و قالت المعتزلة والزیدیة بد عقلا وقال الجاحظ والکعبی وابوالحسن من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا، وقالت الامامیة والاسماعلیة لا یجب نصب الامام علینا بل علی اللہ الخ وقالت الخوارج لا یجب نصب الامام اصلا ومنہم من فصل فقال بعضهم کہشام القرظی وابناہ یجب عند الامن دون الفتنۃ وقال قوم کابی بکر الاحم وتابعیہ بالعکس الخ یجب عند الفتنۃ دون الامن ان فی اثبات مذہبنا ان نقول الخ - مزید تفصیل کے لئے دیکھئے شرح مقاصد ص ۲۶۱۔

والمسلمون لا بد لہم من امام یقوم بتنفيذ احکامہم واقامۃ حدودہم وسد ثغورہم وتجهیز حیوشہم واخذ صدقاتہم وقهر المتغلبۃ والمتلصصۃ وقطاع الطريق واقامۃ الجمع والاعیاد وقطع المنازعات الواقعة بین العباد وقبول الشہادات القائمة علی الحقوق وتزویج الصغار والصغار الذین لا اولیاء لہم وقسمۃ الغنائم ونحو ذلك من الامور السقی لا یتولاها احاد الامۃ۔

ترجمہ

اور مسلمان ضروری ہے ان کے لئے کسی امام کا ہونا جو ان کے احکام کو جاری کرے نیکو منظم ہو،

اور ان پر حدود قائم کرنیکا اور انکی سرحدوں کی حفاظت کا اور ان کے لشکروں کی تیاری کا اور ان کے صدقات کو لینے کا اور متغلبین اور چوروں اور رہزنیوں کو مقہور کرنیکا اور مجمعہ اور عیاد کو قائم کرنیکا اور ان جھگڑوں کو ختم کرنیکا جو بندوں کے درمیان واقع ہو جاتے ہیں اور ان شہادتوں کو قبول کرنیکا جو حقوق پر قائم ہوتی ہیں اور ان چھوٹے بچے اور بچیوں کے نکاح کرنیکا جن کے اولیاء نہیں ہیں اور غنیمتوں کو تقسیم کرنے کا اور اس کے مثل ان امور میں سے جن کے متولی افراد امت نہیں ہو سکتے۔

تشریح

مصنف نے یہاں اتنے اطناب کا کام لیا جو مختصر کے مناسب نہیں تھا مگر مصنف نے نصب امام کی اہمیت سے روشناس کرا لے کیلئے اور ان امور کی جانب رہنمائی کیلئے جو اماموں پر واجب واجب ہیں اس اطناب کا کام لیا تو امام کے کام کیا ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں (۱) احکام شرعیہ کا اجراء اور نفاذ (۲) حدود کا قائم کرنا جو بغیر امام کے غیر متصور ہے جیسے آج کل ہندوستان میں (۳) دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنا تاکہ کفار حملہ آور نہ ہو سکیں اس لئے وہاں چھاؤنیاں اور قلعوں کا انتظام کرے (۴) لشکروں کی تیاری (۵) صدقات کی وصولیابی یعنی اموال ظاہرہ اور عشر اور خراج کو وصول کرنا اور ان کو ان کے مصارف پر خرچ کرنا (۶) ظالمین اور غاصبین اور چوروں اور رہزنیوں کو مقہور کرنا یعنی ان کو گرفتار کر کے ان کے احوال کے مطابق ان کو سزا دینا (۷) نماز جمعہ اور نماز عیدین کا قائم کرنا کیونکہ ان کے قائم کرنے کیلئے امام کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہندوستان میں دیگر وجوہات کے پیش نظر جمعہ اور عیدین کو جائز قرار دیا گیا ہے جس کی تفصیل شامی وغیرہ میں موجود ہے (۸) لوگوں میں آپس میں جو جھگڑے ہوتے ہیں ان کو نمٹانا (۹) اور حقوق کے متعلق جو گواہیاں دی جاتی ہیں ان کو قبول کرنا (۱۰) اور ایسے چھوٹے بچے یا بچیاں جن کا کوئی دلی نہ ہو ان کا نکاح کرنا (۱۱) اور مال غنیمت کو تقسیم کرنا اور نہ امام کے بغیر جسکو غلبہ حاصل ہو گا وہ سب لے جائیگا اور کبھی بہت سارے امور میں جکو بادشاہ کے بغیر دوسرا آدمی انجام نہیں دے سکتا۔

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لان يودي الى منازعات ومنازعات مفضية الى اختلال امال الدين والدنيا كما شاهد في زماننا هذا۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر خطہ میں کسی ذی شوکت پر اکتفاء کرنا کیوں جائز نہیں ہے اور کہاں سے واجب ہے ایسے شخص کا تقرر جس کیلئے ریاست عامہ ہو۔ ہم جواب دینگے اس لئے کہ یہ پہونچائیگا ان منازعات اور جھگڑوں کی جانب جو دین اور دنیا کے امر میں اختلال کی جانب مفضی ہوں گے جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

تشریح

شارح یہاں ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کرتے ہیں سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کو ہر خط میں میں امام بنادیا جائے جسکو وہاں غلبہ ہو اور اسکو شوکت حاصل ہو اور اپنی سیاست سے امور کا منتظم ہو سکے یعنی بخارا کا امام الگ ہو اور سمرقند کا الگ امام ہو وغیرہ، اور یہی کیوں ضروری ہے کہ پورے دارالاسلام کا امام ایک ہو؟

جواب :- اگر امام ایک نہیں ہوگا تو ان میں آپس میں جنگیں چلیں گی جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے مسلمان بادشاہوں میں دیکھتے ہیں، جس سے دین و دنیا کے امور میں خلل کا واقع ہونا ظاہر ہے۔

تنبیہ :- آج کل تمام مسلمانوں کا ایک آدمی پر اجماع مشکل ہے کہ وہ تمام بلاد اسلام کا امام ہو جائے ادھر شارح یہ فرماتے ہیں، تو یہاں اصل یہ ہے کہ جہاں دو اماموں کے بغیر کام چل سکتا ہے تو وہاں دو اماموں کے ہاتھوں پر درست نہیں ہے اور اگر وہ شہر اتنے دور دراز ہوں کہ ایک امام دونوں جگہ کا انتظام نہیں کر سکتا تو پھر دو اماموں کی یا بقدر ضرورت اس سے زیادہ کی گنجائش ہے "ولا یجوز العقد الا ما ملین فی صقع ای جانب متضائق الا قطار لا دائئ، الى وقوع الفتنة واختلال النظام اما فی متسعها ای اما العقد لا ما ملین فی صقع متسع الا قطار یحیث لا یسع الواحد تدبیراً فہو محل الاجتہاد لوقوع الخلاف (شرح مواقف ص ۶۶)۔ یعنی صاحب مواقف نے اسکو مجتہد فیہ قرار دیا مگر دلائل کی روشنی میں جواز کا رجحان متحقق ہے۔

فان قيل فليكتف بذی شوكة له الرئاسة العامة اما ما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد التراك فلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو الامر المقصود الا هم والعمدة العظمى۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے پس چاہئے کہ اکتفا کر لی جائے کسی ایسے شوکت والے پر جسکو ریاست عامہ حاصل ہو وہ امام ہو یا غیر امام اس کے معاملہ کا انتظام اس کے ذریعہ حاصل ہو جائیگا جیسا کہ جیسا کہ ترکوں کے عہد میں تو ہم جواب دینگے کہ ہاں کچھ دنیاوی امور میں انتظام حاصل ہو جائیگا لیکن دین کا معاملہ مختل ہو جائیگا حالانکہ یہی مقصود اہم اور عمدہ عظمیٰ ہے۔

تشریح

معرض کہتا ہے کہ اگر پورے دارالاسلام کا ایک ہی امام ہونا چاہئے تو چلے ٹھیک ہے مگر یہ کیا ضروری ہے کہ اس کے اندر اوصاف امامت بھی ہوں کہ وہ قریشی ہو عاقل بھی ہو امور انتظامیہ سے واقف بھی ہو وغیرہ وغیرہ، بلکہ اگر کوئی صاحب اقتدار ہو جو پورے دارالاسلام پر اپنا غلبہ حاصل کر کے قابض ہو جائے اور انتظام کرنے لگے تو اس پر اکتفا کر لینی چاہئے خواہ یہ امام ہو کہ نہ ہو جیسا کہ ترکوں کے دور میں ہوا اور انھوں نے سب انتظام

درست کرنے؛ شارح جواب دیتے ہیں کہ اس صورت میں کچھ دنیاوی نظام تو درست ہو جائیگا مثلاً ہرنوں اور چروے اور متغلبین کی سرکوبی تو ہو سکے گی لیکن جب وہ شرائط امامت سے مستبعد نہ ہوگا تو اس کے جاری کردہ احکام شرعیہ نافذ نہ ہوں گے خاص کر جبکہ وہ جاہل ہو تو اس سے امور دینیہ میں اختلال واقع ہوگا حالانکہ دین ہی مقصودِ اصلی ہے اور یہی وہ چیز ہے جو لائقِ اعتماد ہے اسلئے اس پر بھی اکتفا درست نہ ہوگا بلکہ امام کا نصب ضروری ہوگا۔

تنبیہ (۱) :- النعمۃ : پسندیدہ چیز، ایسی چیز جو لائقِ اعتماد ہو۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ امام اور ہے سلطان اور ہے سلطان سے معاشی نظام کی درستگی ہوتی ہے اور امام وہ ہوتا ہے جو معاش و معاد دونوں قسم کے امور کا منتظم ہو کیونکہ امام اشاعتِ دین میں نبی کا نائب ہے اور اعلیٰ کلمۃ الحق میں نائبِ رسول ہے تو امام اور سلطان میں عمومِ خصوص مطلق کی نسبت ہوتی۔

تنبیہ (۲) :- اترک : ترک کی جمع ہے، یہ بڑی زبردست قوم ہے جو ترک بن یا فث بن نوح کی اولاد ہیں اور یہ قوم بدترین کفار اور مسلمانوں سے سخت عداوت رکھنے والے تھے یہ لوگ چھٹی صدی میں بلادِ اسلام پر غالب آگئے جو محکم باہم کا دور تھا انھوں نے اسکو قتل کیا اور مسلمان مردوں اور عورتوں اور بچوں کو قتل کیا اور ابراہیمؑ کا مقبرہ نوح ان کی کو فنا کرنا اور عالم کو تباہ کرنا تھا ملک و مال کا ارادہ نہ تھا پھر یہ مدت دراز تک طرہ اسلام پر غالب رہے پھر ان کا ایک بادشاہ غازی بن ارغون سلاطین میں مسلمان ہو گیا اور اس کے متبعین مسلمان ہو گئے پھر انھوں نے اسلام کی خدمت شروع کی۔ یہاں مصنف کی مراد اترک سے وہ اترک ہیں جو مسلمان ہو گئے تھے اور پھر دارالسلام پر حکومت کی۔

فان قيل فعلمنا ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامم كلهم ويكون ميتين ميتين جاهلية قلنا قد سبق ان المراد بالخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناء على ان الامامة اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس تقریر کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ خلافت کی مدت تیس سال ہے تو خلفاءِ راشدین کے بعد کا زمانہ امام سے خالی ہو جائیگا پھر ساری امت گنہگار ہوگی اور ان کی موت جاہلیت کی موت کی طرح ہوگی تو ہم کہیں گے کہ یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ مراد خلافتِ کاملہ ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شاید دورِ خلافت ختم ہوگا نہ کہ دورِ امامت بنا کر دے ہوئے اس بات پر کہ امامت قائم ہے

لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے جسکو ہم نے قوم (اہلسنت) کی جانب سے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کی طرف سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں امامت کے نہیں۔

تشریح

معتزلی کہتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ میری امت گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔ حالانکہ آپ پہلے فرما چکے ہیں کہ تیس سال تک خلافت رہے گی اس کے بعد خلافت ختم بلکہ ملک و امارت ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ساری امت گمراہ ہوگی کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے ۹

جواب :- شارح فرماتے ہیں کہ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو وہی ہے جو اقبل میں گذر چکا ہے کہ تیس سال پر خلافت کا لمحہ ختم ہو جائے گی نفس خلافت ختم نہ ہوگی اور مطلق کے افراد میں سے جب تک کوئی فرد باقی ہو تو مطلق کا وجود شمار کیا جاتا ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تیس سال پر جا کر خلافت کا دور ختم ہو جائیگا امامت کا دور ختم نہ ہوگا اور امام کے نصب کے مسلمان مکلف ہیں نہ کہ خلیفہ کے فلا اشکال۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ خلیفہ اور امام میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہونی کیونکہ امام تو وہ ہے جسکو ریاست عامہ حاصل ہو خواہ وہ خلفاء اور رسول کے طریقہ پر ہو یا نہ ہو، اور خلیفہ وہ ہے جسکو ریاست عامہ حاصل ہو اور رسول کے طریقہ پر ہو، تو ہر خلیفہ امام بھی ہو تا ہے اور ہر امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور لغت کے مطابق بھی یہی ہے کیونکہ لغت میں امام اس کو کہتے ہیں جس کی پیروی کی جائے خواہ اچھے طریقہ پر ہو یا بے طریقہ پر۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے جواب تو ہو گیا مگر ہماری اصطلاح کے مطابق نہیں ہوا کیونکہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام ماننا یہ شیعوں کی اصطلاح ہے اہل سنت اور متکلمین کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ یہ شیعہ ہی کی اصطلاح ہے مگر انھوں نے اسکو الٹ دیا ہے اور وہ خلیفہ کو عام اور امام کو خاص ملتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک خلیفہ تو سلطان ہے خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، اور امام وہ ہے جو بارہ اماموں میں سے کوئی ہو اسی وجہ سے وہ لوگ خلفاء ثلاثہ کو خلیفہ مانتے ہیں مگر امام نہیں۔

تنبیہ :- درحقیقت شیعوں کے نزدیک خلافت و امامت کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے تو خلفاء ثلاثہ کو وہ خلیفہ مانتے ہیں امام نہیں مانتے یہ پہلا مادہ افتراق ہے اور حضرت علیؑ اور حضرت حسنؑ کو خلیفہ اور امام دونوں مانتے ہیں یہ مادہ اجتماع ہے اور باقی دوسرے اماموں کو امام مانتے ہیں مگر وہ خلیفہ نہیں ہیں، یہ دوسرا مادہ افتراق ہے۔

وَأَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَلَا مَرَّ مَشْكَلٌ **ترجمہ** اور ہر حال خلفاء عباسیہ کے بعد تو معاملہ مشکل ہے

تشریح

یعنی آپ کا یہ جواب خلفاء عباسیہ تک تو درست ہے کہ وہ امام ہیں اور امت گمراہ نہ ہونے سے بچ گئی لیکن خلفاء عباسیہ کے بعد جب ترکوں کا دور آیا تو اب کیا ہوگا، انکو تو نہ خلیفہ کہا

جاسکتا ہے نہ امام کیونکہ قریشی ہونا مقصود ہے، تو اب توساری امت گنہگار ہوگی کہ انہوں نے نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا؟ تو شارح فرماتے ہیں کہ واقعی اب مسئلہ پیچیدہ ہو گیا اور جواب دینا سمجھاری ہو گیا۔
تنبہ: اس اعتراض کے دو جواب ہیں (۱) امت اس وقت گنہگار ہوتی جبکہ اپنے اختیار سے نصب امام کو ترک تشرقی اور یہاں جو ترک ہوا اضطراباً ہوا ہے اور وعید ترک اختیاری پر ہے۔ فلا اشکال (۲) حدیث میں جو آیا ہے کہ جس نے امام زمانہ کو نہیں جانا تو حدیث میں امام سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں فتدبر۔

ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهراً ليس يرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مخفياً عن اعيان الناس خوفاً من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظلاً خروجه عند صلاح الزمان والقطاع مواد الشر والفساد والخلال نظام اهل الظلم والعناد۔

ترجمہ

پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہوتا کہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے کہ وہ مصالح کا انتظام کر سکے تاکہ وہ مقصد حاصل ہو جو امام کے تعین کی غرض ہے لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا نہ ہو دشمنوں کے خوف سے اور ظالمین کے غلبہ کی وجہ سے اور نہ ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے درست ہوں کے وقت اور شر و فساد کے مادوں کے منقطع ہو جانیکے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے زوال کے وقت ابھی شارح کی عبارت میں مسئلہ آیا ہے کہ شیعہ کے بارہویں امام، امام ہونیکے باوجود غائب ہیں دشمنوں کے خوف کی وجہ سے چھپ گئے، جب زمانہ کا نظام درست ہو جائیگا اس وقت ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے شیعوں کی تردید میں مصنف نے فرمایا "ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهراً" یعنی امام ظاہر ہونا چاہئے تاکہ سب لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں۔ یہاں یغنی تجب کے معنی میں ہے جیسا کہ اس کا استعمال جبرت ہے۔ "ليرجع اليه" تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے۔ لیو رج مجہول کا صیغہ ہے "لا مخفياً عن اعيان الناس" لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا نہ ہو خواہ گھر میں چھپے یا زمین و آسمان میں کہیں اور جگہ اس کا ظہور ضروری ہے۔ بعض نسخوں میں مخفياً کے بجائے مخفی ہے۔

خوفاً من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء۔ دشمنوں کے خوف کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ظالمین کے لئے استیلاء یعنی غلبہ ہے۔ "ولا منتظلاً خروجه" اور نہ ان کے خروج کا انتظار کیا جائے۔ منتظراً اسم مفعول کا صیغہ ہے اور خروج اس کا نائب فاعل ہے، بعض حضرات نے اس کو اسم فاعل کا صیغہ قرار دیا ہے اور خروج کو اس کا مفعول یہ ہونیکے رج سے منصوب پڑھا گیا ہے۔ عند صلاح الزمان والقطاع مواد الشر والفساد زمانہ کے درست ہونیکے وقت اور شر و فساد کے منقطع ہونیکے وقت۔ مواد مادہ کی جمع ہے بمعنی اصول اور جڑیں۔

وَالْغِلَالِ نِظَامِ أَهْلِ الظُّلْمِ وَالْفُسَادِ اور اہل ظلم اور اہل عناد کا نظام زائل ہونیکے وقت۔ انخلاق بمعنی زائل ہونا مصنف نے ہر جملہ سے شیعہ کی تردید کی ہے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ خُصُوصًا الْأَمَامِيَّةُ مِنْهُمْ أَنَّ الْأَمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ عَلِيٍّ ثَمَّ ابْنَهُ الْحَسَنَ ثَمَّ أَخُوهُ الْحُسَيْنَ ثَمَّ ابْنَهُ عَلِيٍّ زَيْنَ الْعَابِدِينَ ثَمَّ ابْنَهُ مُحَمَّدَ الْبَاقِرِ ثَمَّ ابْنَهُ جَعْفَرَ الصَّادِقَ ثَمَّ ابْنَهُ مُوسَى الْكَافِمَ ثَمَّ ابْنَهُ عَلِيَّ الرِّضَا ثَمَّ ابْنَهُ مُحَمَّدَ التَّقِيِّ ثَمَّ ابْنَهُ عَلِيَّ النَّقِيِّ ثَمَّ ابْنَهُ الْحَسَنَ الْعَسْكَرِيَّ ثَمَّ ابْنَهُ مُحَمَّدَ الْقَاسِمِ الْمُنْتَظَرَ الْمَهْدِيَّ۔

ترجمہ

ایسا نہیں ہے جیسا کہ شیعہ کا گمان ہے خصوصاً ان میں سے امامیہ کا کہ امام برحق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؑ ہیں پھر ان کے بیٹے حسن ہیں پھر ان کے بھائی حسینؑ پھر ان کے بیٹے علی زین العابدینؑ پھر ان کے بیٹے محمد باقرؑ پھر ان کے بیٹے جعفر صادقؑ پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظمؑ پھر ان کے بیٹے علی رضاؑ پھر ان کے بیٹے محمد تقیؑ پھر ان کے بیٹے علی نقیؑ پھر ان کے بیٹے حسن عسکریؑ پھر ان کے بیٹے محمد القاسمؑ جن کا انتظار کیا جا رہا ہے جو مہدی ہیں۔

تشریح

یہاں سے شارح شیعہ کے ایک مخصوص فرقہ امامیہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؑ خلیفہ ہیں پھر ان کی اولاد میں سے اس ترتیب کے مطابق جو کتاب میں مذکور ہے اور دسویں مہدی ہیں جو غائب ہو گئے جو بعد میں نکلیں گے اور زمانہ کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جس کی تفصیل یہ ہے نمبر ۱۱۶ حضرت علیؑ جنکے تفصیلی حالات دیکھنے کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء ص ۱۶۶۔ نمبر ۱۱۷ حسن ابن علیؑ جنہوں نے خلافت حضرت معاویہؓ کے حوالہ کردی تھی حالانکہ انکے ساتھ لشکر عظیم موجود تھا مشہور ہے کہ انکی بیوی جودہ بنت اشعث نے انکو زہر دیا تھا ۳۹ھ یا ۴۰ھ میں وفات ہوئی جبکہ ان کی عمر ۴۷ سال کی تھی اور جنت البقیع میں مدفون ہوئے۔ نمبر ۱۱۸ حسین بن علیؑ جو ۶۱ھ میں میلان کر بلا میں شہید کئے گئے، ۵۴ سال اور کچھ ماہ کی عمر ہوئی تھی۔ تفصیلی حالات کتب تاریخ میں موجود ہیں۔

۱۱۹ امام زین العابدینؑ تابعی ہیں جن کا نام علی اصغر ہے ۹۲ھ یا ۹۳ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر ۱۲۰ محمد الباقر بن زین العابدینؑ، علم کو بچھاڑنے یعنی اس کے اسرار کو پھیلانے کی وجہ سے ان کا لقب باقرؑ یا ۱۱۸ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر ۱۲۱ جعفر صادقؑ ابن محمد الباقرؑ، محدث اور فقیہ ہیں، مدینہ میں ۱۲۰ھ میں ولادت ہوئی اور مدینہ میں ۱۴۰ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر ۱۲۲ موسیٰ کاظمؑ ابن جعفر صادقؑ، غصہ پینے کے عادی تھے اسوجہ سے لقب کاظمؑ پڑا، نورالابصار میں ہے کہ ۱۴۸ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر ۱۲۳ علی رضاؑ ابن موسیٰ کاظمؑ متوفی ۲۰۱ھ و قیل غیر ذلک۔ نمبر ۱۲۴ محمد تقیؑ متوفی ۲۲۰ھ۔ نمبر ۱۲۵ علی نقیؑ متوفی ۲۵۳ھ۔ نمبر ۱۲۶ حسن عسکریؑ متوفی

۲۶۰ نمبر ۱۲ محمد ابوالقاسم، اسکو شارح نے محمد القاسم کہا ہے مگر صحیح ابوالقاسم ہے یہی وہ ہیں جو امام غائب ہیں شیعہ کا خیال ہے کہ یہ ۲۶۲ھ میں ایک سرداب (تہ خانہ) میں چھپ گئے شیعہ آج تک وہاں جمع ہوتے ہیں اور انکو پکارتے ہیں اور اپنے اموال نفیسہ وہاں لے جاتے ہیں۔

وَقَدْ اخْتَفَى خَوْفًا مِنْ اَعْدَائِهِ وَسَيَظْهَرُ فِيمَلَأَ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْراً وَظُلماً وَلَا امْتِنَاعَ فِي طَوْلِ عُمُرِهِ وَامْتِدَادِ اَيَّامِ حَيَاتِهِ، كَعِيسَى وَالْخَضِي وَغَيْرِهِمَا۔

ترجمہ

اور تحقیق کہ وہ چھپ گئے اپنے دشمنوں کے خوف سے اور عنقریب ظاہر ہوں گے تو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جیسا کہ دنیا جو ر اور ظلم سے بھری ہوئی تھی اور انکی عمر کے لمبا ہونے اور ان کی حیات کے ایام کے تمتد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جیسا کہ حضرت عیسیٰ اور خضر اور ان کے غیر میں۔
تشریح یعنی وہ بعد میں نکلیں گے اور پھر دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے یہ بات کہ ان کی عمر اتنی لمبی کیسی؟ تو یہ کوئی اعتراض کی بات نہیں جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر کی عمر لمبی ہے اس میں کوئی امتناع نہیں ہے ایسے ہی یہاں۔

تنبیہات

۱۔ تنبیہ: حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ آسمان پر اٹھائے گئے پھر دوبارہ زمین پر تشریف لائیں گے۔ قادیانی فرقہ کہتا ہے کہ ان کا انتقال ہو گیا یا ان کو قتل کر دیا گیا، یہ لصوص صریحہ کا انکار ہے جو کفر ہے، بہر حال قادیان کا دہقان تو نبی بننے سے رہا۔ والتفصیل مقام آخر۔
۲۔ تنبیہ: حضرت خضر کو بعض حضرات نے نبی کہا اور بعض نے کہا ہے کہ ولی ہیں نبی نہیں ہیں۔

وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوف من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق ابا عبد الله الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيا دهم لئلا سهل۔

ترجمہ

اور تو واقف ہے کہ امام کا چھپنا اور اس کا نہ ہونا برابر ہے ان اغراض کے حصول کے سلسلہ میں جو امام کے وجود سے مطلوب ہیں اور (آپ واقف ہیں) کہ اس کا دشمنوں سے خون کرنا چھپنے کو واجب نہیں کرتا اس طریقہ پر کہ نہ پایا جائے اس سے مگر نام بلکہ زیادہ سے زیادہ (خوف) امامت کا دعویٰ

چھپانے کو واجب کرتا جیسا کہ ان کے آبار کے حق میں ہوا جو لوگوں کے سامنے ظاہر رہتے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے اور نیز زمان کے فساد کے وقت اور آراء کے مختلف ہونیکے وقت اور ظالمین کے غلبہ کے وقت لوگوں کی احتیاج امام کی جانب زیادہ سخت ہے اور لوگوں کا امام کی تابعداری کرنا زیادہ سہل ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ شیعہ کا یہ گمان باطل ہے کیونکہ جب امام چھپ کر بیٹھ گیا تو اس سے لوگوں کو فائدہ کیا ہوا امام کا مقصد اصلی کچھ اور ہے اور رہا شیعہ کا یہ کہنا کہ وہ دشمنوں کے خوف کی وجہ سے چھپ گئے تو یہ بھی غلط ہے کیوں؟ اس لئے کہ دشمنوں کا خوف تو ان کے آبار کو بھی سمجھا مگر چھپے نہیں بلکہ امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے نیز ان کے قول کے باطل ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ جس وقت اہل زمانہ میں فساد پھیلا ہوا ہوا اور ظالمین کا تسلط ہو اور آراء کا اختلاف ہو ایسے وقت میں چھپنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایسے ہی وقت امام کی زیادہ ضرورت ہے تاکہ مفسد کا سد باب ہو سکے اور ایسے وقت میں لوگ چونکہ پریشان ہیں تابع دار جلدی ہو جائیں گے جیسے ایسے وقت میں لوگوں نے ضحاک کے ظلم و ستم سے بچنے کیلئے افریدون پر اتفاق کر لیا تھا۔

تنبہ :- الزمان سے مراد اہل زمان ہیں در نہ دہر کو برا بھلا کہنے کی مانگت وارد ہوئی ہے حدیث میں ہے لا تسبوا فان الله هو الله ورواه البخاری و مسلم اور بعض حضرات نے کہا دہر اسماء الہیہ میں سے ہے اس لئے دہر کو گالی دینے کی مانگت فرمائی گئی اور بعض حضرات نے کہ لوگ حوادث کو دہر کی جانب منسوب کرتے تھے، اور اس کی مذمت کرتے تھے تو ان کو منع کیا گیا کیونکہ حوادث کا بھیجے والا اللہ ہے، تو پہلے قول کے اعتبار سے نہی لفظ دہر کے ساتھ خاص ہوگی اور قول ثانی کے اعتبار سے دہر در زمان دونوں کو عام ہو گا احتیاط اس میں۔ ہے کہ دونوں کا ترک ہونا دہر کی مذمت ہو اور نہ زمانہ کی۔

وَيَكُونُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُّ بِبَنِي هَاشِمٍ وَادَّاءُ دَعْوَاهُ لَيْسَ بِشَرْطٍ
ان يَكُونَ الْإِمَامُ قُرَيْشِيًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأُمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَهَذَا وَإِنْ كَانَ خَيْرًا وَلَا
لَكِنْ لِمَا رُفِعَ أَبُو بَكْرٍ تَحْتَهُ أَبُوبَكْرٍ عَلِيٌّ الْأَنْصَارِيُّ وَلَمْ يَنْكَرْ أَحَدٌ فَصَارَ مَجْمُوعًا عَلَيْهِ وَلَمْ يَخَالَفْ
فِيهِ إِلَّا الْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ وَلَا يَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا أَوْ عَلَوِيًّا لِمَا ثَبَتَ بِالْأَدْلَى
مِنْ خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ مَعَ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قُرَيْشٍ

ترجمہ

اور امام قریش میں سے ہو گا اور ان کے غیر میں سے ہونا جائز نہیں ہے بنو ہاشم اور اولاد علیؑ کے ساتھ یعنی یہ شرط ہے کہ امام قریشی ہو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الْأُمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ کی وجہ سے اگر یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن جب روایت کیا اس کو ابو بکرؓ نے دلیل پکڑتے ہوئے اس سے انصار کے خلاف اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ خبر ایسی ہو گئی جس پر جماع ہو گیا اور خوارج اور بعض

معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس میں مخالفت نہیں کی اور شرط نہیں یہ کہ امام ہاشمی یا علوی ہو اس وجہ سے کہ دلائل سے ابوبکرؓ اور عثمانؓ کی خلافت ثابت ہے باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ قریش ہوں۔

تشریح

یعنی امام کا قریش ہونا شرط ہے ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں۔ اگر یہ شرط ہوتی تو خلفائے ثلاثہ خلیفہ نہ ہوتے حالانکہ امت کا انکی خلافت پر اتفاق ہے لہذا معلوم ہوا کہ ہاشمی اور علوی ہونا شرط نہیں البتہ قریش ہونا شرط ہے تو خلفائے ثلاثہ ہاشمی نہیں مگر قریش ہیں جیسا کہ شارح سب کا شجرہ نسب پیش کرینگے اور بتائیں گے کہ خلفاء اربعہ کا نسب آنحضرت کے نسب ملتا ہے کسی کا کہیں اور کسی کا کہیں لیکن ملتا ہے خاندان قریش میں۔

سوال :- یہ روایت "لا یمس من قریش" تو خبر واحد ہے؟

جواب :- شارح نے کہا کہ اگرچہ خبر واحد ہے مگر اس پر تمام صحابہ کا اجماع ثابت ہے تو پھر اس سے استدلال درست ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ ساری امت اجماع کو ماننی ہے علاوہ خوارج اور بعض معتزلہ کے انکا خیال ہے کہ امامت کے لئے قریش ہونا شرط نہیں جسکے دلائل ابھی عرض کئے جائیں گے۔

تنبیہ :- شارح نے اس حدیث کو خبر واحد کہا حالانکہ یہ خبر متواتر ہے اسکو چالیس صحابہ روایت کر نیوالے ہیں اور اگر اسکو خبر واحد تسلیم کر لیا جائے تو مسئلہ امامت فروع دین میں سے ہے اعتقادات میں سے نہیں ہے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ خبر واحد پر جب وہ مقرون بشرائط الصحت ہو عمل واجب ہے۔ یہ جواب تو اس صورت میں ہے جبکہ اسکو خبر واحد مان لیا جائے۔ مگر انصاف یہ ہے کہ یہ خبر متواتر ہے اور خبر مشہور ہے کم ہونیکے تو کوئی وجہ نہیں ہے۔

تنبیہ :- خوارج کا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ اگر تمہارا سردار کسی حبشی غلام کو بھی بنا دیا جائے اس کی اطاعت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کا قریش ہونا شرط نہیں ہے؟

جواب :- یہ حدیث اس وقت میں ہے جبکہ کسی عبد حبشی کو کسی سر یہ کا سپہ سالار بنا دیا جائے تو اس کی اطاعت کرو پھر اس پر تو اجماع امت ہے کہ غلام امام نہیں ہو سکتا، تو معلوم ہوا کہ یا تو حدیث کا محل وہ ہے جو ہم نے عرض کیا یا اس کا مقصد فقط امام کی اطاعت پر بطور مبالغہ کے ابھارنا مقصود ہے تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو سکے ورنہ پہلی روایت کا کیا جواب ہوگا

فان قریشاً اسمٌ لا اولاد نصیر بن کنانہ و ہاشم ہوا ابو عبد المطلب جد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ترجمہ پس قریش نصیر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم عبد المطلب کے باپ ہیں وہ عبد المطلب جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا ہیں۔

تشریح جب یہ بات معلوم ہوگی کہ قریش کہتے ہیں نصیر بن کنانہ کی اولاد کو۔ خلفائے ثلاثہ اور آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم اور حضرت علی سب نصر ابن کنانہ کی اولاد میں ہیں تو معلوم ہوا کہ سب قریش ہیں۔ اب شارح سب کا شجرہ نسب پیش کرتے ہیں۔

فانہ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف ابن قصی بن كلاب بن مرة بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر ابن کنانہ بن خزیمہ بن مد رکتہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلویۃ والعباسیۃ من ہاشم لان العباس و ابا طالب ابنا عبد المطلب۔

ترجمہ

پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم محمد ہیں، عبد اللہ کے بیٹے ہیں وہ عبد المطلب کے بیٹے وہ ہاشم کے بیٹے وہ عبد مناف کے بیٹے وہ قصی کے بیٹے وہ کلاب کے بیٹے وہ کعب کے بیٹے وہ لوی کے بیٹے وہ غالب کے بیٹے وہ فہر کے بیٹے وہ مالک کے بیٹے وہ نضر کے بیٹے وہ کنانہ کے بیٹے وہ خزیمہ کے بیٹے وہ مدرکتہ کے بیٹے وہ الیاس کے بیٹے وہ مضر کے بیٹے وہ نزار کے بیٹے وہ عدنان کے بیٹے، تو علوی اور عباسی ہاشم کی اولاد میں سے ہیں اس لئے کہ کہ عباس اور ابو طالب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں۔

تشریح

حضرت کا نسب نامہ عدنان تک شارح نے آپ کے سامنے پیش کر دیا اور پھر کہا کہ علویہ اور عباسیہ کا شجرہ نسب آنحضرت سے عبد المطلب پر مل جاتا ہے اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور علویہ اور عباسیہ ہاشمی ہیں اور خلفائے ثلاثہ کا کہاں ملتا ہے تو فرماتے ہیں۔

وابوبکر قریش لانہ ابن ابی قحافة عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرة بن کعب بن لوی

ترجمہ

اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ وہ ابو قحافہ عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں وہ عمر کے اور وہ تیم کے اور وہ مرہ کے اور وہ کعب کے اور وہ لوی کے۔

تشریح

معلوم ہوا کہ ابوبکر صدیق کا شجرہ نسب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرہ پر جا کر مل جاتا ہے کما ہوا ظاہر۔

وکنذاعمر لانہ ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن رزاح ابن عدی بن کعب وکنذاعثمان لانہ ابن عفان بن ابی العاص بن امیۃ بن عبد شمس ابن عبد مناف

ترجمہ

اور ایسے حضرت عمرؓ ہیں اسلئے کہ وہ خطاب کے بیٹے ہیں وہ نفیل کے بیٹے وہ عبدالعزیٰ کے بیٹے وہ رباح کے بیٹے وہ عبداللہ کے بیٹے وہ قرط کے بیٹے وہ زراح کے بیٹے وہ عدی کے بیٹے وہ کعب کے بیٹے ہیں اور ایسے ہی عثمانؓ ہیں اسلئے کہ وہ عفان کے بیٹے وہ ابوالعاص کے بیٹے وہ امیہ کے بیٹے وہ عبدشمس کے بیٹے وہ عبد مناف کے بیٹے ہیں۔

تشریح

مطلب یہ ہوا کہ ابوبکر صدیقؓ کا شجرہ نسب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرہ پر مل گیا اور حضرت عمرؓ کا کعب پر مل گیا اور حضرت عثمانؓ کا عبد مناف پر مل گیا اور یہ سب نضر بن کنانہ کی اولاد ہیں اور انھیں کی اولاد کو قریش کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ خلفاء ثلاثہ قریش ہیں مگر ہاشمی نہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ امامت کیلئے قریش ہونا شرط ہے نہ کہ ہاشمی ہونا۔

وكان عثمان لابن عفان بن ابی العاص بن امیة بن عبد شمس بن عبد مناف۔

ترجمہ

اور ایسے ہی عثمانؓ ہیں اسلئے کہ وہ عفان کے بیٹے ہیں جو ابوالعاص کے بیٹے ہیں (وہ ابوالعاص) جو امیہ کے بیٹے ہیں وہ عبدشمس کے بیٹے ہیں وہ عبد مناف کے بیٹے ہیں۔

تشریح

خلاصہ کلام عبد مناف پر جا کر آنحضرتؐ کا شجرہ حضرت عثمانؓ سے مل جاتا ہے۔ والبسط فی المطولات۔

ولا يشترط في الامام ان يكون معصوماً لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكون فيه عدم دليل الاشتراط۔

ترجمہ

اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جو ابوبکرؓ کی امامت پر گزر چکی ہے ان کی عصمت کے قطعی نہ ہونیکے باوجود اور اشتراط دلیل کا محتاج ہے اور بہر حال عدم اشتراط میں تو دلیل اشتراط کا نہ ہونا کافی ہے۔

تشریح

شیعہ چونکہ امام کی عصمت کو شرط قرار دیتے ہیں اسلئے انکی تردید کی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے اس پر شارح کہتے ہیں کہ دیکھئے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت و امامت دلائل صحیحہ سے ثابت ہے مگر کسی دلیل قطعی سے انکی عصمت ثابت نہیں ہے اگرچہ وہ روئے زمین پر بسنے والے لوگوں میں انبیاء کو چھوڑ کر سب افضل ہیں۔

سوال :- امامت کیلئے عصمت شرط نہیں اس کی دلیل کیا ہے؟

جواب :- اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو اس کیلئے دلیل کی حاجت ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ عصمت شرط نہیں اسکے لئے کسی دلیل کی حاجت نہیں شرط عصمت کا منقول نہ ہونا ہی عدم اشتراط عصمت کی دلیل ہے۔
والیضاً الاشتراط انہ سے شارح نے اسی مضمون کو بیان کیا ہے۔

تنبیہ (۱) :- شیعوں نے امام کے اندر عصمت کی شرط لگائی ہے جس سے ان کا مقصود خلفاء ثلاثہ کی امامت کا انکار ہے مگر اتجار امت انکی تردید کے لئے کافی ہے اور انہوں نے خلفاء ثلاثہ یا دیگر صحابہؓ کے متعلق جو برائیاں اور عیوب شمار کئے ہیں ان میں اکثر موضوعات ہیں اور بعض خطا اجتہادی پر محمول ہیں۔ صاحب نبراسؒ نے ان کے سولہ اعتراض نقل کئے ہیں اور سب کا جواب دیا ہے۔

تنبیہ (۲) :- عصمت کی دو تعریف علماء سے منقول ہیں (۱) اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ کا خلق نہ فرمائے تو اس تعریف سے معصوم وہ ہوگا کہ جس میں گناہ کا خلق نہ ہو۔ اور غیر معصوم وہ ہوگا جس میں گناہ کا خلق ہو تو اب غیر معصوم بدلتہ مذنب (گنہگار) کے مساوی ہو گیا (۲) عصمت ایسا ملک ہے جو انسانوں کو معاصی کے ارتکاب سے روک دیتا ہے پہلی تعریف اشاعرہ کے اصول کے مطابق ہے اور دوسری اصول فلا سفر پر مبنی ہے مگر اہلسنت کے اصول کے مطابق یہ تعریف کی جاسکتی ہے: **العصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه في العبد فتكون سبباً دائماً لعدم خلق الذنب فيه**۔ تو اس تعریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذنب ہونا لازم نہیں آئیگا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی شخص میں یہ ملک نہ ہو لیکن اس کے باوجود بغیر کسی سبب کے محض حفاظت خداوندی کی وجہ سے اس سے گناہ کا صدور نہ ہو ورنہ پہلی تعریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذنب ہونا لازم آئیگا۔ بہر حال تعریف ثانی کے اعتبار سے حضرت ابوبکرؓ کو غیر معصوم کہنے میں کچھ قباحت نہیں ورنہ پہلی تعریف کے اعتبار سے اگر ان کو غیر معصوم کہا جائے تو یہ شان صدیقیؓ میں ایک لطیف کالیگلی جس سے ان کی شان اعلیٰ و ارفع ہے۔ تو احتیاطاً وہی طریقہ نسب ہے جو شارح نے اختیار کیا ہے یعنی انکی عصمت قطعی نہیں ہے تاکہ مطلقاً غیر معصوم کہنے میں اثبات ذنب کا ایہام نہ ہو۔ لہذا جن حضرات نے تعریف اول کے اعتبار سے حضرت ابوبکرؓ کو غیر معصوم کہہ کر مذنب ثابت کیا ہے۔ یہ خط محض ہے میں نے اپنی ایک پرانی نعت میں ایک شعر کہا تھا جو نعت کا مقطع ہے۔

معصوم نہیں لیکن محفوظ صابغہ ہیں یوسف کا عقیدہ ہے معصوم ہمہ ہیں

یہ شعر اسی تحقیق کی روشنی میں ہے ورنہ جب ہم سیر صدیقی اور فاروقی پر نظر ڈالتے ہیں تو اگرچہ قطعیت کے ساتھ ان کی عصمت قطعی کا فیصلہ کرنے سے بھی ہم قاصر ہیں اسی کے ساتھ ساتھ ان کی سیرت کو سیرت رسالت کا پر تو مظہر پاتے ہیں کوئی ایسی جگہ ان کی اسلامی زندگی میں ایسی نہیں مل پاتی جس پر انگلی رکھ کر ذنب کا حکم جاری کر دیا جائے اسلئے یہ مقام بہت سنجیدگی کے ساتھ سوچنے کا ہے تاکہ خط سے حفاظت ہو سکے۔

واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے مخالف نے اللہ تعالیٰ کے فرمان "لاینال عہدی الظالمین" سے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہد امت نہیں پہنچے گا۔

تشریح

شیعہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ میرا عہد و قرآن ظالمین کو حاصل نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے لہذا معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا، گویا کہ شیعہ نے دلیل کی ترتیب ایسے رکھی ہے "غیر المعصوم ظالم، صغریٰ، دکل ظالم لاینال عہد الامۃ کبریٰ، فغیر المعصوم لاینال عہد الامۃ۔ اور اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ تمہاری صغریٰ غلط ہے جیسا کہ ابھی ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں غیر معصوم کا مذہب ہونا بھی لازم نہیں چہ جائیکہ ظالم، دوسری بات یہ ہے کہ آیت میں امام سے مراد نبی ہے۔ فقہ تبر۔

وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ فَإِنَّ الظَّالِمَ مَنْ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مَسْقُطَةً لِّلْعَهْدِ الَّتِي مَعَهُدُهَا التَّوْبَةُ وَالْإِصْلَاحُ
فَغَيْرُ الْمَعْصُومِ لَا يَلِيزُ أَنْ يَكُونَ ظَالِمًا۔

ترجمہ

اور جواب منع ہے (یعنی صغریٰ کا انکار ہے) اس لئے کہ ظالم تو وہ ہے جو ایسی گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کر نیوالی ہو توبہ اور اصلاح کے نہ ہونیکے ساتھ تو غیر معصوم لازم نہیں ہے کہ وہ ظالم ہو

تشریح

یہ شارح نے اس کے استدلال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل صغریٰ کا انکار ہے پھر نتیجہ غلط ہوگا کیونکہ ظالم تو اس کو کہتے ہیں جو ایسا گناہ کرے جس سے اس کا عادل ہونا ساقط ہو جائے اور پھر وہ نہ توبہ کرے اور نہ عمل صالح سے اس کا تدارک کرے تو غیر معصوم کے لئے ظالم ہونا ضروری نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ غیر معصوم سے گناہ کا صدور ہو جائے لیکن وہ توبہ کر کے اعمال صالحہ کے ذریعہ اس کا تدارک کر دے تو وہ معصوم بھی نہ ہو اور ظالم بھی ہوا مگر یہ جواب عصمت کی پہلی تعریف کے اعتبار سے ہے، اور اگر دوسری تعریف سامنے رکھی جائے تو جواب بالکل ظاہر ہے (کھامر) دیگر جوابات یہ ہیں کہ ظالم سے مراد کافر ہے یا عہد سے مراد عہد نبوت ہے۔

وَحَقِيقَةُ الْعَصْمَةِ أَنَّ لَا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهِ وَاخْتِيَارِهِ وَهَذَا
مَعْنَى قَوْلِهِمْ هُوَ لَطْفٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى يَحْمِلُهُ عَلَى فِعْلِ الْخَيْرِ وَيُزَجِرُهُ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ
الْاخْتِيَارِ مُحَقِّقًا لِلْإِبْتِلَاءِ وَلِهَذَا قَالَ الشَّيْخُ أَبُو مَنْصُورٍ الْمَازِنِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَا تَزِيلُ الْمُنْعَةِ

ترجمہ

اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اس کی قدرت و اختیار کی بقا کے ساتھ ساتھ گناہ کا خلق نہ فرمائے اور معتزلہ کے اس قول کے یہی معنی ہیں کہ ملکہ اللہ کی جانب سے ایک لطف

ہے جو اس کو اچھے کام کے کرنے پر ابھارتا ہے اور برے کام سے اس کو روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ

ساتھ ابتلا کو ثابت کرنیکی غرض سے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماریدی نے فرمایا کہ عصمت محنت (امتحان) کو زائل نہیں کرتی۔

تشریح

عصمت کی تعریف ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں شارح کا مقصد ان تعریفات کو نقل کرنے سے یہ ہے کہ عصمت منافی اختیار نہیں ہے یعنی معصوم کے اندر گناہ کا خلق نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ پر قدرت اور اختیار ہے ورنہ اگر اختیار و قدرت منسوب ہو جائے تو اسکو مکلف بنانا اور اس کو ثواب دینا باطل ہو جائے کیونکہ مدار تکلیف اور مدار ثواب اختیار ہے اور قدرت و اختیار سے اجماعاً کام کرنا ہے تو اس تعریف سے پھر دوسری معتزلہ کی تعریف سے پھر شیخ ابو منصور ماریدی کے قول سے شارح یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عصمت بقار قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے۔

وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص وفي بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه، بل ترك الذنب لما كان مثلاً عليه

ترجمہ

اور اس تقریر سے ظاہر ہو جاتا ہے فساد اس کے قول کا جس نے کہا کہ عصمت انسان کے نفس یا اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور ممتنع ہو جاتا ہے یہ تعریف کیسے صحیح ہو سکتی ہے اور اگر ذنب (گناہ) ممتنع ہوتا تو اسکو ترک گناہ کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور نہ اسکو ترک گناہ پر ثواب دیا جاتا۔

تشریح

بعض شیعہ سے عصمت کی یہ تعریف منقول ہے کہ عصمت نفس انسانی میں ایک ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صدور نہ ہو سکے۔ مگر یہ تعریف غلط ہے اور ہماری تقریر سابق سے اس تعریف کا بطلان و فساد ظاہر ہے اور یہ تعریف کیونکر صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عصمت کی یہی تعریف ہوگی تو پھر تو ائمہ بقول شیعہ معصوم ہیں مگر ساتھ ہی مکلف اور مثاب بھی ہیں لیکن تکلیف کے لئے اور ایسے ہی ثواب کے استحقاق کے لئے قدرت و اختیار کا ہونا ضروری ہے معلوم ہوا کہ یہ تعریف غلط ہے۔

تنبہ: یہ شیعہ کو الزامی جواب دیا گیا ہے جو حسن و قبح کو عقلی قرار دیتے ہیں اور ہمارے نزدیک اللہ کی جانب سے کچھ حقیقی قبح نہیں ہے لہذا بغیر قدرت کے تکلیف ممکن ہے۔ فند بر۔

ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوى في الفضيلة بل المفضول الاقل علماً وعملاً وبما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقد رخل القيام. مما وجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضول ادفع للشرا والبعد عن اثاره الفتن.

وَلِهَذَا جَعَلَ عَمْرًا أَمَامَهُ شُورَى بَيْنِ السَّتَةِ مَعَ الْقَطْعِ بَانَ بَعْضُهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ

ترجمہ

اور یہ شرط نہیں ہے کہ امام اپنے اہل زمانہ سے افضل ہو اس لئے کہ جو فضیلت میں مساوی ہو بلکہ جو مفضول ہو علم و عمل کے اعتبار کم ہو، بسا اوقات وہی مصالح امامت اور اس کے مفاسد کو زیادہ پہچاننے والا ہے اور موجب امامت کے انتظام پر زیادہ قادر ہوتا ہے خصوصاً جبکہ مفضول کا تعین شرک و در کرنے والا اور فتنہ کو ابھارنے سے زیادہ دور گر نیوالا ہو اور اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے امامت کو شوریٰ کے طریقہ پر چھ افراد کے درمیان کر دیا تھا اس بات کے قطعی ہونیکے باوجود کہ ان میں سے بعض بعض سے افضل تھے۔

تشیع

شیعہ چونکہ خلفاء ثلاثہ کی امامت کے قائل نہیں اس وجہ سے انھوں نے کہا کہ امام کا افضل اہل زمانہ ہونا ضروری ہے کیونکہ مفضول کو امام بنانا عقلاً بھی قبیح ہے جس کا اللہ سے صدور نہیں ہوگا اور نیز انھوں نے کہا کہ اگر استاذ اپنے شاگردوں میں سے کسی ایسے بچہ کو اپنا نائب بنا دے جو ان میں اعلم نہ ہو تو یہ سفاہت ہے؟

شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص علم و عمل میں کمال رکھتا ہے بکثرت عبادت کرتا ہے لیکن اس کو انتظامی امور میں کوئی مہارت نہیں ہوتی اور نہ دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کی اس میں لیاقت ہوتی مگر دوسرا شخص اگرچہ علم و عمل میں کمال نہیں رکھتا ہے مگر خلافت امامت کے امور میں مہارت تامہ رکھتا ہے امامت کے مصالح و مفاسد پر نظر رکھتا ہے امور انتظامیہ کے نشیب و فراز سے واقف ہے تو یہاں اسی مفضول کا انتخاب مناسب ہوگا تاکہ امامت کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو سکے اور اگر افضل کے تعین میں شکر اندیشہ اور فتنہ کا احتمال ہو تو ایسی صورت میں فتنہ کو روکنے کے لئے مفضول کا تعین مناسب ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ امامت کیلئے افضلیت شرط ہوتی تو حضرت عمرؓ باب امامت میں چھ نفری کمیٹی قائم نہ فرماتے بلکہ ان میں سے افضل کا تعین فرمادیتے کیونکہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ان میں حضرت عثمانؓ سے افضل تھے پھر حضرت علیؓ حضرت فاروقؓ کا یہ طرز عمل بتاتا ہے کہ امام کے لئے اپنے اہل زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں۔

تنبیہ:۔ موجب کی جمع ہے یعنی خلافت کا مقتضار اور وہ عدل اور حفظ ثغور اور حدود اسلام کا نفاذ وغیرہ ہے۔ اشارۃً باب افعال کا مصدر ہے بمعنی بھڑکانا، برا لگینا کرنا۔

فَانْ قِيلَ كَيْفَ يَجْعَلُ الْاِمَامَةَ شُورَى بَيْنِ السَّتَةِ مَعَ اَنْ لَا يَجُوزُ نَصْبُ اِمَامٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ قُلْنَا غَيْرَ الْجَائِزِ هُوَ نَصْبُ اِمَامَيْنِ مُسْتَقِلَيْنِ تَجِبُ اطَاعَةُ كُلِّ مِنْهُمَا عَلَى الْاِنْفِرَادِ لِمَا يَلِزَمُ فِي ذَلِكَ مِنْ امْتِنَالِ احْكَامٍ مُتَضَادَّةٍ وَاِمَا فِي الشُّورَى فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ اِمَامٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امامت کو بطور شوریٰ کے چھ افراد کے درمیان کرنا کیسے صحیح ہے باوجودیکہ ایک زمانہ میں دو اماموں کا تعین جائز نہیں ہے تو ہم جواب دینگے کہ غیر جائز وہ دو مستقل ایسے اماموں کا تعین ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو کیونکہ اس میں احکام متضادہ کا انشال لازم آئیگا اور بہر حال شوریٰ میں تو تمام کے تمام ایک امام کے درجہ میں ہیں۔

تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایک طرف تو آپ فرماتے ہیں کہ ایک زمانہ میں دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں مگر حضرت عمرؓ نے چھ افراد متعین فرما دیے حضرت فاروقؓ کا عمل کچھ ہے اور تمہارا قول کچھ؟

جواب :- دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں کیونکہ وہاں احکام کی مخالفت ہوگی کسی کا حکم کچھ اور کسی کا کچھ ہوگا اور احکام متضادہ کا انشال دشوار و متعذر ہے لیکن شوریٰ میں ہر فرد مستقل امام نہیں ہوتا بلکہ پوری کمیٹی امام واحد کے درجہ میں ہے۔

تنبیہ :- شارح کا یہ جواب مسامحت سے خالی نہیں کیونکہ حضرت عمرؓ نے یہ کمیٹی اسلئے نہیں بنائی تھی کہ خلافت کے امور آپس میں مشورے سے انجام دیا کریں گے بلکہ اسلئے بنائی تھی تاکہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام منتخب کر لیں اور اس وقت تک حضرت صہیبؓ کو امام مقرر کیا تھا، علامہ سیوطیؒ نے بحوالہ ابن سعد تاریخ الخلفاء میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابو طلحہ انصاریؓ کو وفات سے کچھ دیر پہلے بلایا اور فرمایا کہ چاس انصار کے ساتھ اس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جانا جہاں یہ چھ حضرات جمع ہوں گے وہاں کسی کو جانے نہ دینا اور انکو تین دن سے زیادہ کی مہلت نہ دینا یعنی زیادہ سے زیادہ تیسرے دن امام منتخب کر لیں، لہذا اس تقریر کے مطابق اعتراض ہی وارد نہ ہوگا۔

ویشترط ان یكون من اهل الولاية المطلقة الکاملات ای مسلماً حرّاً ذکراً عاقلّاً بالغاً
اذ ما جعل الله للکافرين على المؤمنين سبيلاً والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقراً في
فی اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبی والمجنون قاصران عن تدبیر
الامور والتصريف في مصالح الجمهور۔

ترجمہ

اور شرط ہے کہ امام اہل ولایت میں سے ہو ایسی ولایت جو مطلق و کامل ہو، یعنی مسلمان آزاد مرد عاقل بالغ ہو اسلئے کہ اللہ نے کافروں کے لئے مؤمنین پر کوئی سبیل نہیں بنائی یعنی نصرت کا اختیار نہیں دیا اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی نظروں میں حقیر ہے اور عورتیں عقل اور دین کی ناقص ہیں اور بچہ اور مجنون امور کی تدبیر اور جمہور کے مصالح میں نصرت کرنے سے قاصر ہیں۔

تشریح

یہاں سے مہنت ۱۹ امور کو بیان فرما رہے ہیں جن کا امام کے اندر ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ امام اہل ولایت میں سے ہو اور ولایت بھی کامل ہو اور ولایت کاملہ کے واسطے پانچ چیزیں شرط ہیں (۱) اسلام (۲) حریت (۳) مرد ہونا (۴) قاتل (۵) بالغ، تو امام کے اندر ان تمام اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔ لہذا ممکن ہو کہ کافر امام نہیں ہو سکتا قرآن کا فیصلہ ہے مَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا اسی وجہ سے فقہاء کرام نے فرمایا کہ بادشاہ کیلئے جائز نہیں کہ وہ کسی ذمی کو عامل مقرر کرے کیونکہ یہ اس کی ذلت کے منافی ہے۔ نیز غلام امام نہیں ہوگا اول تو اس لئے کہ اُسے اپنے آقا سے ہی فرصت نہیں ملے گی دوسری وجہ یہ ہے کہ غلام لوگوں کی تنگاہوں میں ذلیل ہوگا حالانکہ سلطان معظم اور باریع ہونا چاہئے تاکہ مقصد اصلی فوت نہ ہو۔ عورت امام نہ ہوگی کیونکہ بنفس حدیث اس کا دین بھی ناقص اور عقل بھی ناقص ہے۔ نیز بچہ اور مجنون بھی امام نہ ہوں گے کیونکہ امامت کا مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ امور امامت کو انجام نہ دے سکیں گے اور نہ لوگوں کے مصالح و مفاسد پر غور کر سکیں گے۔

سَائِسًا اِيْمَالًا لِلْمُتَّقِيْنَ فِيْ اُمُوْر الْمُسْلِمِيْنَ بِقُوَّةِ رَاْيِهِ وَسُرُوِّيَّتِهِ وَمَعُوْنَةً بِاَسْمِهِ وَشَوْكَتِهِ قَادِرًا اَبْعَدًا وَعَدْلًا وَكِفَايَةً وَشَجَاعَةً عَلٰى تَنْفِيْذِ الْاَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْاِسْلَامِ وَانْسَافًا الْمَظْلُوْمَ مِنَ الظَّالِمِ اِذَا اخْلَالَ بِهٰذِهِ الْاُمُوْر مَخْلًا بِالْغَرَضِ مِنْ نَصْبِ الْاِمَامِ۔

ترجمہ

(اور شرط ہے کہ امام) سائس ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور اپنی فکری قوت سے اور اپنے دبدبہ اور شوکت کی مدد سے، قادر ہو اپنے علم اور عدل سے اور اپنی اصابت رائے کے سبب اور اپنی شجاعت (بہادری) سے احکام کے نفاذ کرنے پر اور دارالاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر اسلئے کہ ان امور میں خلل کا واقع ہونا مغل ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

تشریح

یعنی امام کے اندر مذکورہ اوصاف بھی ہونے چاہئیں یعنی ذورائے ہو، دررئس ہو، شوکت و دبدبہ رکھنا ہو علم و عدل ہو، اصابت رائے اور شجاعت ہو تاکہ امام کو متعین کرنے کی غرض حاصل ہو اور وہ ان امور کو انجام دے سکے جو امام کے تعین سے مقصود ہیں۔

تنبہ :- ردیّت، فکری قوت، باس، دبدبہ، شوکت، قوت قاہرہ جو جنگی ساز و سامان سے حاصل ہو۔ اور شوکت کے اصل معنی، خاردار درخت۔ بعض حضرات نے اجتہاد کی شرط لگائی ہے اور بعض حضرات نے مجتہد ہونے کی شرط نہیں لگائی اور یہی النسب کیونکہ اجتہاد کی شرط یہ قرون اولیٰ میں تھی جبکہ مجتہدین بکثرت تھے۔ امامت کے متعلق باقی تفصیلات ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

ولا ینزل الامام بالفسق ای الخروج عن طاعة الله تعالى والجور ای الظلم علی عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ینقادون لهم ولقیمون الجمع والاعیاد باذنهم ولا یرون الخروج علیهم۔

ترجمہ

اور امام فسق کی وجہ سے معزول نہ ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے سے، اس لئے کہ فسق ظاہر ہو اور ظلم پھیلا ائمہ اور امراء کی طرف سے خلفاء راشدین کے بعد اور سلف ان کی تابعداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے بچتے اور عیدین پڑھتے تھے اور ان پر خروج (بغاوت) کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

تشریح

یعنی امام و سلطان فسق کی وجہ سے معزول نہ ہوگا اور ظلم و ستم کر نیکی وجہ سے معزول نہ ہوگا کیوں کہ خلفاء راشدین کے بعد کچھ ائمہ سے اور ان کے امراء سے فسق کا ظہور ہوا اور ظلم و ستم کا ظہور ہوا امرار سے مراد وہ لوگ ہیں جنکو ائمہ اپنے مجال مقرر کرتے تھے جیسے حجاج ابن یوسف ثقفی عراق و حجاز پر عبداللہ ابن مروان کا عامل رکھ دیا تھا اس کے باوجود سلف ان کی تابعداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہ سمجھتے تھے۔

تنبیہ :- حدیث میں ہے "من اهان سلطان الله في الارض اهان الله" رواه الترمذی و حسنہ۔ ملا علی قاری مرقاۃ میں لکھتے ہیں کہ بادشاہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں کیا جائیگا ورنہ فتنہ کھڑا ہو جائے گا اور آپس میں تفریق ہوگی۔

ولان العصمة ليست بشروط الامامة ابتداءً فبقاء اوليها عن الشافعي ان الاما مة ینعزل بالفسق والجور وكذا عمل قاض وامير واصل المسألة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ینظر لنفسه فكيف ینظر لغيره۔

ترجمہ

اور اس لئے کہ عصمت ابتداءً امامت کی شرط نہیں تو بقاء بدیعہ اولیٰ اور امام شافعی سے منقول ہے کہ امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر قاضی اور امیر اور مستحل کی اصل یہ ہے کہ فاسق امام شافعی کے نزدیک اہل ولایت میں سے نہیں ہے اس لئے کہ وہ اپنے نفس پر شفقت نہیں کرتا تو اپنے غیر کے لئے کیسے شفقت کرے۔

تشریح

شارح عدم انزال کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ ابتداءً میں بھی امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو حالت بقا میں بدیعہ اولیٰ اس کا معصوم ہونا شرط نہ ہوگا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ امام شافعی

سے منقول ہے کہ امام فاسق و ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر قاضی اور ہر امیر فاسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا۔ لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ فاسق اپنے لئے فکر نہیں کرتا اور اپنی اصلاح کی فکر نہیں کرتا اور نہ اپنے نفس پر رحم کھاتا ہے تو دوسروں کا کیا خیال کرے گا۔

تنبیہ (۱): شارح نے جو دلیل کا انداز اختیار فرمایا ہے اس میں ضعف ہے اسلئے کہ امامت کے لئے معصمت شرط نہیں ہے یہ تو مسلم ہے نہ ابتداءً نہ شرط ہے اور نہ بقاؤ مگر گفتگو عدم عدالت سے ہے حالانکہ امام کا عادل ہونا شرط ہے اس لئے کہ ابتداءً امام کی عدالت مشروط ہونا مہرح ہے اسلئے کہ امام رقاب ناس اور ان کے اموال کا منتظم ہے اور فاسق کے اوپر کچھ اطمینان نہیں تو اگر عدالت شرط نہ ہو تو حقوق ناس ضائع ہو جائینگے۔

تنبیہ (۲): سوال: حضرت حسین ابن علیؑ نے یزید کے خلاف کیوں خروج کیا؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ ان میں ایک جواب یہ ہے کہ آپ کا خروج خلافت کے لئے نہیں تھا بلکہ کوفہ کو وطن بنانے کیلئے تھا۔ دوسرا یہ ہے کہ حضرت حسینؑ کے اجتہاد میں اس کی خلافت صحیح نہیں ہوتی تھی اسلئے کہ حسنؑ نے حضرت معاویہؓ کو خلافت اس شرط کے ساتھ سپرد کی تھی کہ اسکو اپنی اولاد میں منتقل نہیں کریں گے بلکہ ان کے بعد مسلمان مشورہ سے جسکو چاہیں مقرر کر لیں گے۔

سوال: تو حضرت معاویہؓ نے اس عہد کی مخالفت کیوں کی؟ جواب: ان کے اجتہاد میں یہ بات آئی کہ حضرت حسنؑ کی وفات سے وہ شرط ختم ہو گئی۔ نیز بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یزید کی خلافت ابتداءً درست نہیں تھی کیونکہ وہ اس وقت میں فاسق تھا اور حضرت معاویہؓ نے اس کو نیک گمان کرتے ہوئے مقرر کر دیا۔

تنبیہ (۳): بعض حضرات نے نا انصافی سے کام لیا ہے اور حضرت حسین کو باغی اور یزید کو خلیفہ برحق ثابت کر کے حضرت حسینؑ کو قصور وار ٹھہرایا ہے جیسے خلافت معاویہ و یزید اور تحقیق مزید سلسلہ خلافت معاویہ و یزید میں ان کے مصنف نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے یہ طریقہ بلا شک انصاف سے دور ہے اور کتاب میں حوالہ جات کی پوزیشن حد اعتدال سے ہٹی ہوئی ملی۔ اکثر مقامات پر بن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ان کے مقصد کے خلاف درمیان میں سے کاٹ کاٹ کر پیش کیا گیا ہے اور حضرت حسینؑ کے متعلق جو مناقب احادیث میں منقول ہیں وہ کافی ہیں ان کے ہوتے ہوئے کسی کو ان کی شان میں گستاخی کا کوئی جواز نہیں پہنچتا۔

وعند الحذیفة^۲ هو من اهل الولاية حتمه يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة
والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي يعزل بالفاسق بخلاف الامام والفرق ان في العزاله
وجوب نصب غيره اشارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي۔

ترجمہ

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے ہے یہاں تک کہ صحیح ہے فاسق باپ کیلئے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کر دینا اور شافعیہ کی کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا بخلاف امام کے۔ اور فرق یہ ہے کہ اس کے الگ کرنے اور اس کے غیر کے تعین کے وجوب میں فقہ کو بھڑکانا ہے اس وجہ سے کہ امام کیلئے شوکت حاصل ہے بخلاف قاضی کے۔

تشریح

یعنی امام شافعیؒ کا فاسق کی ولایت کے متعلق کیا فرمان ہے وہ گزریکا۔ اب امام ابو حنیفہؒ کا فرمان فاسق کی ولایت کے بارے میں یہ ہے کہ وہ اسکو اہل ولایت میں سے شمار کرتے ہیں اور اسی وجہ سے فاسق باپ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کر دے۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ شوافع کی کتابوں میں یوں لکھا ہے کہ فسق کی وجہ سے قاضی تو معزول ہو گا بادشاہ معزول نہ ہو گا اسلئے کہ اسکو معزول کرنے میں فتنہ کھڑا ہو جائیگا کیونکہ بادشاہ کو بدبہ حاصل ہے اور قاضی کو معزول کرنے میں کوئی فتنہ نہیں ہے کیونکہ اس کی روک تھام کے لئے بادشاہ کا دبہ کافی ہے۔

تنبہ :- ممکن ہے کہ امام شافعیؒ سے دو روایت ہوں، جیسا کہ بعض مسائل میں حضرات مجتہدین سے مختلف روایات ہوتی ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اول قول شافعیؒ کا ہو اور دوسرا ان کے متبعین میں سے بعض محققین کا قول ہو۔ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ جانے پہچانے حضرات ہیں ان کا تعارف کرانیکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وفی روایۃ النوادر عن العلماء الثلاثۃ انہ لا یجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشائخ اذا قلید الفاسق ابتداء یصح ولو قلید و هو عدل ینعزل بالفسق لان المقلد اعتمد علی عکالتہ فلم یرض بقضائہ بد ونہا۔

ترجمہ

اور علماء سے نوادر کی روایت میں منقول ہے کہ فاسق کی قضاء جائز نہیں ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ جب فاسق کو ابتداء قاضی بنایا گیا ہو تو صحیح ہے اور اگر اس حال میں اسکو قاضی بنایا گیا ہو کہ وہ عادل ہو تو فسق سے معزول ہو جائیگا اسلئے کہ مقلد (بادشاہ) نے اس کی عدالت پر اعتماد کیا تو وہ بغیر عدالت کے اس کی قضا سے راضی نہ ہو گا

تشریح

امام ابو حنیفہؒ سے جو روایات مشہورہ ہیں انکو ظاہر الروایۃ کہتے ہیں بالفاظ دیگر امام محمدؒ کی کتب سے مشہورہ میں جو مسائل درج ہیں وہ ظاہر الروایۃ ہیں اور روایات غیر مشہورہ ہیں انکو نوادر کہتے ہیں جیسے نوادر ابن سمانہ اور نوادر ابن رستم، شرح عقود رسم المفتی میں اس پر بسط سے کلام کیا گیا ہے۔

علامہ ثلاثہ سے مراد ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، امام محمدؒ ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ سے نوادر کی روایت

میں منقول ہے کہ فاسق کی قضاہ جارتز نہیں ہے، البتہ روایت مشہورہ جارتز کی ہے۔ اور بعض مشائخ نے یوں فرمایا کہ اگر فاسق کو قاضی بنا دیا گیا ہو تو اس کی قضاہ درست ہے اور اگر اس کو جب قاضی بنایا گیا وہ عادل تھا بعد میں وہ فاسق ہو گیا تو یہ معزول کیا جائیگا۔ کیونکہ اس کو عادل سمجھ کر قاضی بنایا گیا تھا لیکن نکلا یہ فاسق تو اب بادشاہ اس کی قضاہ سے راضی نہ ہوگا۔

تنبیہ: تعلقہ کے معنی ہیں گردن میں تلاءہ ڈالنا یعنی اس کے گلے میں تلاءہ قضاہ کو ڈال دیا گیا تو مقلد جو قاضی کو مقرر کرے وہ عموماً بادشاہ ہوتا ہے یا اس کا نائب اور مقلد قاضی جس کو تلاءہ پہنایا گیا ہو۔

وَفَتْا وَحَى قَاضِي خَاں أَجْمَعُوا عَلَيَّ أَنَا إِذَا ارْتَشَى لَا يَنْفِذُ قَضَائِي فِيمَا ارْتَشَى وَأَنَا إِذَا اخَذَ الْقَاضِي الْقَضَاءَ بِالرَّشْوَةِ لَا يَصِلُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضَى لَا يَنْفِذُ قَضَائِي.

ترجمہ: اور فتادی قاضی خاں میں ہے کہ علماء نے اجماع کیا ہے اس بات پر کہ جب قاضی نے رشوت لی تو جس مقدمہ میں رشوت اس نے لی ہے اس میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور جب قاضی نے رشوت سے عہدہ قضاہ کو حاصل کیا تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح: اس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔

تنبیہ: قاضی خاں کون ہیں؟ یہ فخر الدین حسن بن منصور بن ابوالقاسم محمود بن عبدالعزیز، الاوزجندی الفغانی ہیں جو قاضی خاں سے مشہور ہیں فقہار احناف میں ادب سے درجے کے فقیہ ہیں سن وفات ۱۲۸۷ھ ہے دیکھئے الاعلام للزرکلی ص ۲۲۳

تنبیہ: ۱۔ فتادی قاضی خاں میں ہے، وَاجْمَعُوا عَلَيَّ أَنَا إِذَا ارْتَشَى لَا يَنْفِذُ قَضَائِي فِيمَا ارْتَشَى ۲۔ لَمْ يَنْفِذْ قَالَ وَإِذَا ارْتَشَى وَلَدَ الْقَاضِي أَوْ كَاتِبُهُ أَوْ بَعْضُ أَعْوَانِهِ لِيُعِينَ الرَّاشِي عِنْدَ الْقَاضِي فَعَمَلُ ان لَمْ يَعْلَمْ الْقَاضِي بِذَلِكَ نَفِذَ قَضَائِي وَكَانَ عَلَى الْمُرْتَشِي رَدُّ مَا قَبِضَ وَإِنْ عَلِمَ الْقَاضِي بِذَلِكَ كَانَ قَضَائِي مَرْدُودًا وَإِذَا تَقَدَّدَ الْقَاضِي بِالرَّشْوَةِ لَا يَصِلُ قَاضِيًا.

(قاضی خاں علی الہندیہ ص ۳۶)

وَيَجُوزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَدْوٍ فَاجِرٍ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَدْوٍ فَاجِرٍ وَلَا تَعْنَى الْأُمَّةُ كَالْفَاضِلِينَ خَلْفَ الْفُسَّاقِ وَأَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدْعِ مَنْ غَيْرِ نَكِيرٍ وَمَا أَقْبَلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنَعِ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُولٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي كَرَاهَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ -

ترجمہ

اور نماز جائز ہے ہر نیک و بد (مسلمان) کے پیچھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھو اس لئے کہ علماء امت نماز پڑھتے تھے فاسقوں اور اہل اہوار اور اہل بدعت کے پیچھے بغیر نیک کے۔ اور جو بعض سلف سے منقول ہے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کرنا تو وہ کراہت پر محمول ہے اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کی کراہت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

تشریح

یعنی ہر مسلمان کے پیچھے نماز تو ہو جائیگی البتہ اگر وہ فاسق ہے یا بدعتی ہے تو نماز مکروہ تحریمی ہوگی۔ ملاحظہ ہو شامی ص ۳۶۶۔ لیکن اگر اس کا عقیدہ حد کفر تک پہنچا ہوا ہے تو پھر اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔

تنبیہ :- اس حدیث پر تفصیلی گفتگو کے لئے دیکھئے احسن الفوائد، اور بنبراس۔

هَذَا إِذَا الْمَيُودُ الْفَسَقُ وَالْبَدْعَةُ إِلَى حَدِّ الْكُفْرِ أَمَا إِذَا دَخَلَ إِلَيْهِ، فَلَا كَلَامَ فِي عَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَلْفَهُ۔

ترجمہ

یہ اس وقت ہے کہ جبکہ فسق یا بدعت حد کفر تک پہنچی ہوئی نہ ہو بہر حال جب یہ کفر تک نہ ہو تو پھر اس کے پیچھے نماز کے عدم جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔

تشریح

یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ فسق یا بدعت حد کفر تک نہ پہنچے ہوں ورنہ پھر بلا کسی اختلاف کے ان کے پیچھے نماز نہ ہوگی، جیسے شیعہ جو الوہیت علیؑ کے قائل ہیں بلکہ ہمارے دیار میں جو عموماً شیعہ ہیں وہ سب کافر ہیں ان کے پیچھے نماز جائز نہیں اور نہ ان کے ساتھ مناکحت جائز ہے۔

ثُمَّ الْمَعْتَزِلَةُ، وَإِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لَكُنْهُمْ يَجُوزُونَ الصَّلَاةَ خَلْفَهُ، لَمَّا أَنْ شَرَطُوا الْإِيمَانَ بِعَدَمِ الْكُفْرِ لَا وَجُودَ الْإِيمَانِ بِعَدَمِ التَّصَدِيقِ وَالْأَقْلَامِ وَالْأَعْمَالِ جَمِيعًا۔

ترجمہ

پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مؤمن قرار دیا ہے لیکن اس کے پیچھے نماز کو جائز کہتے ہیں اس لئے کہ امامت کی شرط ان کے نزدیک عدم کفر ہے نہ کہ وجود ایمان تصدیق اور اقرار اور اعمال سب کے پائے جانے کے معنی میں۔

تشریح

معتزلہ کا مسلک بیان کر رہے ہیں کہ ان کے یہاں بھی فاسق کے پیچھے نماز جائز ہے۔ یہ کیسے، ان کے یہاں تو فاسق مؤمن ہی نہیں ہوتا؟ ہاں مؤمن تو نہیں ہوتا مگر کافر بھی نہیں ہوتا اور ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے وجود ایمان نہیں، یعنی اگر تصدیق اور اقرار نہ ہوں تو وہ

بھی کفر کا فتویٰ جاری کرینگے البتہ اگر اعمال کا تارک ہو اور تصدیق و اقرار ہو تو یہ مومن نہیں ہے البتہ کا فر بھی نہیں ہے۔ شارح نے آخری عبارت سے اسی مفہوم کو ادا کیا ہے۔

وَلْيَصِلْ إِلَى صَلَّ بَرِّ وَفَاجِرٍ إِذَا مَاتَ عِلْمُ الْإِيمَانِ لِلْجَمَاعِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ -

ترجمہ

تشریح

اور نماز (جنازہ) پڑھی جائیگی ہر نیک و بد پر جبکہ وہ ایمان پر مرے اجماع کی وجہ سے ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے نماز مت چھوڑو اس پر جو کہ مر جائے اہل قبلہ میں سے۔ یعنی ہر مسلمان پر خواہ وہ نیک ہو یا بد ہونا نماز جنازہ پڑھی جائے گی اسی پر امت کا اجماع ہے شارح نے جو حدیث نقل کی ہے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ نہیں ملی البتہ طبرانی کی جمع کبیر میں بایں الفاظ روایت ہے ”صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ“ مگر سند بہت ضعیف ہے، نیز بیہقی نے ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں ”صلوا علی کل برّ و فاجر“ مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے لہذا مسئلہ کا مدار اجماع پر رہا۔
تنبیہ فقہاء کرام نے کچھ افراد کو مستثنیٰ کر دیا جن پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی تفصیل کیلئے دیکھئے شامی ص ۵۱۳

فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه، فلا وجه لايادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ان مسائل کے مثل توفیقہ کی فروع میں سے ہیں ان کو اصول کلام میں لانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر مصنفؒ نے یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو تمام مسائل ایسے ہی ہیں۔

تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے جو مسائل چھیڑ رکھے ہیں کہ فاسق کے پیچھے نماز کیسی ہے اور ہر مسلمان پر نماز پڑھی جائیگی یہ توفیقی مسائل ہیں جن کا عمل سے تعلق ہے نہ کہ اعتقاد سے۔ لہذا ان کو اصول کلام میں کیوں بیان کیا گیا ہے اور اگر مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ ان کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے اور اعتقاد اصول کلام میں سے ہے مگر مصنفؒ کی یہ تاویل درست نہ ہوگی کیوں کہ پھر تو تمام مسائل فقہ ایسے ہی ہیں جن کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے، انہیں چند مسائل کی تخصیص کیوں ہے؟ شارح جواب دیتے ہیں۔

قلنا انما فرغ من مقاصد علم الکلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة كأول التنبيه على نسب من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم متخالفات في العقول او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة اذ غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

ترجمہ

تو ہم جواب دیں گے کہ جبکہ فارغ ہو گئے مصنف علم کلام کے مقاصد سے یعنی مباحث ذات اور صفات اور افعال سے اور مباحث معاد اور نبوت سے اور مباحث امامت سے اہل اسلام کے قانون کے اور اہل سنت و الجماعت کے طریقہ کے مطابق تو ارادہ کیا مصنف نے کچھ مسائل کے بیان کرنے کا جن سے اہمت اپنے خیر سے ممتاز ہو جائیں ان مسائل میں سے جن میں مخالفت کی ہے معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور اہل اہوار میں سے خواہ وہ مسائل فروع فقہ میں سے ہوں یا ان کے علاوہ ان جزئیات میں سے ہوں جو عقائد سے متعلق ہیں۔

تشریح

شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف اولاً ذات و صفات باری اور افعال باری کی بحث کی پھر معاد یعنی بعد الموت اور قبر و حشر کے حالات بیان کئے پھر نبوت اور امامت کی بحث کی اور یہ سب مباحث اہلسنت و الجماعت کے اصول کے مطابق بیان کیے تو یہاں سے مصنف کا ارادہ یہ ہو گیا کہ ایسے مسائل اور بیان کر دیئے جائیں جن سے اہلسنت غیروں سے ممتاز ہو جائیں یعنی ایسے مسائل جن میں دیگر باطل فرقوں کا اختلاف ہے خواہ وہ مسائل فقہی ہوں یا عقائد سے متعلق ہوں، چنانچہ کچھ مسائل مصنف ایسے بیان کریں گے کہ جو عقائد سے متعلق ہیں جیسے عشرہ مبشرہ کے بارے میں جنت کی گواہی کی بحث، اور کچھ مسائل ایسے ہیں جن میں معتزلہ کا اختلاف ہے جیسے معدوم شئی ہے یا نہیں اور کچھ میں شیعہ کا اختلاف ہے جیسے مسح علی الخنجر اور کچھ میں فلاسفہ کا اختلاف ہے جیسے علامات قیامت اور کچھ میں ملاحدہ کا اختلاف ہے جیسے نصوص کو ان کے ظاہر پر محمول کرنا اور کچھ میں کرامیہ کا اختلاف ہے مثلاً وہ تائل ہیں کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے بہر حال اس مقصد کے پیش نظر مصنف نے ان مسائل کو ذکر کیا ہے اور آئندہ دیگر مسائل مختلفہ اسی ریح پر بیان فرمائیں گے۔

وکیف عن ذک، الصحابة لا یخیر لما و رد من الاحادیث الصحیحة فی مناقبہ و وجوب الکف عن الطعن فیہم کقولہ علیہ السلام لا تسبوا اصحابی فلو ان احدکم ان الفسق مثل اُحید ذہبا ما بلغ مد احدہم ولا نصیفہ و کقولہ علیہ السلام اکرموا اصحابی فانہم خیارکم الحدیث و کقولہ علیہ السلام اللہ اللہ فی اصحابی لا تتخذوہم

غرضاً من بعدی فمن احبهم فبعبتی احبهم ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ ومن اذی اللہ تعالیٰ فیوشک ان یاخذہم۔

ترجمہ

اور رکا جائیگا صحابہ کا ذکر کرنے سے مگر بھلائی کے ساتھ اسلئے کہ ان کے مناقب میں اور انکی طعن و تشنیع سے رکنے کے وجوب کے سلسلہ میں احادیث صحیحہ وارد ہیں جیسے فرمان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے صحابہ کو گالیاں مت دو اسلئے کہ اگر تم میں سے کوئی احد کے برابر سونا خرچ کرے تو ان کے ایک مد اور نصف مد کے برابر نہ ہوگا اور جیسے فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے میرے صحابہ کا اکرام کرو اس لئے کہ وہ تم میں پسندیدہ ہیں اور جیسے فرمان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے صحابہ کے سلسلے میں اللہ سے ڈرو ان کو میرے بعد نشانہ (ملامت) نہ بنانا اسلئے کہ جو ان سے محبت کریگا تو میری محبت کی وجہ سے ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا تو مجھ سے بغض کی وجہ سے ان سے بغض رکھے گا اور جس نے ان کو تکلیف دی اس نے مجھے تکلیف دی اور جس نے مجھ کو تکلیف دی تو اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جس نے اللہ کو تکلیف دی تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی گرفت کرے۔

تشریح

صحابہ کے مناقب روایات میں بکثرت موجود ہیں اور انکی تعریف قرآن کریم میں بکثرت موجود ہے تو ان کو مطعون کرنا ناجائز ہے اور ان سے محبت کرنا عین ایمان ہے۔ پہلی روایت مسلم شریف ص ۲۳ پر موجود ہے وہاں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: لَا تُشَبُّوا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِي فَإِنَّ أَحَدًا كَمَا لَوْ انْفَقَ مِثْلَ أَحَدٍ ذَهَبًا مَا ادْرَكَ مَدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصَفَهُ۔ اور دوسری روایت ترمذی میں ہے ملاحظہ ہو ص ۲۲۵۔ خلاصہ کلام صحابہ کے فضائل میں بیشمار روایات ہیں۔

ثم في مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسين وغيرهم من كتاب الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمعاربات فله محامل وتاويلات فسيهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة والا فبدعت وفسق۔

ترجمہ

پھر ابوبکر اور عمر اور عثمان اور علی اور حسین اور ان کے علاوہ اکابر صحابہ میں سے ہر ایک کے مناقب میں احادیث صحیحہ ہیں اور جو ان کے درمیان جھگڑے اور جھگڑیں ہوئی ہیں تو ان کے لئے محامل اور تاویلات ہیں تو انکو گالی دینا اور انکو مطعون کرنا ان باتوں میں سے ہو جو اولہ قطعہ کے خلاف ہو تو کفر ہے جیسے عائشہ کو تہمت لگانا اور نہ تو بدعت اور فسق ہے۔

تشریح

یعنی مطلقاً صحابہ کی تعریف میں بکثرت روایات ہیں اور انفرادی طریقہ پر اکابر صحابہ کے فضائل میں بے شمار احادیث صحیحہ ہیں جو کتب حدیث میں موجود ہیں اور ان کے درمیان جو جنگیں ہوئیں تو ان کی تاویلات صحیحہ موجود ہیں کہ کسی جانب میں خطا یا اجتہادی کی بنیاد پر نہیں اور مجتہد اجتہاد میں غلطی کرے تب بھی ماجر ہے اسلئے صحابہ کی شان میں گستاخی کسی طرح جائز نہ ہوگی۔ لہذا اگر کوئی صحابہ کی شان میں ایسی گستاخی کرے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہو تو یہ کفر ہے اور اس کا مرتکب کافر ہے ورنہ اس کے بدعتی اور فاسق ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

وَالْبُحْلَةُ لَمْ يَنْقُلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِينَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِينَ جَوَازَ اللَّعْنِ عَلَى مُعَاوِيَةَ وَاحْزَابِهِ، لِأَن غَايَةَ أَمْرِهِمُ الْبَغْيَ وَالْخُرُوجَ عَلَى الْأَمَامِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ اللَّعْنَ وَأَمَّا اخْتِلَافُ فِي يَزِيدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ، حَتَّى ذَكَرَ فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى الْحِجَابِ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّينَ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ وَمَنْ قُلَّ مَنِ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ فَلَمَّا إِنَّ يَعْلَمُ مِنْ أَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُ غَيْرُهُ۔

ترجمہ

اور حاصل کلام سلف مجتہدین سے اور علماء صالحین سے معاویہ اور انکی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اسلئے کہ ان کے معاملہ کا منہار امام پر خروج ہے اور یہ لعنت کو واجب نہیں کرتا اور علماء نے یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ یزید لعنت کا حجاج پر لعنت مناسب نہیں ہے اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے نمازیوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو لوگ اہل قبلہ میں سے ہیں (ان پر لعنت سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السلام سے جو بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت کرنا منقول ہے تو یہ اس وجہ سے ہے کہ آپ لوگوں کے احوال کو ایسے جانتے تھے جسکو آپ کا غیر نہیں جانتا ہے۔

تشریح

شارح کہنا چاہتے ہیں کہ سلف سے حضرت معاویہ اور ان کی پارٹی پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے کیونکہ ان کے فعل کو زیادہ سے زیادہ نفاوت اور خروج کہا جاسکتا ہے اور یہ فعل انت کو واجب نہیں کرتا۔ رہا مسئلہ یزید بن معاویہ اور حجاج کا تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ خلاصہ اور احیاء العلوم وغیرہ میں لعنت سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اہل قبلہ پر لعنت سے منع کیا گیا ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت سے بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت منقول ہے؟ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ حضور کو بذریعہ وحی ان حالات کا علم ہو سکتا ہے جو اوروں کو نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اس کی موت علی الکفر کا علم ہو گیا ہوا۔ لہذا لعنت منقول ہوگی تو یہ لعنت اہل قبلہ پر نہ ہوئی بلکہ کفار پر ہوئی۔

تنبیہ:۔ یہاں شارح کی عبارت میں کچھ قصور و کمی ہے جس سے حضرت معاویہؓ کی تنقیص کا ابہام ہوتا ہے کیونکہ ان کی عبارت سے حضرت معاویہؓ پر لعنت کا عدم وجوب مترشح ہے اور سابق جملہ میں عدم جواز پر اکتفا ہے بلکہ حق کا مقتضایہ تھا کہ فرماتے کہ لعنت لسان واجب ہے اور ذکر یا تحریف کے علاوہ کسی کی گنجائش نہیں، کیونکہ حضرت معاویہؓ کبار صحابہ میں سے ہیں اور مجتہدین میں سے ہیں ان کی شان میں اور فضائل میں بکثرت روایات موجود ہیں۔ ترمذی ص ۲۲۲ میں حدیث ہے: اللہم اجعلہ ہادیاً مہدیاً و اھدیہ۔

بخاری میں ہے کہ ابن عباسؓ سے کہا گیا کہ معاویہؓ نے وتر کی ایک رکعت پڑھی ہے تو انھوں نے جواب دیا انکو چھوڑو وہ فقیہ ہیں آنحضرتؐ کے ساتھ رہے ہیں۔ ایک شخص نے حضرت عمر ابن عبدالعزیزؓ کے سامنے حضرت معاویہؓ کو گالی دی تو انھوں نے اسکو کوڑے لگوائے اور دوسرے نے یزید کو امیر المومنین کہا تو اسکو بھی کوڑے لگوائے۔ حضرت عبداللہ ابن المبارکؓ سے پوچھا گیا کہ حضرت معاویہؓ افضل ہیں یا حضرت عمر ابن عبدالعزیزؓ؟ تو عبداللہ ابن المبارکؓ نے جواب دیا کہ حضرت معاویہؓ کے گھوڑے کی ناک پر آنحضرتؐ کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے جو غبار بیٹھا ہے وہ غبار بھی عمر ابن عبدالعزیزؓ سے افضل ہے۔ قاضی عیاضؒ نے شفا میں لکھا ہے کہ جس حضرت شیخین یا عثمان یا معاویہ یا عمرو بن العاص کو گالی دی اور ان کو کافر کہا تو اس کو قتل کیا جائے اور اگر اس کے علاوہ اور لوگوں جیسی گالی دی تو سخت عذاب دیا جائے گا۔

تنبیہ:۔ آنحضرتؐ کا اہل قبلہ کیلئے لعنت کرنا نہیں دیکھا گیا اور اگر کہیں اس قسم کے الفاظ ہیں تو وہ کلام عرب میں بطریق معتاد جریان کی بنا پر ہیں جیسے تَرَبُّتٌ یَدَاکَ وغیرہ۔ بلکہ مسلم شریف میں روایت موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اے اللہ اگر میں کسی مومن کیلئے لعنت وغیرہ کر دوں تو تو اس کو رحمت بنا دینا اور اس کے لیے باعثِ قربت بنا دینا تو آپ کی لعنت تو عینِ رحمت ہو گئی۔ فتدبر۔

و بعضہم اطلقوا لعن علیہ لمانہ کفر حین امر بقتل الحسینؓ و اتفقوا علی جواز اللعن علی من قتله و امر بہ و اجازہ و رضی بہ و الحق ان رضا یزید بقتل الحسینؓ و استبشاراً بذلک و اھانتاً اھل بیت النبی علیہ السلام مما نوا تر معناه و ان کان تفاصیلہ احاداً فنحن لا نتوقف فی شأنہ بل فی ایمانہ لعنتہ اللہ علیہ و علی انصارہ و اعوانہ۔

ترجمہ

اور بعض علماء نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ وہ کافر ہو گیا تھا جبکہ اس نے حسینؓ کے قتل کا حکم کیا اور علماء نے اتفاق کیا ہے لعنت کے جواز پر اس شخص پر جس نے حسینؓ کو قتل

یا ان کے قتل کا حکم کیا یا اس کی اجازت دی اور اس سے راضی ہوا اور حق بات یہ ہے کہ یزید کا راضی ہونا حسین کے قتل سے اور اس سے اس کا مسرور ہونا اور اہل بیت کی اہانت کرنا ان چیزوں میں سے ہے جس کے معنی متواتر ہیں اگرچہ اس کی تفصیل آحاد ہیں تو ہم توقف نہیں کریں گے اس کی شان میں بلکہ اس کے ایمان میں اللہ کی لعنت ہو اس پر اور اس کے مددگاروں اور اس کے معاونین پر۔

تشریح

شارح نے یزید کا کفر ثابت کر کے اس پر لعنت کے جواز کو ثابت کر دیا اور پھر اس پر لعنت بھی کی، مگر شارح کی ساری باتیں خلاف اصول ہیں ورنہ درحقیقت بقول محقق یزید کا حکم قتل حسین کے متعلق ہرگز ثابت نہیں ہے اور بغیر تحقیق کے مومن کی جانب گناہ کبیرہ یا کفر کا انتساب ناجائز ہے بلکہ ان کا قاتل عبید اللہ ابن زیاد امیر کوفہ ہے اور اس کے اس فعل پر یزید کا انکار بھی مروی ہے اور یزید کا یہ قول منقول ہے کہ اے ابن زیاد تو نے میرے لئے ہرنیک و بد کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا اور اس کا یہ قول بھی مروی ہے رحمک اللہ یا حسین لقد قتلتک رجل لم یعرف حق الرحمن۔ پھر اگر بالفرض امر قتل کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ کفر کیسے ہوا صرف معصیت ہے اور گناہ کبیرہ ہے، ہاں قتل مومن اگر من حیث مومن ہو تو کفر ہے اور اگر عداوت دنیویہ کی بنیاد پر ہو تو کفر نہیں بلکہ معصیت ہے تو کفر کیسے ثابت ہوا اور حدیث میں ہے کہ مومن لئان نہیں ہوتا، اور حدیث میں ہے ”سباب المؤمن فسوق“ اور حدیث میں ہے کہ مردوں کو گالی مت دو۔ بہر حال شارح کی بات یہاں قواعد شرع سے ہٹی ہوئی ہے اور اچھی بات وہ ہے جو حضرت مولانا گنگوہی نے فرمائی ہے کہ یزید کے بارے میں سکوت احوط ہے یہ بہت السب طریقہ ہے اور اس کے غیر میں بے اعتدالی کا خطرہ ہے۔

تنبیہ :- یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا بھی ضروری ہے کہ مودودی فرقہ جو اپنے آپ کو جماعت اسلامی کے نام سے موسوم کرتا ہے، صحابہ کی شان میں گستاخ ہونیکے سلسلہ میں شیعوں سے ملتا جلتا ہے اور صحابہ کو معیار حق نہ ہونیکا غبار ان دیکر دین کو مجروح کرنا اس فرقہ کا مقصد ہے اور پھر اس لغو جملہ کی تصحیح کے لئے تاویلات رکیکہ فاسدہ پیش کی گئی ہیں۔ جب صحابہ کو مجروح کیا جائیگا تو سارا دین ہم کو صحابہ کے واسطے سے پہونچا ہے تو پھر سارے دین کے اوپر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، بعض سیدھے ہندائے مسلمان اس کی دلفریب زہر بھری ہوئی عبارات دیکھ کر دھوکہ کھا جاتے ہیں، اس جماعت کو پہچاننے کے لئے بس یہ بات کافی ہے کہ اس کا مقصد صحابہ اور سلف کے اوپر سے اعتماد اٹھانا ہے اور دین کی حقیقت وہ ہے جسکو ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے اور ساری امت نہ قرآن کو سمجھ سکی اور نہ احادیث کو، نہ قرآن کو وہ سمجھے جو اس کے غواظین اولین ہیں بس اسکو صرف ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے۔ جب اس جماعت کے لٹریچر کو دیکھا جاتا ہے تو متعجب ہوتا ہے کہ فرق ضالہ سابقہ کا کشکول مرکب ہے، کوئی بات شیعہ کی اور کوئی خوارج کی اور کوئی معتزلہ کی اور کوئی کسی دوسرے فرقہ کی ہے۔ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو اس جماعت کے دجل و فریب محفوظ رکھے

حق راحت وہی ہے جس پر اسلاف چلتے ہوئے آئے ہیں۔

ونشهد بالجنة العشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال عليه السلام
ابوبكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة
وسعيد بن زيد في الجنة وابوعبيدة بن الجراح في الجنة وكذا انشهد بالجنة
لفاطمة والحسن والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل
الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة۔

ترجمہ

اور ہم گواہی دیتے ہیں جنت کی ان دس حضرات کیلئے جنکو نبی علیہ السلام نے خوشخبری دی اس
حیثیت سے کہ آپ نے فرمایا کہ ابوبکرؓ جنت میں ہیں اور عمرؓ جنت میں ہیں اور عثمانؓ جنت
میں ہیں اور علیؓ جنت میں ہیں اور ابوطالبؓ جنت میں ہیں اور زبیرؓ جنت میں ہیں اور عبدالرحمنؓ بن عوفؓ جنت میں
ہیں اور سعد بن ابی وقاصؓ جنت میں ہیں اور سعید بن زیدؓ جنت میں ہیں اور ابوعبیدہؓ بن الجراحؓ جنت میں ہیں
اور ایسے ہی ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہؓ کے لئے اور حسنؓ اور حسینؓ کے لئے اس وجہ سے کہ حدیث
صحیح میں وارد ہے کہ فاطمہؓ جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسنؓ اور حسینؓ جنتی نوجوانوں کے سردار ہیں۔
مطلب عبارت کا واضح ہے اور حدیث مذکور ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ میں ہے۔ دوسری
حدیث ترمذی میں ہے۔ فاطمہؓ کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر میں لکھا
ہے کہ چونکہ اللہ نے ان کو اور ان کے محبین کو آگ سے چھٹکارا دیدیا ہے اسلئے فاطمہ نام رکھا گیا ہے۔

تشریح

تنبیہ :- عشرہ مبشرہ کے حالات پر متعدد رسائل موجود ہیں اور ایسے ہی احوال فاطمہؓ اور حسنؓ اور حسینؓ
معروف و مشہور ہیں۔ ان مذکورہ حضرات کے علاوہ دیگر حضرات کے لئے بھی جنت کی بشارت وارد ہوئی ہے
جیسے حضرت خدیجۃ الکبریٰ اور عائشہؓ اور حمزہؓ، عباسؓ، جعفر طیارؓ، ام سلیم الفزاریہؓ، حضرت بلالؓ مؤذنؓ، سعدؓ
بن معاذؓ، عبداللہ بن سلامؓ، عمارؓ بن یاسرؓ، سلمان فارسیؓ، ثابت بن قیسؓ بن شماسؓ، صہیبؓ۔ عشرہ مبشرہ
کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی یا تو اس وجہ سے کہ ان کا تذکرہ ایک حدیث میں یکجا ہے

یا اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر کی شان میں شیعہ گستاخ ہیں
تنبیہ (۲) :- بعض حضرات نے یہ بحث چھیڑی ہے کہ عائشہؓ افضل ہیں یا فاطمہؓ۔ بعض حضرات نے فاطمہؓ
کو حدیث مذکور کی وجہ سے افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے حدیث فضل عائشہؓ علی النساء کفضل
الثرید علی الطعم سے استدلال کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ ہی کو افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے

مساوات کا قول اختیار کیا ہے، اور بعض حضرات نے توقف اختیار کیا ہے۔

وَسَاثِرُ الصَّمَكَةِ لَا يَذْكُرُونَ إِلَّا بَعْضُ وَيَرْجِي لَهُمْ أَكْثَرُ مَا يَرْجِي لغيرهم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِأَحَدٍ بَعْدَهُمَا بَلْ نَشْهَدُ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ
وَالْكَافِرِينَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ

ترجمہ

اور تمام صحابہ یاد نہیں کئے جائینگے مگر بھلائی کے ساتھ اور امید کی جاتی ہے ان کے لئے
اس سے زیادہ جو امید کی جاتی ہے ان کے غیر کے لئے اور ہم گواہی نہیں دیں گے جنت اور
دوزخ کی کسی معین شخص کے لئے بلکہ ہم گواہی دیں گے کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار اہل جہنم میں سے ہیں
یعنی صحابہ کا ذکر خواہ کوئی بھی ہو بھلائی کے ساتھ کیا جائیگا اور انکی برائی بیان کرنا یہ
اہلسنت کا شیوہ نہیں ہے اور جن بعض صحابہ کے بعض افعال سے دسوسہ ہوتا ہے تو ان کو خطا
اجتہادی پر محمول کیا جائیگا بلکہ ان باتوں کا ذکر نہ کرنا افضل ہے تاکہ ضعیف الایمان لوگوں کیلئے وسوسہ کا سبب
نہ ہو جائے اور مغفرت اور ثواب کی جو امید صحابہ کے متعلق ہے وہ کسی اور کے حق میں نہیں ہے بلکہ اصحاب
بدرین کی تعداد ۳۱۳ تھی اور اصحاب بیعتہ الرضوان جنگی تعداد ۴۰۰ تھی ان کے حق میں جنت کی بشارت وارد
ہوئی ہے بلکہ فرمان باری لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ قَبِلَ الْفَتْحَ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ مَرْجَاتِهِ مِنَ
الَّذِينَ الْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ فِيهِ فَتَحَ مَكَّةَ مِنْ بَيْتِهِ وَأَوَّلَ بَعْدِ
خَرْجٍ كَرِهُوا لِيَّ وَجْهًا وَكَرِهُوا رِجَالًا وَلَمْ يَكُنْ لِيَّ دُونُ اللَّهِ حَافِظٌ وَلَا لِيَّ دُونُ اللَّهِ نَاصِرٌ (ترمذی)
نیز کسی معین شخص کے بارے میں جنت یا دوزخ کی گواہی نہیں دی جاسکتی البتہ یوں کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں
کہ جنتی اہل ایمان ہیں اور دوزخی اہل کفر ہیں۔

وَنَزَى الْمَسْحَ عَلَى الْخَفَيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَى لَابْنِ وَأَنَّ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لَكِنَّهُ بِالْخَبَرِ
الْمَشْهُورِ وَسَعَلَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ إِنَّمَا قَالَ رَخِصَ لِلْمَسَاكِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلِيَا لِيَهُنَّ وَلِلْمَقِيمِ يَوْمًا وَلِيلَةً إِذَا تَطَهَّرَ فَلَيْسَ
خَفِيًّا أَنْ يَمْسَحَ عَلَيْهِمَا۔

ترجمہ

اور ہم سفر اور حضر میں خفین پر مسح کو جائز سمجھتے ہیں اسلئے کہ یہ اگرچہ کتاب الشریعہ پر زیادتی ہے
لیکن یہ خبر مشہور کہ جوہر سے ہے اور علی بن ابی طالب مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا

گیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدت مقرر کی مسافر کیلئے تین دن اور انکی راتوں کی اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی اور ابو بکرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت کیا کہ اپنے مسافر کیلئے تین دن اور تین رات کی اجازت دی اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات کی جبکہ اس نے طہارت کر کے اپنے موزے پہنے ہوں ان پر مسح کرنے کی۔

تشریح

مسح علی الخفین امت محمدیہ کی خصوصیت اور خفین بیضہ شنیہ اسلئے عنوان دیا جاتا ہے کہ ایک موزہ پر مسح جائز نہیں ہے اور چونکہ خفین میں حکم کے اندر رخت اور سہولت ہے اس وجہ سے اسکو خف کے نام سے موسوم کیا گیا ہے مسح علی الخفین جائز ہے یہ رخت ہے اور عزیمت غلّی علیلین ہے، بقول صاحب ہایہ جو اسکو جائز سمجھے اور بجائے مسح کے غسل کرے تو ناجور ہوگا اور بعض مورتوں میں مسح غسل سے افضل ہے ردائف اور خوارج کا اس کے اندر اختلاف ہے انکی دل شکنی اگر مقصود ہو تو افضل ہے اور بقول مشہور اس کا ثبوت احادیث مشہور سے ہے اس لئے اس کا منکر بدعتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ اس کا ثبوت بالا حرام ہے اور ردائف وغیرہ کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں وہ درجہ اعتبار سے ساقط ہیں اور صحابہؓ میں سے بعض حضرات کی جانب یہ منسوب ہے کہ وہ مسح علی الخفین کے جواز کے قائل نہیں تھے ان سب حضرات کا رجوع ثابت ہے جیسے ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ اور عائشہؓ اور بقول شامیؒ ابن حجرؒ نے اس کا ثبوت تواتر سے مانہے اور جب اس کا ثبوت تواتر سے مانا تو پھر اس کے منکر کی تکفیر کر دی جائے گی مگر ہمارے ائمہ سے منکر مسح علی الخفین کی تکفیر منقول نہیں بلکہ منقول ہے کہ مجھے ایسے شخص پر کفر کا خوف ہے جو مسح علی الخفین کے جواز کا قائل نہ ہو اسلئے کہ جو آثار اس سلسلہ میں وارد ہیں وہ چیز تواتر میں ہیں پھر مسافر تین دن اور تین رات تک مسح کر سکتا ہے اور مقیم ایک دن اور ایک رات تک اور مدت کا آغاز اس وقت سے ہوگا کہ جب اس نے موزہ بعد طہارت پہنا ہو خواہ مکمل وضو کر کے یا مثلاً پیر پہلے دھوئے اور موزہ پہن لیا پھر وضو کی تکمیل کر لی تو بھی درست ہے اب جب وضو سے فارغ ہو گیا، اور اب جس وقت اس کو حدث لاحق ہوگا اس وقت سے تین دن اور تین رات یا ایک دن اور ایک رات تک حسب بیان سابق مسح کرے گا بالفاظ دیگر جب موزہ نے اپنا کام شروع کیا ہے اسی وقت سے مدت کا آغاز ہوگا۔ شامی صاحبؒ پر اس کی تفصیلات موجود ہیں۔ حدیث اول یعنی حدیث علیؓ، ابن ماجہ، نسائی میں ہے۔ اور دوسری حدیث صحیح ابن خزمہ میں ہے مگر اس روایت کو مصنفؒ نے ابو بکرؓ کی روایت بتائی ہے حالانکہ یہ ابو بکرؓ کی روایت ہے ناخفین نے تار کو حذف کر دیا جس سے حضرت ابو بکر صدیقؓ کا گمان ہونے لگا۔

وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصِيُّ إِذَا رَكَّتَ سَبْعِينَ نَفْرًا مِنَ الصَّحَابَةِ يَدُونَ الْمَسْحَ عَلَى الْخَفَيْنِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ مَا قُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ حَتَّى جَاءَنِي فِيهِ مَثَلُ ضَوْءِ النَّهَارِ وَقَالَ الْكُرْخِيُّ اخْتِافَ الْكُفْرَ عَلَى مَنْ لَا يَدْرِى الْمَسْحَ عَلَى الْخَفَيْنِ لِأَنَّ الْأَشْرَاقَ جَاءَتْ فِيهِ فِي حَيْزِ التَّوَاتُرِ

وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى مثل انس بن مالك من السنة والجماعة فقال ان تعب الشيخين ولا تطعن في المختلين وتمسح على الخفين.

ترجمہ

اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ میں نے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں مسح کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ اس کا جواز دن کے اجالے کے مثل ستر پاس آگیا۔ اور کرخیؒ نے کہا ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے مجھے اس پر کفر کا اندیشہ ہے اس لئے کہ ہوا آثار اس باب میں ہیں وہ چیز تو اتریں ہیں اور حاصل کلام جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ انس بن مالک سے اہلسنت و اجماعت کے باریمیں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ تو شیخین کی محبت کرے اور ختین کی شان میں طعنہ زنی نہ کرے اور خفین پر مسح کرے۔

تشریح

یعنی حسن بصریؒ کا قول ہے کہ میں نے ستر صحابہؓ کو دیکھا ہے کہ وہ سب مسح علی الخفین کے جواز کے قائل تھے، اس وقت یرون رأی سے ماخوذ ہو گا بمعنی اعتقاد اور ممکن ہے کہ یہ روایت سے ماخوذ ہو مگر ناخفین کے تصریح سے ایک داؤد حذف ہو گیا ہو، امام نوویؒ کے فرمان سے جو انھوں نے شرح مسلم میں کہلے اس کی تائید ہوئی ہے فرماتے ہیں قال الحسن البصریؒ حدثنی سبعون من اصحاب رسول الله ﷺ ان رسول الله ﷺ وسلم ان رسول الله ﷺ عليه وسلم كان يمسح على الخفين۔ امام ابو حنیفہؒ کا فرمان واضح ہے اور امام کرخیؒ کا فرمان واضح ہے یعنی امام کرخیؒ نے یقین کے ساتھ کفر کا فتویٰ نہیں دیا کیونکہ انھوں نے ان روایات کو چیز تو اتریں سمجھا مگر تو اتر کا یقین نہیں ہوا، قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا ہے حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے ان کے تو اتر کا دعویٰ کیلئے اور بعض حضرات نے اس کی روایات کو جمع کیا تو اسٹی سے متجادز پایا جن میں عشرہ مبشرہ بھی ہیں اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کا منکر کاثر ہے انس بن مالکؓ سے اہل سنت و اجماعت کے باریمیں سوال کیا گیا تو انھوں نے بین چیزوں کی نشان دہی فرمائی کہ شیخین سے محبت کرنا (۲)، ختین کی طعنہ سے بچنا (۳) مسح علی الخفین کرنا۔ ان صاف الفاظ میں ابو حنیفہؒ سے منقول ہے۔ اُفْضَلُ الشَّيْخَيْنِ وَأَحَبُّهُمَا الْمَسْحُ عَلَى الْخَفَيْنِ۔

تنبیہ:۔ اہلسنت و اجماعت کی یہ تین ہی علامات نہیں ہیں بلکہ اور بہت سی علامات ہیں انکو خصوصیت سے ذکر کرتا معاہرین کے مشورہ کو تاہی کرنے کی وجہ سے ہے۔

ولا تحرم نبذ القمرو وھوان یبذ ثمر او زبيب فی الماء فیجعل فی اناء من الخبز یحدث فیہ لذخ کما فی الفقار کانا نہی عن ذلک فی سیدۃ الاسلام لما کانت الجراس ادانی الخمور ثم نسخ فعدم تحريمہ من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وھذا

بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكراً فان القول بحرمته قليلة وكثيرة ومتأذّٰهلبيا كثير من اهل السنة۔

ترجمہ

اور ہم نبیذ مکر کو حرام قرار نہیں دیتے اور وہ یہ ہے کہ پانی میں چھوڑے یا کشمش ڈال دی جائے پھر وہ پانی مٹی کے برتن میں کر دیا جائے تو اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسے شراب جو میں گویا کہ اس سے ابتداء اسلام میں منع کیا گیا تھا جبکہ گھڑے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا تو اس کی عدم تحریم اہل سنت کے مطابق ہے اس میں ردائض کا اختلاف ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ گاڑھی ہو جائے اور مسکر ہو جائے اس لئے اس میں قلیل و کثیر کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے جس کی طرف اکثر اہلسنت گئے ہیں۔

تشریح

نمبر بھی قطعی حرام ہے اور ایسے ہی غیر خمر دیگر شراب بھی حرام ہے جبکہ وہ مسکر ہو اور نبیذ مکر جس میں بحث ہے اس سے وہ نبیذ مکر مراد ہے جو چھوڑے یا کھجور یا کشمش پانی میں ڈال دی جائے اور اس میں اشتداد اور مسکر پیدا نہ ہوا ہو بلکہ کچھ تھوڑی سی تیزی پیدا ہوگئی ہو تو ابھی اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور جب سکر و اشتداد پیدا ہو جائے تو یہ حرام ہے یعنی وہ نبیذ مکر جس سے روایت مروج عنہا کے مطابق وضو جائز ہے اس کے بارے میں گفتگو ہے اگرچہ حنفیہ کا فتویٰ عدم جواز وضو کا ہے بلکہ اگر اس کے علاوہ کوئی پانی نہ ملے تو فتویٰ یہ ہے کہ پہلے تیمم کرے پھر اس سے وضو کرے۔ شامی وغیرہ میں اس پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔ اور شارح فرماتے ہیں کہ نبیذ مکر کی حرمت شاید اس زمانہ میں تھی جبکہ اسلام کے غلبہ کا ابتدائی زمانہ تھا تاکہ خمر کی محبت قلوب سے بالکل نکل جائے جب مقصود حاصل ہو گیا تو پھر یہ حرمت منسوخ ہوگئی۔ چونکہ اس مسئلہ میں ردائض کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو یہاں بیان کر دیا ہے۔ والتفصیل احسن۔

وَلَا يَبْلُغُ وَلَوْ دَرَجَةً الْأَنْبِيَاءُ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ مَأْمُونُونَ عَنِ خَوْفِ الْخَاسِمَةِ
مَكْرُمُونَ بِالْوَحْيِ وَمُشَاهِدَةٌ الْمَلَائِكَةِ مَأْمُورُونَ بِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ وَارْشَادُ الْأَنَامِ بَعْدَ الْإِتِّصَافِ
بِكِمَالَاتِ الْأَرْبَابِ فَمَا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ الْكِرَامِيَّةِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ أَفْضَلَ مِنَ النَّبِيِّ كُفْرًا وَ
ضَلَالًا نَعَمَ قَدْ يَقَعُ تَرَدُّدٌ فِي أَنَّ مَرْتَبَةَ السُّبُوءَةِ أَفْضَلُ أَمَّ مَرْتَبَةِ الْوَلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ
بِأَنَّ النَّبِيَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَأَنَّ أَفْضَلَ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِي لَيْسَ بِنَبِيٍّ۔

ترجمہ

اور کوئی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں سوہر خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں وحی اور مشاہدہ ملک (فرشتہ) سے مکرم ہیں احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی کے مامور ہیں اولیاء کے کمالات سے متصف ہونیکے بعد تو جو بعض کرامیہ سے منقول ہے یعنی ولی کے افضل ہونیکا جواز نبی سے یہ کفر و ضلال ہے ہاں کبھی اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ

ولایت اس بات کے قطعی ہونیکے ساتھ کہ بنی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور بنی اس دلی سے افضل ہے جو بنی نہیں ہے۔

تشریح

مصنفؒ نے فرمایا کہ دلی بنی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، بنی کو جو قرب خداوندی حاصل ہوتا ہے وہ دلی کو حاصل نہیں ہو سکتا اسلئے کہ انبیاء کی شان عظیم ہے وہ معصوم ہیں سو خاتمہ کے اندیشہ سے مامون ہیں بخلاف اولیاء کے، اسلئے کہ بہت سے اولیاء ایسے بھی ہوتے ہیں جنکو شیطان نے گمراہ کر دیا جیسے بلعم بن باعور اور برصیدار الہب جن کا تذکرہ پہلے بھی اچکا ہے بلکہ عجرت کیواسطے شیطان کافی ہے کہ اتنے قرب کے باوجود گمراہ ہو گیا بس یہیں سے بات واضح ہو گئی کہ بنی اور دلی کے درمیان زمین آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے پھر انبیاء علیہم السلام معصوم ہونیکے ساتھ ساتھ ان پر وحی نازل ہوتی ہے اور وہ ملک کو دیکھتے ہیں بخلاف اولیاء کے نیز انبیاء تبلیغ احکام کے مکلف و مامور ہیں اور جبکہ یہ بھی مسلم ہے کہ انبیاء نبوت سے پہلے ہی سے مرتبہ ولایت سے علی سبیل الکمال متصف ہوتے ہیں لہذا جن کرامیہ نے یہ کہا کہ دلی بنی سے افضل ہے یہ کفر و ضلالت ہے۔

تنبیہ (۱) :- مشاہدہ ملک تو بعض اولیاء کو بھی ہوا ہے جیسے حضرت عمرؓ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو دیکھا ہے اور عبداللہ بن عباسؓ نے بھی؟

جواب :- یہ نادر الوقوع ہے اور حضور کے اتباع کی برکت ہے۔

سوال :- سامری نے حضرت جبرئیلؑ کو دیکھا تھا؟ **جواب :-** یہ روایت مذمومہ ہے بخلاف روایت بنی کے کہ وہ محمود ہے اور سامری کا قصہ اور حضرت جبرئیلؑ کو دیکھنا معروف و مشہور ہے۔

سوال :- اولیاء کبھی مخلوق کی رہنمائی کرتے ہیں؟ **جواب :-** ارشاد دلی بنی کے ارشاد کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے بلکہ دلی کو خود رشد حاصل ہے ارشاد نبوی کی برکت سے اور دلی میں کمال پیدا ہوا ہے فیضان نبوی سے۔

تنبیہ (۲) :- شارحؒ نے کرامیہ کے کفر کی جو دلیل پیش کی ہے وہ کفر کو مستلزم نہیں البتہ اگر شارح اجماع سے استناد لال کرتے یا یوں کہتے کہ بنی کی فضیلت ضروریات دین میں سے ہے تو پھر کفر کا حکم درست ہوتا۔

تنبیہ (۳) :- شارحؒ نے بعد میں کہا ہے کہ بنی دلی بھی ہوتا ہے اور بنی اس دلی سے یقیناً افضل بھی ہوتا ہے جو بنی نہ ہو لیکن اس میں تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ ولایت عمدہ ہے یا مرتبہ نبوت۔ بعض صوفیاء کرام نے بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ آنحضرتؐ کی ولایت آپ کی نبوت سے افضل ہے (۱) اسلئے کہ ولایت کا حاصل اللہ کی جانب توجہ ہے اور نبوت خالق و مخلوق کے درمیان سفارت ہے (۲) نبوت کا تصرف موت سے منقطع ہو جاتا ہے اور تصرف ولایت موت کے بعد بھی برقرار رہتا ہے کیونکہ اولیاء کے کمالات ولایت نبوی کے آثار ہیں جن کا ظہور آپ کی وفات کے بعد ہو رہا ہے (۳) ولایت کمال باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے اور کمال

باطنی کمال ظاہری سے اشراف ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ نبوت ولایت سے افضل ہے اس لئے کہ مرتبہ ولایت میں غیر نبی کی شرکت ہو جاتی ہے اور مرتبہ نبوت میں کسی غیر کی شرکت نہیں ہوتی، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ بحث یوں کرنی چاہئے کہ آنحضرت کی ولایت آپ کی نبوت سے افضل ہے یا نہیں، مطلقاً ایسے بحث نہ کرنی چاہئے کہ مرتبہ ولایت افضل ہے یا مرتبہ نبوت کیونکہ یہ ٹوٹا ہوا ہے بہر حال مرتبہ نبوت افضل ہے کیونکہ یہ متضمن ہے۔

سوال :- شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے منقول ہے کہ ہم ایسے دریا میں گھس گئے کہ انبیاء جسکے ساحل پر تھے ؟
جواب :- وہ احوال مراد ہیں جن کا انبیاء سے صدور غیر مستحسن ہے جیسے وجد و رقص وغیرہ اللہ تعالیٰ انبیاء کی حفاظت فرماتا ہے ان کے باطن عشق کے دریا میں رواں دواں ہوتے ہیں اس کے باوجود ان پر غلبہ حال نہیں ہوتا اور یہی عین کمال ہے کیونکہ انبیاء متبوعین میں ان سے ایسے افعال کا صدور غیر مستحسن ہے۔ فتنہ بر

وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ مَا دَامَ عَاقِلًا بِالْعَمَلِ إِلَى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ لِعُمُومِ الْخَطَابَاتِ الْوَارِدَةِ فِي التَّكْلِيفِ وَاجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِينَ عَلَى ذَلِكَ وَذَهَبَ بَعْضُ الْأَبَاحِيِّينَ إِلَى أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمَحَبَّةِ وَصَفَاءِ قَلْبِهِ وَاخْتَارَ الْإِيمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نِفَاقٍ سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يَخْلُهُ اللَّهُ النَّارَ بَارْتِكَابِ الْكِبَائِرِ وَبَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ تَسْقُطُ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَكُونُ عِبَادَتُهُ الْغَيْبِيَّةَ وَهَذَا كُفْرٌ وَضَلَالٌ فَإِنَّ أَعْمَلَ النَّاسِ فِي الْمَحَبَّةِ وَالْإِيمَانِ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ خُصُوصًا حَبِيبُ اللَّهِ تَعَالَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَنَّ التَّكْلِيفَ فِي حَقِّهِمْ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضَعْ لَهُ ذَنْبًا فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ عَصَمَهُ مِنَ الذُّنُوبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرٌ هَا -

ترجمہ

اور بندہ جب تک عاقل بالغ ہے ایسے مقام تک نہیں پہنچتا کہ اس سے امر اور نہی ساقط ہو جائیں ان خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے جو تکالیف کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اسی پر مجتہدین کا اجماع ہے اور بعض مباحین اس طرف گئے ہیں کہ بندہ جب غایت محبت کو پہنچ جاتا ہے اور اپنے دل کی صفائی تک پہنچ جاتا ہے اور غیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور کبار کے ارتکاب کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل نہیں کریگا اور ان میں سے بعض اس طرف گئے ہیں کہ اس سے عبادات ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت فکر ہوتا ہے اور یہ کفر اور ضلال ہے اس لئے کہ لوگوں میں سب سے زیادہ کامل محبت اور ایمان میں انبیاء رہیں خصوصاً حبیب اللہ علیہ السلام جو اس کے وجود پر تکالیف انبیاء کے حق میں اتم و اکمل ہیں اور بہر حال فرمان نبی علیہ السلام جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرتا ہے تو اس کو کوئی گناہ مضر نہیں ہوتا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے تو اس کو گناہوں کا ضرر لاحق نہیں ہو پاتا۔

تشریح

جب تک بندہ کے اندر عقل و شعور باقی رہے گا تو وہ احکام شرعیہ کا مکلف رہے گا کوئی مرتبہ طاعت ایسا نہیں ہے کہ بندہ ہوش کے برقرار رہتے ہوئے احکام شرعیہ کا مکلف نہ رہے اسلئے احکام شرعیہ کی تکلیف سب کے حق میں عام ہے۔ ایک فرقہ ہے جو عورات کو مباح و جائز قرار دیتا ہے یعنی زنا اور شراب وغیرہ کو مباح کہتا ہے اسی وجہ سے اس فرقہ کو مباحیہ یا مباحیین کہا گیا ہے۔ اس جاہل فرقہ کا عقیدہ ہے کہ جب بندہ پر محبت الہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل صاف شفاف ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان رچ جائے تو اب وہ امر دہی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا بھی صدور ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اسکو جہنم میں داخل نہیں کرے گا۔ فرقہ مرجیہ کا مسلک بھی اسی سے ملتا جلتا ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں ہے جیسا کہ کفر کے ساتھ کوئی اطاعت مفید نہیں ہے۔

لطیفہ :- حضرت جنید بغدادیؒ سے پوچھا گیا کہ ایک قوم کہتی ہے کہ وصول کے بعد تکالیف شرعیہ سادہ ہو جاتی ہیں اور تکالیف تو وصول کا ذریعہ ہیں اور وصول ہموکا حاصل ہو گیا تو آپ نے جواب دیا ٹھیک ہے ان لوگوں کو وصول تو ہوا مگر جہنم کی جانب وصول ہوا ہے اور جو شخص چوری کرتا ہے اور زنا کرتا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو ان کو حلال سمجھتا ہے اور اگر میں ہزار سال تک بھی زندہ رہوں تو اپنے اور آدمیوں سے کچھ بھی کم نہیں کروں گا مگر یہ کہ عذر شرعی لاحق ہو جائے کما فی البیواقیۃ الجواہر للعلامة الشیرازی۔ مباحیین میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ جب بندہ مذکورہ مقام پر پہنچ جاتا ہے تو عبادات ظاہرہ اس سے ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت کمالات میں غور و خوض کرنا ہوتا ہے۔ یہ قول کھلا ہوا کفر و ضلال ہے کیونکہ اس میں نصوص قطعہ اور اجماع کا انکار ہے اسی وجہ سے امام غزالیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے شخص کو قتل کرنا شکوکا فزوں کے قتل کرنے سے بہتر ہے اور ان جاہلوں نے استدلال کیا ہے فرمان باریؑ ”واعبد ربک حتی یا تیک الیقین“ یعنی یقین کے حصول تک عبادت کر۔ اور جب یقین حاصل ہو جائے تو اب عبادت کی تکلیف ساقط ہو گئی حالانکہ باجماع مفسرین یقین سے موت مراد ہے اور موت سے نکالیف شرعیہ ساقط ہو جاتی ہیں یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے فرمان باریؑ ”وادی بالصلوۃ والزکوۃ ماؤمت حیاً“

شارح فرماتے ہیں کہ لوگوں میں سب سے زیادہ کامل الایمان اور اللہ سے سب سے زیادہ محبت کرنے والے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں اور ان سب فائق حبیب اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں حالانکہ وہ برابر تاجات احکام شرعیہ کے مکلف رہتے ہیں اور ترک افضل پر بھی ان کو عتاب ہوتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ آنحضرتؐ کے لئے ہر ناز کیا واسطے و ضوفرض تھا اور تنہی کی مناز فرض تھی اور صوم وصال آپ کے لئے جائز اور امت کے لئے جائز نہیں۔ اس کے بعد شارح نے فریق مخالف کی جانب سے ایک حدیث پیش کی ”اذا احب اللہ عبدہ لم یفترہ ذنب“ یعنی جب اللہ کسی بندہ سے محبت کرتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں کرتا۔ لہذا ہمارا مقصود ثابت ہے شارح نے جواب دیا کہ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ اس بندہ کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے یعنی اس

گناہوں کا صدور نہیں ہوتا اور جب ارتکاب نہیں ہوا تو اس کے ضرر سے بھی بچ گیا۔

تنبیہ:۔ اس حدیث کی تخریج نہیں ملی، اور مسند احمد کی روایت جو اس کے ہم معنی یہاں بیان کی جاتی ہے نو دوزخوں کا توافق محل تامل ہے۔

تنبیہ:۔ آج کل بھی کچھ لوگ ہیں جو اپنے کو ادلیا شمار کرتے ہیں اور نماز روزہ کی اسلئے ادائیگی نہیں کرتے کہ اب ہم دوسرے مقام پر پہنچ گئے ہیں اب ہماری عبادت تفکر ہے بعض ایسے حضرات سے میری ملاقات ہوئی تو انھوں نے کہا کہ ہم کو منجانب اللہ ترک صلوٰۃ ہی کا حکم ملا ہے میں نے جواب میں کہا کہ اگر اللہ کی جانب سے ترک صلوٰۃ کا حکم ملتا تو حضور کو ملتا یہ حکم یقیناً شیطان کی طرف سے ہے۔ فند بردا۔

وَالنَّصُوحُ مِنَ الْكُتُبِ وَالسُّنَّةِ تَحْمِلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا مَا لَمْ يَصِرْ عَنْهَا دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ كَمَا فِي الْأَيَّاتِ الَّتِي تُشْعِرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجَهَةِ وَالْجَسْمِيَّةِ وَمَخُذُ ذَلِكَ لَا يُقَالُ هَذَا لَا يَلِيقُ مِنَ النَّصُوحِ كُلِّهِ مِنَ الْمُتَشَابِهِ، لِأَنَّا نَقُولُ الْمُرَادُ بِالنَّصُوحِ هَهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ، وَالْمَفْسُورَ وَالْمُحْكَمَ كُلِّ مَا يَعْزِمُ أَقْسَامَ النِّظَمِ عَلَى مَا هُوَ الْمَتَعَارَفُ۔

ترجمہ

اور کتاب و سنت کے نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہوں گے جب تک کہ ظواہر سے کوئی دلیل قطعی نہ پھیرے جیسے وہ آیات جو اپنے ظواہر کے اعتبار سے جہت اور جمیت اور اس کے مثل کی جانب مشعر ہیں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ آیات نصوص میں سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ نصوص سے مراد یہاں وہ نہیں ہے جو ظاہر اور مفسر اور محکم کا مقابل ہے بلکہ جو تمام اقسام نظم کو عام ہے جیسا کہ یہی متعارف ہے۔

تشریح: مصنف فرمانا چاہتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے وہ معنی لئے جائیں گے جو باعتبار وضع لغوی کے عرب میں شائع ہیں اور جو باعتبار وضع شرعی کے اسلام میں مشہور ہیں یعنی ان کو ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائیگا ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظواہر سے پھیرنے والی ہو تو پھر ظاہر سے پھیر دیا جائیگا ورنہ ظواہر پر محمول کیا جائیگا اور ظاہر سے پھیرنے والی دلیل خواہ عقلی ہو یا اجماع ہو یا کوئی نص قطعی ہو جیسے الرحمن علی العرش استوی، اور جیسے ید اللہ فوق یدہم، اور جیسے وجار ربک والملك صفا صفا، تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے پھیرنے پر دلیل قطعی موجود ہے کیونکہ ان آیات سے بظاہر جہت اور جمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت اور جمیت وجوب ذاتی کے منافی ہیں اسلئے ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا صفات کے بیان میں اس مسئلہ پر گفتگو گزر چکی ہے۔

سوال:۔ نص تو اسکو کہتے ہیں جو ظاہر المراد ہو اور کلام اسی مراد کیلئے مسوق ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں سب متشابہات میں سے ہیں لہذا پھر انکو نص کہنا کیسے صحیح ہے؟

جواب :- یہاں نص سے مقابل مفسر و محکم مراد نہیں ہے بلکہ نص سے مراد مطلق نظم ہے خواہ اس کا تعلق تقیسات اربعہ میں سے کسی بھی تقسیم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔ فلا اشکال۔

تنبیہ :- لغت میں نص کے معنی ہیں سکاٹنا، اور نصوص اس کی جمع ہے اور اہل شرع کی اصطلاح میں کلام الہی اور کلام رسول کو نص کہتے ہیں۔ اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنے مدلول کی صحت کے سلسلہ میں قطعی ہیں، اہل فقہ میں نص اور معنی میں متعارف ہے اور اس کے غیر میں نص عام ہے، مطلق کلام شارع کو نص کہتے ہیں اور یہاں یہی ثانی معنی مراد ہیں ظاہر نص، مفسر، محکم اور اس کے مقابلین مشکل، خفی، مجمل، متشابہ۔ ان کی تعریف و امثلہ نور الانوار میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

وَالْعَدُولُ عَنْهَا اَي عَنْ الظواهر المعاني يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية لا يعرفها الا
المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية الحاد اى ميل وعدول عن الاسلام والقيال
وانصاف بكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم بهجته، به بالضرورة۔

ترجمہ :- اور عدول ظواہر سے ایسے معانی کی جانب جن کے مدعی اہل باطن ہیں اور یہ ملاحدہ ہیں اور نام رکھ جاتے ہیں باطنیہ ان کے دعویٰ کر نیکی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظواہر پر نہیں ہیں بلکہ ان کے لئے ایسے معانی باطنیہ ہیں جنکو معلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور ان کا ارادہ اس سے بالکل شریعت کی نفی کرنا ہے۔ (یہ طریقہ) اتحاد ہے یعنی اسلام سے اعراض و انحراف ہے اور کفر سے اقبال و القیال ہے اس کے ہونیکے وجہ سے نبی علیہ السلام کی تکذیب ان چیزوں کے سلسلہ میں کہ آپ کا جنگولانا بدایتہ معکوم ہے۔

تشریح :- یعنی نصوص کے ظواہر کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا کہ اہل باطن جنکے مدعی ہیں یہ الحاد و بددینی اور اسلام سے اعراض ہے اور کفر ہے کیونکہ یہ ضروریات دین کا انکار ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور دوزخ کی حقیقت وہ نہیں جو ظاہر قرآن سے ثابت ہے بلکہ جنت کی حقیقت تکلیف شرعی سے بدن کا آزاد ہو جانا ہے، اور نار سے مراد مشقت، تکلیف ہے اور وضو سے مراد امام کی محبت ہے اور غسل سے مراد امام کے ساتھ عہد کی تجدید ہے اور جملہ احکام میں یہی تاویلات باطلہ کر کے جملہ محرمات کو مباح قرار دیا یہاں تک کہ محارم کے نکاح کو مباح قرار دیا اور اس فرقہ کا نام ملاحدہ ہے اور انھیں کو باطنیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ معانی باطنیہ کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو معلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور معلم سے مراد امام غائب کو لیتے ہیں جس کا بیان پہلے گذر چکا ہے لہذا معلم بکسر اللام بھی ہو سکتا ہے اور بفتح اللام بھی ہو سکتا ہے۔ اول صورت میں اس کے معنی معلم اخلاتی اور دوسری صورت میں معلم من اللہ کے ہوں گے۔

تنبیہ :- ملاحظہ، ملحد کی جمع ہے۔ یہ ایک فرقہ ہے جو ظاہر میں رافضی ہے اور ان کے باطن میں کفر عجیب ہوا ہے اور ان کا مقصود اسلام کا بطلان ہے اور اس فرقہ کی اصل مجوس فارس کی اختراعات ہیں صحابہ کے جہاد سے جب انکی سلطنت ختم ہو گئی تو انھوں نے بظاہر اسلام میں داخل ہو کر لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا اور عجیب عجیب فتنے پھیلائے اس فرقہ کو ملاحدہ اور باطنیہ کہا جاتا ہے اور اسی کو اسماعیلیہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اسماعیل بن جعفر صادق کی امامت ثابت کرتے ہیں۔ اور انھیں کا نام قرامطہ ہے ہمدان کی نسبت ہے جو قرامطہ کے نام سے مشہور تھا اور اس کا نام حرمیہ ہے کیونکہ محارم کو مباح قرار دیتے ہیں اور انھیں کا نام سبعیہ ہے کیونکہ سات رسول ماننے ہیں آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور مہدی۔ اور اس کا نام بابکیہ ہے اسلئے کہ بابک باذریجان ان کا انیس گزرا ہے اور اسی کا نام محمرہ ہے کیوں کہ یہ بابک کے زمانہ میں سرخ لباس پہنتے تھے۔

واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصر وفتة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارة خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بدينهم كما و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحضر العرفان۔

ترجمہ

اور بہر حال وہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اسکے باوجود ان میں اشارات خفیہ ہیں ایسے دقائق کی جانب جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے تو یہ تو کمال دین اور محض عرفان کی بات ہے۔ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر معانی باطنیہ کا دعویٰ اکھاڑ ہے تو پھر بعض صوفیاء کرام سے بھی اس قسم کے معانی منقول ہیں تو پھر ان کو بھی ملحد کہا جائے؟

تشریح

شارح جواب دیتے ہیں کہ ان دونوں طریقوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اول میں ظواہر کا بالکل ترک ہے جس کے کفر ہونے میں کلام نہیں اور ثانی میں ظواہر کے ساتھ کچھ ایسے دقائق و حقائق خفیہ کی جانب نشان دہی کی جاتی ہے جو ظاہر کے خلاف نہیں ہے تو یہ کمال ایمانی کی بات ہے اور خالص عرفان کی بات ہے جیسے صاحب فتوحات مکیہ وغیرہ نے یہ طرز اختیار فرمایا ہے اور حضرت، تھانویؒ تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ میں ان دقائق کی جانب رہنمائی فرماتے ہیں لہذا اول طریقہ مذموم اور ثانی محمود ہے۔

ور د النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة

کحشر الاجساد مثلاً کفر لکونه تکذیباً صریحاً للہ تعالیٰ ورسولہ علیہ السلام فمن
قذف عائشۃ بالزنا کفرٌ واستحلال المعصیۃ صغیرۃ کانت او کبیرۃ کفر
اذا ثبت کونها معصیۃً بدلیل قطعی وقد علم ذلک مما سبق۔

ترجمہ

اور نفیوں کا رد کرنا اس طریقہ پر کہ ان کے احکام کا انکار کر دیا جائے جن پر نفیوں قطعیہ وال ہیں،
کتاب اور سنت میں سے جیسے مثلاً حشر اجساد (اور جموں کا دوبارہ اٹھایا جانا) کفر ہے اس کے تکذیب
صریح ہو چکی وجہ سے اللہ اور اس کے رسول علیہ السلام کی، تو جس نے حضرت عائشہؓ کو زنا کی تہمت لگائی وہ کافر ہے اور
معصیت کو حلال سمجھنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ کفر ہے جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات
ما قبل سے معلوم ہو چکی ہے۔

تشریح

یعنی نفیوں قطعیہ جو احکام ثابت ہیں جو نفیوں کسی تاویل کا محتمل نہیں تو ان کے اندر تاویل
کرنا گویا ان کا رد اور انکار ہے اور یہ کفر ہے جس کو کفر تاویل کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے حشر
اجساد اپنی حقیقت پر محمول ہے مگر جن لوگوں نے اس سے مراد رد جانی لذت و الم کیا ہے تو اس نے کفر کیا اور اس
سے فلاسفہ کی تکفیر کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر قطعیات کا منکر نہ ہو اور تاویل کرے تو یہاں مآول کو معذور
سمجھا جائیگا۔ بہر حال انکار نفیوں میں چونکہ اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب ہے اس لئے یہ کفر ہے۔ لہذا حضرت
عائشہؓ کو زنا کی تہمت لگائے گا اس کی تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ انکی عصمت نفی قطعی سے ثابت ہے اور
کسی معصیت کو حلال سمجھنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے جیسے
خمر (شراب) کی حرمت نفی قطعی سے ثابت ہے، اور احادیث کا وضع کرنا کہ اس کا معصیت ہونا قطعی ہے اس
لئے کہ من کذب علی متعمداً فلیقتل مفعداً من النار۔ حدیث متواتر ہے جن بعض صوفیاء نے
ترغیب و ترہیب کی خاطر جواز وضع حدیث کو اختیار کیا ہے بقول محققین یہ کفر ہے۔ فلیتأمل۔

والاستہانۃ بہا کفر والاستہزاء علی الشریعۃ کفر لان ذلک من امارات التکذیب
وعلیٰ ہذا الاصول یتفرع ما ذکر فی الفتاویٰ من انہ اذا اعتقد الحرام حلالاً
فان کانت حرمتہ لعینہ وقد ثبت بدلیل قطعی یکفیر والا فلا بان یکون حرمتہ
لغیرہ او ثبت بدلیل ظنی۔

ترجمہ

اور معصومیت کا انکار سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا استہزاء کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی
علامات میں سے ہے اور انھیں اصول پر مقرر ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جس نے

حرام کو حلال اعتقاد کیا، تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہو اور دلیل قطعی سے ثابت ہو تو اس کی تکفیر کی جائیگی ورنہ نہیں اس طریقہ پر کہ اس کی حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو۔

تشریح

جب یہ اصول مقرر ہو گیا کہ معصیت کو حلال سمجھنا کفر ہے، اور شریعت کا استہزاء کفر ہے اس لئے کہ یہ افعال ایسے ہیں جو تلبذیب شریعت پر دال ہیں تو ان اہول ہی کی روشنی میں حضرات فقہاء کرام نے اپنے فتاویٰ میں جزئیات درج فرمائی ہیں۔ بعض حضرات کا خیال تو یہ ہے کہ حرام کو حلال سمجھنے والے کا کیا حکم ہے۔ تو اس میں تفصیل ہے، اس حرام کی حرمت لعینہ ہے یا حرام لغیرہ۔ اول کا منکر اور حلال جاننے والا کافر، اور دوسرے کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر نہ کی جائے گی۔ حرام لعینہ کی مثال جیسے عمر کی حرمت اور حرام لغیرہ کی مثال میں جیسے رمضان کے دن میں کھانا حرام لغیرہ ہے، کیونکہ یہ وقت کی بنا پر حرام ہوا ہے اور حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا کہ یہ عارض دم کیوجہ سے حرام ہوا ہے۔ بہر حال بعض حضرات نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ میں فرق کیا ہے اول کے مستحل کو کافر اور ثانی کے متحل کو کافر نہیں کہا مگر محقق قول وہ ہے جو بعد میں آ رہا ہے کہ جس چیز کی حرمت شریعت میں ثابت ہے اس کو حلال جاننے والے کی تکفیر ہوگی کیونکہ اسی کا نام ضروریات دین کا انکار ہے۔

وَبَعْضُهُمْ لَمِ يَفْقَهُ بَيْنَ الْحَرَامِ لَعِينَةٍ وَلَغَيْرَةٍ فَقَالَ مَنْ اسْتَعْلَ حَرَامًا وَقَدْ عَلِمَ فِي دِينِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَحْرَمًا كُنْكَاحَ ذَوِي الْمَحَارِمِ أَوْ شَرَبَ الْخَمْرَ أَوْ أَكَلَ الْمَيْتَةَ أَوْ أَلْدَمَ أَوْ الْخَنَزِيرَ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ فَكَافِرٌ وَفَعَلَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ بَدْوً أَوْ لَا سَتَحِلُّ لِفُسْوَاقٍ مَنْ اسْتَعْلَ شَرِبَ النَّبِيذَ إِلَى أَنْ يَسْكُرَ كَفَرٌ وَأَمَّا لَوْ قَالَ لِحَرَامٍ هَذَا حِلٌّ لَتَرَوِيحُ السَّلْعَةِ أَوْ بِحُكْمِ الْجَهْلِ لَا يَكْفُرُ

ترجمہ

اور بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا ہے تو انہوں نے کہا کہ جس نے حرام کو حلال سمجھا حالانکہ دین نبی علیہ السلام میں اس کی تحریم جانی پہچانی ہے۔ جیسے محارم سے نکاح یا شراب پینا یا مردار کھانا یا خون یا شراب پینا بغیر ضرورت کے (ان کے استعمال کو حلال جانا) تو وہ کافر ہے اور ان چیزوں کو بغیر استعمال کے کرنا فسق ہے۔ اور جس نے شراب بنید کو حلال جانا اس حد تک کہ وہ منکر (نشہ آور) ہو جائے اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اور بہر حال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے، سامان کو رواج دینے کے لئے یا بہالت کے حکم سے وہ کافر نہ ہوگا۔

تشریح

یعنی بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور لغیرہ کے درمیان کچھ فرق نہیں کیا بلکہ انہوں نے کہا کہ جن چیزوں کی حرمت دین محمدی میں جانی پہچانی ہے تو ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہوگا جیسے ذری الارحام

سے نکاح، شراب، مردار وغیرہ، بغیر ضرورت کے ان کے استعمال کو جائز سمجھنا کفر ہے، اور اگر حرام سمجھتا ہے مگر انکو استعمال کرتا ہے تو فسق ہے۔ اور نبیؐ نہ مرتب تک وہ حد سکر کو نہ پہنچے جیسا کہ کل کے سبق میں گزرا ہے تو حلال ہے اور جب حد سکر کو پہنچ جائے تو حرام ہے، اور جو حد سکر تک پہنچنے کے باوجود اسکو حلال جانے وہ کافر ہے۔ اگر کسی نے اپنا سامان رواج دینے کے لئے یا گاہک کو اس کے خریدنے پر ابھارنے کیلئے یا بر بنابر عدم علم حرمت کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ حرام ہے تو چونکہ یہاں درحقیقت تکذیب مہیں پائی گئی اسلئے اس کی تکفیر نہ ہوگی۔

وَلَوْ تَمَيَّنَتْ اَنْ لَا يَكُونَ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْ لَا يَكُونَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرَجًا لِمَا يَشِقُ عَلَيْهِ لَا يَكْفُرُ بِمُخْلَافِ مَا اَذَاتَمَنَ اَنْ لَا يَحْرِمَ الزَّيْنَا وَقَتْلُ النَّفْسِ بَغَيْرِ حَقٍّ، فَاِنَّهُ يَكْفُرُ لَانْ حَرَمَةَ هَذَا اَثَابَتْهُ فِي جَمِيعِ الْاَدْيَانِ مُوَافَقَةً لِلْحِكْمَةِ وَمَنْ ارَادَ الْخُرُوجَ عَنِ الْحِكْمَةِ فَقَدْ ارَادَ اَنْ يُحْكَمَ اللهُ تَعَالَى بِمَا لَيْسَ بِحِكْمَةٍ وَهَذَا جَهْلٌ مِنْهُ بِرَبِّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ

اور اگر اس نے تمنا کی، یہ کہ شراب حرام نہ ہوئی یا رمضان کا روزہ فرض نہ ہوتا اس وجہ سے کہ اس پر شاق گذرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا، بخلاف اس کے جبکہ تمنا کرے کہ زنا حرام نہ ہوئی اور بغیر حق کے قتل نفس حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا اسلئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے جو حکمت کے موافق ہے اور جس نے خرد کا ارادہ کیا تو اس نے یہ ارادہ کیا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے جو حکمت مہیں ہے اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے۔

تشریح

یہاں یہ اصول ذہن نشین رکھئے کہ کچھ احکام تو ایسے ہیں جو تمام دینوں میں یکساں ہیں اسلئے حرمت زنا، حرمت قتل اور بعض ایسے ہیں کہ کسی دین میں ہیں اور کسی میں نہیں جیسے حرمت خمر اور فرضیت صیام رمضان، اب کوئی یہ تمنا کرتا ہے کہ یہ فرض چیز فرض نہ ہوئی یا یہ حرام چیز حرام نہ ہوئی تو اگر وہ چیز قسم اول سے تعلق رکھتی ہے تو اس تمنا کرنے والے کی تکفیر کر دی جائے گی کیونکہ جب یہ حکم جملہ ادیان میں ایسے ہی ہے تو حکمت الہی کا یہی تقاضہ ہے اور یہی عین حکمت ہے تو گویا اس نے یہ چاہا کہ خداوند قدوس کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں، اور ایسے احکام ہوں جن میں حکمت نہ ہو، جہل عظیم ہے، تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اور اگر وہ احکام ایسے ہوں جو قسم ثانی سے تعلق رکھتے ہیں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو کہنے والا اس بنا پر کہہ رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر شاق گذرتی ہے یا لا پرواہی اور اس حکم کے ساتھ استہزاء و تہاون کی بنا پر کہہ رہا ہے اسے کاش خمر حرام نہ ہوئی یا ماہ رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے تو پہلی صورت میں تکفیر نہ ہوگی اور دوسری میں تکفیر کی جائے گی۔ غلامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ فرماتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ ایسے حرام

کے حلال ہونے کی تمنا کرنا جو کسی زمانہ میں حلال اور کسی میں حرام ہے لو کفر نہیں ہے اور ایسے حرام کے حلال ہونے کی تمنا کرنا جو تمام زمانوں میں حرام ہے کفر ہے۔

تنبیہ: مثلاً عصاؑ فرماتے ہیں کہ شارح نے کفر کی جو دلیل بیان کی ہے ”وَلَا جہل منہ برہ“ یہ محل نظر ہے کیونکہ تمنا محالات کی بھی ہوتی ہے۔ تو اگر اس نے تمنا کی حالانکہ جانتا ہے کہ اس متمنی کا وجود محال ہے اور اللہ کا ایسا حکم کرنا محال ہے تو یہ جہل برہ کہاں ہے۔ فتدبر۔

وَذَكَرَ الْأَمَامُ السَّرْحِيُّ فِي كِتَابِ الْحَيْضِ أَنَّهٗ لَوْ اسْتَحْلَ وَطِئَ امْرَأَتَهُ الَّحَاثِرُ يَكْفِرُ وَفِي الْفَوَائِدِ عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهٗ لَا يَكْفِرُ هُوَ الصَّحِيحُ وَفِي اسْتِحْلَالِ اللَّوْاطَةِ بِأَمْرَاتِهِ لَا يَكْفِرُ عَلَى الْأَصَحِّ۔

ترجمہ

اور امام سرخیؒ نے بسوط کی کتاب حیض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائیگا۔ اور امام محمدؒ سے نواز میں منقول ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔ اور اپنی بیوی کے ساتھ لواطت کو حلال جاننے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا۔

تشریح

یہاں شارحؒ نے دو متعارض قول نقل کئے ہیں بسوط کی روایت کے مطابق حالت حیض میں وطی کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہا گیا ہے اور نواز اور کی روایت کے مطابق کافر نہیں کہا گیا۔ ابن رستمؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ گمان کیا کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر یہ بات جاننے کے باوجود کہ نہی مفید تحریم ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کفر ہے اور ابن رستمؒ کا قول اعدل واسب ہے۔ اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال جاننے والا کافر نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی حرمت حالت حیض کی وطی پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہے۔ اور علت جامعہ گندگی ہے اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیث متواترہ سے ثابت نہیں اور اس باب میں جو احادیث مروی ہیں وہ ضعیف ہیں جیسا کہ علامہ سیوطیؒ نے امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ سے بہت سے ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے اور بعض مجتہدین کا اس کے اندر اختلاف بھی ہے اگرچہ حلال کہنے والوں کا قول خطا رہے مگر یہ اختلاف تخفیف کا موجب ہوگا اور اس کے مستحل کی تکفیر نہ کی جائے گی۔

تنبیہ: اس تقریر سے یہ شبہ بھی زائل ہو گیا جو اصول فقہ کی کتابوں میں کیا جاتا ہے کہ جب لواطت مذکورہ کی حرمت حدیث سے ثابت ہے تو اس کی حرمت کو قیاسی کہنا خلاف اصول ہوگا؟

جواب: ظاہر ہے کہ احادیث اس باب میں ضعیف ہیں اسلئے قیاس کرنا درست ہے۔ مسامی میں طلبہ بکثرت یہ سوال کیا کرتے ہیں۔ فتدبروا۔

وَمَنْ وَصَّفَ اللّٰهَ تَعَالٰی بِمَا لَا یَلِیْقُ بِهِ اَوْ سَخَّرَ بِاسْمِ مَنْ اَسْمَاءُ اَوْ بِاَمْرٍ اَوْ اَنْکَرِ

وَعَدَةٌ أَوْ وَعِيدَةٌ يُكْفَرُ وَكَذَ الْوَهْمِيُّ إِنْ لَا يَكُونُ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَى قَصْدِ اسْتِخْفَافٍ أَوْ
عِدَاوَةٍ وَكَذَ الْوَضْعُ عَلَى وَجْهِ الرِّضَاءِ فِيمَنْ تَكَلَّمَ بِالْكَفْرِ -

ترجمہ

اور جس نے متصف کیا اللہ کو ایسی صفت کے ساتھ جو اس کے لائق نہیں ہے یا اس کے ناموں
میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکم میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس
کے وعدہ اور وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی اگر تمنا کی کہ انبیاء میں سے کوئی نبی نہ ہوتا، استخفاف
یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا) اور ایسے ہی ہنسنا رضا مندی کے طریقہ پر اس صورت میں کہ جس
نے کلمہ کفر بولا ہو۔

تشریح

اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کرنا جو شان الوہیت کے منافی ہو مثلاً جہل، ظلم، کذب، زوجہ
ولد یا جہت و جمیت تو اس کے کفر میں شک نہیں اور جیسے آجکل کچھ جاہلوں نے بین طلاقوں
کو ایک شمار کر نیک مذاق بنا رکھا ہے، یہ حکم شریعت کے ساتھ مذاق ہے اور جس عورت کو اس کے شوہر نے
تین طلاق دیدی ہوں، بعض لوگ اسکو مشورہ دیتے ہیں کہ تو مرتد ہو جا پھر تجدید اسلام کر لینا اور اس سے
نکاح کر لینا، یہ شریعت کے حکم کا مذاق ہے اور حکم دینے والا اور مشورہ دینے والا سب کافر ہوں گے۔
(نعوذ باللہ من ذلک) اور اگر کسی نے یہ سوچتے ہوئے کہا کہ انبیاء کی بعثت سے کوئی فائدہ نہیں یا انبیاء سے
عداوت کی بنیاد پر کہتا ہے کہ کاش کوئی نبی نہ ہوتا تو یہ کافر ہے۔ مگر انبیاء کے عدم وجود کی تمنا مطلقاً کفر
ہے چونکہ حکمت خداوندی کے تقاضہ کے خلاف ہے۔ ایسے ہی اگر کسی نے کلمہ کفر بولا اور یہ اسکو اچھا
سمجھ کر اس پر ہنسا تو کافر ہے۔

تنبیہ - اگر کسی نے کلمہ کفر بولا اور سامع اس کو اچھا سمجھ کر نہیں ہنسا بلکہ بات اس نے اس انداز
پر کہی کہ اس میں غربت و ندرت ہے جسکی وجہ سے اضطراب اسکو منہی آگئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

وَكُنَ الْوَحْلَسُ عَلَى مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ وَحَوْلَهُ جَمَاعَةٌ يَسْأَلُونَهُ مَسَائِلَ وَيَضْحَكُونَ،
وَيَضِي بُونُهُ بِالْوَسَائِدِ يَكْفُرُونَ جَمِيعًا -

ترجمہ

اور اگر ایسے ہی بیٹھا بلند جگہ پر اور اس کے ارد گرد ایک جماعت ہے جو اس سے مسائل پوچھتے
ہیں اور اس پر ہنستے ہیں اور اس کے لئے تکیے لگاتے ہیں سب کافر ہو جائیں گے۔

تشریح

یعنی اگر کسی بلند جگہ بٹھا کر شریعت کا مذاق کرنے کی غرض سے اس سے مسائل پوچھتے
ہیں اور ہنستے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے۔ یعنی بونہ بالوسائد کا مطلب ہے

يَضْعُونَهُ لَوْ سَاءَ اُس كَيْلِهِ تَكِيَّ لَكَاتِهِ هِي۔ اور اگر تکیہ پھینک پھینک کر مارنے کے معنی مراد لئے جائیں تو حکم اب بھی یہی ہے، کیونکہ اصل مقصد استہزار دین اور شریعت کا مذاق ہے۔ ملا علی قاریؒ شرح فقہ الکبرۃ پر تحریر فرماتے ہیں: وَذَلِكَ لِانْ هَذِهِ الْجَمَاعَةُ يَجْعَلُونَ ذَلِكَ الشَّخْصَ مِثْلَ السَّبْقِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَنْزِلُونَ الْغَيْرَ مَنْزِلَةَ أَصْحَابِهِ الْكِرَامِ فِي السُّؤَالِ بِالْمَسْأَلِ وَالْأَحْكَامِ اسْتِهْزَاءً بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ نَعُوذُ بِاللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذَلِكَ۔ ملا علی قاریؒ کے فرمان سے مسئلہ کی وضاحت ہو گئی اور انکا کفر ظاہر ہو گیا۔

وَكَذَلِكَ الْوَامِرُ مَجْلَانٌ يَكْفُرُ بِاللَّهِ أَوْ عَزَمَ عَلَى أَنْ يَأْمُرَ بِالْكَفْرِ، وَكَذَلِكَ الْوَافِقُ لَا مَرَأَةَ بِالْكَفْرِ لَتَبَيِّنَ مِنْ زَوْجِهَا۔

ترجمہ اور ایسے ہی اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کر نیک حکم کیا یا ارادہ کیا کہ اسکو کفر کا حکم کرے تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو فتویٰ دیا کفر کا تاکہ وہ اپنے شوہر سے ہاتھ ہو جائے۔ جس نے دوسرے کو کفر کا حکم کیا تو حکم کر نیوالا پہلے کافر ہوگا، اور اگر حکم نہیں کیا بلکہ اس کا ارادہ کر لیا تو بھی کافر ہو جائے گا۔ اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو تلقین کی کہ تو کافر ہو جا، شوہر کے نکاح سے الگ ہو جائے گی تو بھی کافر ہو جائے گی۔ دیکھو ظاہر۔

وَكَذَلِكَ الْوَاقِلُ عِنْدَ شَرِّبِ الْخَمْرِ وَالزَّانِ بِسْمِ اللَّهِ وَكَذَا إِذَا صَلَّى بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ أَوْ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ مُتَعَمِّدًا يَكْفُرُ وَإِنْ وَافَقَ ذَلِكَ الْقِبْلَةَ وَكَذَا الْوَاطِقُ كَلِمَةَ الْكُفْرِ اسْتِغْنَاءً فَلَا اعْتِقَادًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْفُرُوعِ۔

ترجمہ اور ایسے ہی اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہے، اور ایسے ہی اگر قصد بغیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصد بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگرچہ وہ جہت قبلہ کے موافق ہو گئی ہو اور ایسے ہی اگر استغناء کلمہ کفر بولا ہو نہ کہ اعتقاد ان کے علاوہ دیگر فروع میں سے۔ **تشریح** یعنی اللہ کے نام کی توہین کی وجہ سے اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کرتے وقت بسم اللہ پڑھتا ہے تو کافر ہو جائے گا لیکن اگر ان کاموں سے فراغت کے بعد یہ سمجھ کر کہ اللہ نے رسوائی سے بچالیا الحمد للہ کہتا ہے تو کافر نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر قصد بلا ضرورت بغیر قبلہ کی جانب نماز پڑھی یا قصد بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو یہ عبادت کا استغناء ہے اسلئے کافر ہو جائیگا، لیکن اگر کسی کو نماز میں

حدیث لاحق ہو گیا اور اسکو بٹھتے ہوئے شرم آتی ہے اسوجہ سے نماز میں مشغول رہا تو کافر نہ ہوگا کیونکہ مقصود نماز کا استخفاف نہیں ہے لیکن یہ واجب ہے کہ رکوع اور سجدہ کی نیت نہ کرے بلکہ دلیسے ہی جھکتا رہے ارادہ رکوع وغیرہ کا نہ کرے۔ اور ایسے ہی کلمہ کفر بولایا اسکو ہلکا سمجھتے ہوئے بولا تو بھی کافر ہے اور اگر اس کا اعتقاد رکھتے ہوئے بولے گا تو اس کا کفر ہونا تو بالکل ظاہر ہے ہی۔ اور بہت سی فروعات و جزئیات ہیں جو اصول مذکور پر متفرع ہیں جو کتب فتاویٰ میں مذکور ہیں۔

وَالْأَسْ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرًا لَا يَأْمَنُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ وَالْأَمِنْ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرًا لَا يَأْمَنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ فَإِنْ قِيلَ الْجَزْمُ بِالْغَايَةِ يَكُونُ فِي النَّارِ يَأْمَنُ مِنَ اللَّهِ وَبِأَنَّ الْمُطِيعَ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمِنْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَزِلُ كَافِلًا مُطِيعًا عَمَّا أَوْعَاضًا لَا يَأْمَنُ أَوْ أَسْ وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنْ لَا يَكْفُرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے اسلئے کہ اللہ کی رحمت کافرین ہی ناامید ہوتے ہیں اور اللہ سے بے خوف ہو جانا کفر ہے اسلئے کہ اللہ کے مکر سے کوئی بے خوف نہیں ہوتا علاوہ خاسرین کے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی (گنہگار) جہنم میں جائیگا کہ اللہ سے ناامید ہوتا ہے اور اس بات کا یقین کہ مطیع (فرمانبردار) جنت میں جائیگا کہ اللہ سے بے خوف ہوتا ہے تو یہ بات لازم آئیگی کہ معتزلی کافر ہو وہ مطیع ہو یا عاصی اسلئے کہ وہ یا تو بے خوف ہے یا ناامید ہے اور اہلسنت و اجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ کسی کی اہل قبلہ میں سے تکفیر نہ کی جائے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ سے ناامید ہو جانا ضروریات اخرویہ میں ہو یا دنیویہ میں کفر ہے۔ ارشاد باری ہے یَعْبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ۔ یہ آیت ارحم الراحمین کی رحمت بے پایاں اور غفور درگذر کی شان عظیم کا اعلان کرتی ہے اور سخت سے سخت مایوس العلاج مرغیوں کے حق میں کثیر شفاء کا حکم رکھتی ہے مشرک، ملحد، زندیق، مرتد، یہودی، نصرانی، مجوسی، بدعتی، بد معاش، فاسق، فاجر کوئی ہو آیت ہذا کو سننے کے بعد خدا کی رحمت سے بالکلیہ مایوس ہو جائے اور آس توڑ کر بٹھ جائے کی اس کے لئے کوئی وجہ نہیں کیونکہ اللہ جس کیلئے چاہے سب گناہ معاف کر سکتا ہے کوئی اس کا ہاتھ نہیں پکڑ سکتا، پھر بندہ ناامید کیوں ہو۔

ہاں یہ ہنرور ہے کہ اس کے دوسرے اعلانات میں تصریح کر دی گئی ہے کہ کفر و شرک کا جرم بغیر توبہ کے معاف نہیں کیا جائے گا۔ لہذا ان اللہ یغفر الذنوب جمیعاً کو لمن یشاء کے ساتھ مقید سمجھنا ہنروری ہے۔

کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ۔

اس تفسیر سے یہ لازم نہیں آتا کہ توبہ کے بغیر اللہ تعالیٰ کوئی چھوٹا بڑا قصور معاف ہی نہ کر سکے، اور نہ یہ مطلب ہوا کہ کسی جرم کیلئے توبہ کی ضرورت ہی نہیں، بدرون توبہ سب گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔ قید صرف مشیت کی ہے اور مشیت کے متعلق دوسری آیات میں بتلادیا گیا ہے کہ وہ کفر و شرک سے بدرون توبہ متعلق نہ ہوگی بہر حال اللہ کی رحمت بالکل نامید ہو جانا کفر ہے۔ ارشاد باری ہے اِنَّ لَا يَأْسُ مِنَ رَوْحِ اللَّهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ۔ یعنی حق تعالیٰ کی مہربانی اور فیض سے ناامید ہونا کافروں کا شیوہ ہے جنہیں اس کی رحمت واسعہ اور قدرت کاملہ کی صحیح معرفت نہیں ہوئی۔ ایک مسلمان کا کام یہ ہے کہ اگر سپاڑ کی چٹانوں اور سمندر کی موجوں کے برابر یاس کن حالات پیش آئیں تب بھی خدا کی رحمت کا امیدوار رہے اور امکانی کوشش میں پست ہمتی نہ دکھلائے۔ اور جیسے اللہ سے ناامید ہو جانا کفر ہے ایسے ہی اس کے عذاب سے بے خوف ہو جانا بھی کفر ہے۔ ارشاد باری ہے فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ، دنیوی خوشحالی اور عیش کے بعد جو خدا کی ناگہانی پکڑ ہے اسی کو مکر اللہ (خدا کا داد) فرمایا ہے۔ عیش و تنعم میں پڑ کر وہی لوگ خدا کی ناگہانی گرفت سے بے فکر ہوتے ہیں جن کی شامت اعمال نے انہیں دھکا دے دیا ہو۔ مؤمن کی شان یہ ہے کہ وہ کسی حال میں بھی خدا کو نہ بھولے شعریہ

ظفر اس کو آدمی نہ جانے گا گو ہو کیسا ہی صاحب فہم و ذکا

جسے عیش میں یا و خدا نہ رہی جسے طیش میں خوف خدا نہ رہا

جب یہ اصول مقرر ہو گیا کہ ناامید ہو جانا بھی کفر ہے اور بے خوف ہو جانا بھی کفر ہے۔ اب اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اہلسنت وجماعت کا اصول یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، اور ادھر اصول یہ ہے کہ یاس بھی کفر اور امن بھی کفر ہے لہذا معتزلی خواہ مطیع ہو خواہ غاصبی بہر دو صورت کافر ہو گا کیونکہ اگر وہ غاصبی ہے تو یاس ہے جیسا کہ اس کا غیب ہے اور اگر مطیع ہے تو بے خوف ہے جیسا کہ اس کا عقیدہ ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور غاصبی کو عذاب دے لہذا جو بھی صورت ہو اس کا کافر ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ کا اصول یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔

تنبیہ :- شارح اس اعتراض کا ابھی جواب دے رہے ہیں۔ علامہ خیالیؒ لکھتے ہیں کہ اس قاعدہ کے معنی یہ ہے کہ مسائل اجتہاد میں کسی کی تکفیر نہ کی جائے ورنہ اگر کوئی ضروریات دین کا منکر ہو تو اس کی تکفیر نہ کی جائے گی اور پھر اہل قبلہ میں سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ اور یہ اصول مذکور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا ہے ورنہ دوسرے حضرات نے اس اصول سے موافقت نہ کی بلکہ انھوں نے معتزلہ اور رافضی کی بعض مسائل کیوجہ سے تکفیر کی۔ لہذا دونوں قوتوں کے درمیان وجہ تطبیق کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

قُلْنَا هَذَا لِيَرِيَّاسٌ وَلَا اَمِنْ لَانَا عَلٰى تَقْدِيرِ الْعَصِيَانِ لَا يَأْسُ اِنْ يَوْفَقَهُ اللَّهُ تَعَالٰی

للتوبة والعمل الصالح وعلم تقدي الطاعة لا يأمن من ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي .

ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ یہ ناامیدی اور بے غوفی نہیں ہے اس لئے کہ معتزلی عصیان کی تقدیر پر اس سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو توبہ اور عمل صالح کی توفیق دیدے اور طاعت کی تقدیر پر وہ اس سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو سوا کر دے پس وہ معاصی کا مرتکب ہو جائے۔

تشریح

شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس سے معتزلی کی ناامیدی اور بخون ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ معتزلی بھی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جو اللہ چاہے وہی ہوتا ہے لہذا جو نا فرمان ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ توبہ کی توفیق دیدے اور وہ عمل صالح کرنے لگے تو ناامیدی کہاں رہی اور جو مطیع ہے اس میں یہ خطرہ برقرار ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنا دست مفاطت اٹھالے اور وہ معاصی کے اندر گرفتار ہو کر عذاب کا مستحق بن جائے۔ لہذا نہ یأس ہے اور نہ امن ہے لہذا کفر نہ ہوا۔ دیگر تفصیل ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں۔

وبهذا يظهر الجواب لما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافراً اليأس من رحمة الله ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن. وذلك لاننا لانسلم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمان المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر لهذا .

ترجمہ

اور اس تقریر سے جواب ظاہر ہو جاتا ہے اس اعتراض کا جو کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کبیرہ کا مرتکب ہو تو اس کا کافر ہونا لازم آئیگا۔ اس کے اللہ کی رحمت سے ناامید ہونے کی وجہ سے اور اس کے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مؤمن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظہور) اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے استحقاق نار کا اعتقاد ناامیدی کو مستلزم ہے اور اس کے عدم ایمان کا اعتقاد (وہ ایمان جس کی تفسیر کی گئی ہے تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ سے، بنا کر کرتے ہوئے اعمال کے انتہا پر) کفر کو واجب کرتا ہے اس کو محفوظ کر لو۔

تشریح

اس کو شارح نے سائل کے کلام کو پورا کر نیکی عرض سے بیان کیا ہے ورنہ اس کا جواب گزر چکا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری گذشتہ تقریرات سے اس اعتراض کا جواب ہو گیا جو بعض حضرات نے کیا ہے کہ معتزلی جب کبیرہ کا مرتکب ہو گا تو وہ یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید ہو گا اور ناامیدی کفر ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مؤمن نہیں ہے اور غیر مؤمن کی ناامید ظاہر ہے لہذا اب تو اسکو کافر کہنا چاہئے؟ شارح نے فرمایا کہ اگر وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو تب بھی ناامیدی لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ معتزلی اعتقاد رکھتا ہے کہ اگر میں نے توبہ کر لی تو مستحق عذاب و درجہ بائیکا، اور اگر اسکو غیر مؤمن شمار

کیا جائے جب کہ وہ کبیرہ کا مرتکب ہو اس کے زعم کے مطابق کیونکہ ان کے یہاں اعمال ایمان کا جزو و مقوم ہے جبکہ انتقاد کل کے انتقاد کو مستلزم ہو گا تو اگر اس کے عدم ایمان کو بھی تسلیم کر لیا جائے اس کا کفر تب بھی ثابت نہیں ہوتا۔ ہمارے اصول کے مطابق تو ظاہر ہے اور معتزلہ کے اصول کے مطابق اس لئے کہ عدم اعمال عدم ایمان کو ثابت کرتے ہیں کفر کو نہیں کیونکہ وہ تو منزلة بین المنزلتین کے قائل ہیں۔

تنبیہ:۔ شارح کا یہ فرمان کہ اس کا ارتکاب کبیرہ یا اس کو مستلزم نہیں بجائے، مگر یہ کہنا کہ عدم ایمان کفر کو مستلزم نہیں معتزلہ کے مذہب کے مطابق بے جا ہے کیونکہ ان کے یہاں کافر اور مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مرنے والا دونوں کا انجام غلغلہ فی النار ہوتا ہے لہذا عدم ایمان سے عدم اثبات کفر کچھ مفید نہیں معلوم ہوا۔

والجمع بین قولہم لا یکفر احد من اهل القبلة وقولہم یکفر من قال بخلق القرآن او استحالۃ الرؤیۃ اوسب الشیخین اولعنہما وامثال ذلک مشکل۔

ترجمہ

اور جمع کرنا (تطبیق) ان کے اس قول کے درمیان کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور اس کے اس قول کے درمیان کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے، یا ردیت باری کے استحالة کا قائل ہے یا جس نے شیخین کو گالی دی یا ان دونوں پر لعنت کی کافر ہو جائیگا اور اس کے ہم مثل مشکل ہے (یعنی ان دونوں قولوں میں تطبیق مشکل ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں المہذت والجماعت کے دو متعارض قول ہیں جنکے درمیان توفیق و تطبیق مشکل ہے، ایک طرف تو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائیگی، اور دوسری طرف کہتے ہیں کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے وہ کافر ہے اور جو رویت باری کو محال جانے وہ کافر ہے اور جو شیخین کو گالی دے یا ان پر لعنت کرے وہ کافر ہے یہ کھلا ہوا تعارض ہے اور سبھی اس کی بہت سی مثالیں ہیں مثلاً جو حوض و صراط و میزان کا منکر ہو وہ کافر ہے۔

تنبیہ

۱)۔ دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں دونوں کے قائل الگ الگ ہیں (۲) کتاب و سنت سے قرآن کا کلام اللہ ہونا ثابت ہے۔ اور روایت کا ثبوت ہے اور شیخین کی شرافت و مرتبت ثابت ہے تو جو ان کا انکار کرے وہ اہل قبلہ میں سے شمار نہیں ہو گا لہذا کچھ تعارض نہیں (۳) تکفیر تہدید و تعلیف پر مبنی ہے اور اہل قبلہ کی عدم تکفیر تحقیق پر فلا تعارض۔ شارح نے شرح مقاصد میں پراس مسئلہ پر بسط سے بحث کی ہے اور کچھ ایسے لوگوں کا کفر ثابت کیا ہے جو قبلہ کی جانب نماز پڑھتے ہیں۔ شرح مواقف ص ۲۹۲ پراس پر بسط سے بحث کی گئی ہے۔ خلاصہ کلام اہل قبلہ کی عدم تکفیر اس وقت تک ہے جب تک وہ ضروریات دین کا انکار نہ کریں ورنہ تکفیر کی جائے گی۔ ملاحظہ ہو فرائح الرجوت شرح مسلم الثبوت ص ۶۱

وَتَصْدِيقَ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُ عَنْ الْغَيْبِ لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أُنْشِيَ كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى مُحَمَّدٍ وَالْكَاهِنِ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَاثِبِ فِي مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيُدْعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهْنَةً يَدْعُونَ مَعْرِفَةَ الْأُمُورِ فَسَمُّهُ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّ لَهُ رُتْبًا مِنَ الْجِنِّ وَتَابِعَتَهُ يَلْقَوْنَ إِلَيْهِ الْأَخْبَارَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّ يَسْتَدْرِكُ الْأُمُورَ بِفَهْمِ أُعْطِيهِ -

ترجمہ

ترجمہ اور کاہن کی تصدیق اس بار میں جو وہ غیب کی خبر دیتا ہے کفر ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے، جو آیا کسی کاہن کے پاس پس اسکی تصدیق کی اس سلسلہ میں جو وہ کہتا ہے تو اس نے کفر کیا اس کے ساتھ جو اللہ نے محمد پر نازل فرمایا ہے۔ اور کاہن وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونیوالے واقعات کی خبر دیتا ہے اور اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرتا ہے اور علم غیب کو جاننے کا دعویٰ کرتا ہے اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو دعویٰ کرتے تھے امور کی معرفت کا تو ان میں سے کچھ تو وہ تھے جو کہتے تھے کہ اس کیلئے ایک جن جاسوس ہے اور تابع ہے جو اس کی جانب خبریں پہنچاتا ہے، اور ان میں سے کچھ ایسے تھے جو کہتے تھے کہ وہ امور غیبیہ کو خدا داد فہم کے ذریعہ جان لیتا ہے۔

تشریح

تشریح دراصل علم غیب اللہ کی صفت خاصہ ہے اس کے علاوہ اسکو کوئی نہیں جانتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا فرمادے وہ اور بات ہے لہذا جب حقیقت یہ ہے تو جو کاہن کی تصدیق کریگا جو امور غیبیہ کی خبر دیتا ہے تو یہ ان نفوس کا انکار ہے جن میں علم غیب کا اللہ کی صفت خاصہ ہونا ثابت ہے اور نفوس کا انکار کفر ہے اسلئے کاہن کی تصدیق مذکور کفر ہے۔

شارح نے جو حدیث بیان کی ہے وہ دراصل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کلام ہے جسکو امام حاکم نے بسند صحیح روایت کیا ہے مگر یہ مضمون حدیث مرفوع کے اندر بھی وارد ہے شاید اسی وجہ سے شارحؒ نے اس قول کو آنحضرتؐ کی جانب منسوب کر دیا، حدیث مرفوع کے الفاظ یہ ہیں "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ أَوْ أَمَرَ أَنْتَ حَائِضًا أَوْ أَمْرًا فَوَدَّ رَاحِلًا فَقَدْ بَرَّيْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَيْهِ السَّلَامُ" (رواہ احمد ابو داؤد الترمذی والنسائی) اور معجم طبرانی میں مرفوعاً روایت ہے مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَسَأَلَ عَنْ شَيْءٍ حُجِبَتْ عَنْهُ التَّوْبَةُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً فَإِنْ صَدَّقَهُ بِمَا قَالَ كَفَرَ۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ کاہن اسکو کہتے ہیں جو امور آئندہ کی خبر دیتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ میں چھپی چیزوں کو جانتا ہوں، دل کی باتوں کو اور دفائن کو جانتا ہوں اور علم غیب سے واقف ہوں، پھر شارح نے فرمایا کہ عرب میں کچھ کاہن تھے جو مغیبات کو جاننے کا دعویٰ کرتے تھے، کچھ تو کہتے تھے کہ ہمارے جن تابع ہے وہ ہم کو حالات سے مطلع کر دیتا ہے اور کچھ کہتے تھے کہ ہم اپنی فہم سے امور غیب کو پہچان لیتے ہیں یہ بھی کفر ہے۔

تنبیہ :- دینی بروزن فعل مفعول کے معنی میں ہے، ایسا جن جسکو لوگ دیکھیں اور وہ کسی کا رفیق ہو۔ تابع کا رتیا پر عطف ہے، وہ جن کو کسی کا تابع ہو جائے جہاں وہ جائے وہ جن بھی اسی کے ساتھ جائے اور کتا و صفت سے اسمیت کی طرف نقل کر نیکی لئے ہے۔ صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ اگر تابع جتنی ہو تو اس کو تابع اور جتنی کو تابع کہتے ہیں۔

تنبیہ :- چونکہ جن اقطار ارض میں پھرتے رہتے ہیں گزشتہ امور کی خبریں دیدیں یہ تو ہو سکتا ہے اور رہی آئندہ امور کی خبر تو اللہ تعالیٰ فرشتوں پر آئندہ امور کا القار فرماتے ہیں تو ممکن ہے کہ ان کو جلائیوالے شہاب سے پہلے کچھ کلام سن لیں اور اس کے ساتھ باقی چیزوں کا خلط کر دیں اور ان کی خبر کا ہنوں کو دیدیں تو جن کو جو بات آسمان سے ملی وہ کاہن کی سچی ہوگی اور بقیہ جھوٹی۔ یہیں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر کوئی یوں کہے کہ جن غیب جانتے ہیں تو یہ کفر ہے اس لئے کہ غیب کو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔

وَالْمَنْجَمُ إِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْأَتِيَةِ فَهُوَ مِثْلُ الْكَاهِنِ -

ترجمہ

تشریح

اور بخومی جب کہ آنے والے حوادث کو جاننے کا دعویٰ کرے تو کاہن کے مثل ہے۔ منجم اور بخومی اس کو کہتے ہیں کہ جو ستاروں کو دیکھ کر احوال کا اندازہ لگاتے ہیں اگر وہ ان باتوں کو علامت کے طریقہ پر شمار کرتے ہیں اور ان سے ظن کے قائل ہوتے ہیں تو یہ کفر نہیں اور اگر حوادث آئندہ کے علم کے مدعی ہیں تو بخومی اور کاہن دونوں کا حکم کفر میں مصادی ہے انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کاہن اور بخومی مشرک تھے وہ حوادث کو غیر اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے تو جو انکی تصدیق کریگا تو وہ کافر ہوگا اور جو بخومی وغیرہ مؤثر حقیقی اللہ کو جانتا ہے اور کواکب و سیارات میں خواص ظنیہ مانتا ہے تو وہ گنہگار ہوگا اور وہ بخومی اول کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ اس کا حال ایسا ہے جیسے طبیب و حکیم نبض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم ظنی حاصل کرتا ہے تو ایسے بخومی کی تکفیر نہ کی جائے گی۔

تنبیہ :- علامہ شامی نے رد المحتار ص ۳۲ پر علم نجوم کی اقسام اور احکام پر تفصیلی گفتگو کی ہے ایک قسم کو غیر مذموم اور اہل کفر کہا ہے پھر فرمایا کہ علم نجوم اتنا سبکنا جس کے ذریعہ موافقت صلوة اور قبلہ کو پہچانا جاسکے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حضرت عمرؓ کا فرمان نقل کیا ہے تَعْلَمُوا مِنَ النُّجُومِ مَا تَهْتَدُوا بِهِ فِي السَّبْرِ وَالْبَحْرِ ثُمَّ امْشِكُوا إِلَى

وَبِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ أَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللَّهُ تَعَالَى لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِالْعِلْمِ مِنْهُ أَوْ إِيَّاهُمْ بِطَرِيقِ الْمُعْجَزَةِ أَوِ الْكِرَامَةِ أَوْ ارْتِدَادِ الْحَالِ لَا سَبِيلَ إِلَّا بِالْأَمَارَاتِ فِيمَا يُمْكِنُ فِيهِ ذَلِكَ -

ترجمہ

اور حاصل کلام علم غیب ایسی چیز ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ متفرد ہے اس کی جانب بندوں کی کوئی رسانی نہیں ہے مگر اللہ کی جانب سے (بذریعہ وحی) بتائے جانیکے ساتھ یا معجزہ یا کرامت کے طریقہ پر اللہ کی جانب سے الہام کئے جانیکے ساتھ یا علامات کے ذریعہ استدلال کی جانب رہنمائی کے ساتھ جن امور میں یہ استدلال ممکن ہو۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر میں جہاں کاہن اور نجومی کے مصدق کو کافر کہا گیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ علم غیب اللہ کی صفت خاصہ ہے اسکو کوئی نہیں جانتا، ہاں اگر اللہ تعالیٰ ہی کسی نبی یا ولی کو بذریعہ وحی یا بذریعہ الہام کچھ مغیبات کی خبر دیدے تو وہ اور بات ہے، اور جہاں علامات کو دیکھ کر استدلال ممکن ہو وہاں اللہ تعالیٰ بندوں کی رہنمائی فرمادے وہ اور بات ہے جیسے احوال قیامت اور علامات قیامت وغیرہ سب مغیبات ہیں مگر اللہ نے بذریعہ وحی ان کا علم جتنا بتلانا تھا بتلادیا، یا ایسی سمجھ غطا فرمادی کہ اس کے ذریعہ علامت کو دیکھ کر علم حاصل ہو گیا جیسے طبیب کو نبض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم اور ستاروں کی اوضاع کو دیکھ کر حالات کا علم ظنی، مگر بعض امور ایسے ہیں کہ جہاں امارات کو دیکھ کر استدلال کی گنجائش نہیں بلکہ وہاں اعلام من اللہ کی ضرورت ہے جیسے احوال قیامت اور علامات قیامت کہ انکو عقلی شک بندیوں سے نہیں جانا جاسکتا انکی معرفت کیلئے وحی کی ضرورت ہے۔

ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رويته هالة القمر يكون مطروداً عياً
علم الغيب لا بعلمه كافر۔

ترجمہ

اور اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قائل کا قول چاند کی گھٹاں دیکھنے کے وقت کہ بارش ہوگی حالانکہ وہ غیب جاننے کا مدعی ہو علامات کی وجہ سے نہ کہے تو کفر ہے۔

تشریح

جب کہ ماقبل میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ علامات کے ذریعہ استدلال کرنے کو علم غیب نہیں کہا جاتا تو اس اصول کی بنیاد پر فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر کوئی چاند کا بالہ یعنی دیکھ کر بارش دیکھ کر جو اس کے ارد گرد ایک رنگین دائرہ ہوتا ہے سحاب رفیق کی صورت میں اس کو دیکھ کر کہے کہ بارش ہوگی تو اب اس کی دھور تین ہیں (۱) وہ علم غیب کا مدعی ہو تو یہ قول کفر ہے (۲) وہ علم غیب کا مدعی نہ ہو بلکہ اسکو بارش کی علامت سمجھ کر کہتا ہے کہ بارش ہوگی تو یہ کفر نہیں ہے۔

تنبیہ

بعض نصوص قطعہ سے یہ بات ثابت ہے کہ علم غیب اللہ کی صفت خاصہ ہے، کوئی اور علم غیب نہیں جانتا، لہذا جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے علم غیب کے مدعی ہیں۔ آنحضرت کی محبت نہیں بلکہ ہدایت دینی کا انکار ہے جس کا مہلک ہونا ظاہر باہر ہے، اللہ تعالیٰ شیطان کے وسوسوں سے محفوظ رکھے (آمین)

والمعدوم ليس بشئ ان اريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا احكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسيرين الشئ بانه الموجود او المعدوم وما يصلح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

ترجیح

اور معدوم شئی نہیں ہے اگر ارادہ کیا جائے شئی سے اس چیز کا جو ثابت و محقق ہو جیسا کہ اسکی جانب محققین گئے ہیں کہ شئیت وجود اور ثبوت کے مراد ہے اور عدم نفی کے مراد ہے تو پھر یہ (معدوم کا شئی نہ ہونا) ایک بدیہی حکم ہے جس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ مگر معتزلہ نے جو قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر ارادہ کیا جائے کہ معدوم کا نام شئی رکھا جاتا تو یہ بحث لغوی ہے جو شئی کی تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شئی) موجود ہے یا معلوم یا جس کا معلوم و مخبر عنہ بننا ہو تو مرجع نقل اور موارد استعمال کے متبع کی جانب ہے۔

تشریح

جہاں معتزلہ اور اشاعرہ کا بہت سے مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے ایک اختلاف معدوم کے متعلق بھی ہے پھر اس اختلاف کی دو شاخیں ہیں (۱) معدوم خارج میں موجود ہے یا نہیں (۲) معدوم کا نام شئی ہے یا نہیں، پہلے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ معدوم خارج میں موجود نہیں ہے اور فلاسفہ بھی اشاعرہ سے اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ معدوم ممکن خارج میں موجود ہے، منفی نہیں ہے۔ دوسرے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ عرف و لغت میں معدوم کا نام شئی نہیں رکھا جاتا۔

اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عرف و لغت میں معدوم کا نام شئی رکھا جاتا ہے مصنف کے کلام میں دونوں شاخوں کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارح نے کہا کہ اگر یہ مراد ہے تو یوں ہے اور وہ ہے تو یوں ہے۔ شارح کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ وہ معدوم جو متمنع الوجود ہے اس کے تو نفی محض ہونے پر اتفاق ہے اور اس کا نام نہ شئی ہے اور نہ ذات اور رہا وہ معدوم جو فی الحال معدوم ہے مگر اس کا وجود عدم وجود ممکن ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے کہا کہ وہ معدوم وجود سے پہلے نفی محض ہے شئی نہیں ہے اور نہ ذات ہے، معتزلہ میں سے ابواحسن بھری کا بھی یہی قول ہے اور جمہور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ وجود و عدم کی دونوں حالتوں میں ماہیت نفس الامری ہے اور حقیقت موجودہ فی الخارج ہے۔

سوال :- پھر تو معتزلہ کے قول کے مطابق جملہ اشیاء قدیم ہو جائیں گی کیونکہ جو چیزیں اب پیدا ہوئی ہیں وہ ازل سے معدوم ممکن ہے جو ان کے نزدیک خارج میں موجود ہے لہذا اس کا ازل ہونا ثابت ہو گیا اور ممکنات کا ازل اور قدیم ہونا باطل ہے کمالا بخفی؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت فی الخارج کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر آثار کا ترتیب ہوا اور

اور دوسری قسم وہ جس پر آثار کا ترتیب نہ ہو اور جو چیز خارج میں ازل سے موجود ہو ترتیب آثار کے درجہ میں تو وہ ازل اور قدیم ہوگی اور جو چیز ازل سے خارج میں موجود ہے مگر ترتیب آثار کے درجہ میں نہیں ہے تو اسکو قدیم اور ازل میں نہیں جاتے گا۔ لہذا اشیاء کا قدم لازم نہیں آیا مگر معتزلہ کے اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شئی کا خارج میں ثبوت بغیر ترتیب آثار کے غیر معقول ہے بلکہ تقررات کے درجہ میں وجود ہو سکتا ہے جو ایک ذہنی چیز ہے جسکو موجود فی الخارج سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

سوال :- قرآن کی بعض آیات سے معتزلہ کی بات کا حق ہونا ثابت ہو تا ہے جیسے انما امرء اذا اراد شیئاً ان يقول لہ ما کن فیکون، اس سے معلوم ہوا کہ ابھی وہ چیز معرض ظہور میں نہیں آئی موجود نہیں ہوئی اور اس کو شئی سے تعبیر کیا جا رہا ہے اور جیسے فرمان باری ہے لا تقولن لشیء فی فاعل ذلک عندا ان یشاء اللہ۔ یہاں بھی غیر موجود کو شئی سے تعبیر کیا گیا ہے؟

جواب :- یہ استدلال کلمہ حق و ارید بھا الباطل کی قبیل سے ہے بلکہ دونوں آیتوں میں مجازاً باعتبار مایول الیہ اس معدوم پر جو شئی ہو نیوالی ہے، شئی کا اطلاق کیا گیا ہے، مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ علاقہ مایول الیہ ہے اور فرمان نبوی من قتل قتیلًا فلہ سلبہا بھی اسی قبیل سے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول المعدوم لیس بشئی سے کیا مراد ہے؟

اگر مراد یہ ہے کہ معدوم کو شئی نہیں کہتے بلکہ شئی اس کو کہتے ہیں جو ثابت و متحقق ہو کیونکہ شئی وجود اور ثبوت الفاظ مترادف ہیں جیسا کہ اوائل کتاب میں شارح نے تصریح کی ہے تو اگر مصنف کی مراد اپنے کلام مذکور سے یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو مصنف کا یہ فرمان بدیہی ہے جس پر دلائل پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے اور نہ اس میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معتزلہ کے کہ وہ معدوم ممکن کو ثابت فی الخارج مانتے ہیں، اشاعرہ کی جانب سے اس حکم بدیہی پر کچھ تنبیہات پیش کی گئی ہیں (۱) وجود اشاعرہ کے نزدیک عین ذات ہے تو وجود کا رفع ذات کا رفع ہے تو پھر وجود کیسا (۲) وہ ذات جو ہر اعتبار سے معدوم ہیں وہ معتزلہ کے نزدیک غیر تنہا ہی ہیں تو اگر ان کو خارج میں موجود مان لیا جائے تو تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے اور برہان تطبیق کے ذریعہ اس تسلسل کو باطل کیا جائیگا لہذا معلوم ہوا کہ معتزلہ کا قول مذکور باطل ہے (۳) اگر معدوم کو شئی کہتے ہوئے اس کا وجود مان لیا جائے تو معتزلہ وجود کو حال سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ لا موجود اور لا معدوم ہے یعنی حال ہے اور ان کے نزدیک حال غیر مقدور ہوتا ہے تو پھر یہ خرابی لازم آئے گی کہ صالح عالم شئی پر قادر نہ ہو اور اس کا موجود نہ ہو۔ حالانکہ یہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔ ان وجوہات سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کا قول باطل ہے۔

باقی ان کے مستدلات مع جوابات ماقبل میں گذر چکے ہیں پھر شارح نے فرمایا کہ اگر مصنف کی مراد اپنے کلام سے یہ ہو کہ معدوم اپنے کلام سے یہ ہو کہ معدوم کا نام عرف و لغت میں شئی نہیں رکھا جاتا تو پھر یہ اختلاف شئی کی تفسیر پر مبنی ہے جس کا فیصلہ نقل سے ہوگا اور فضحاء اور بلغار کے کلام کے تنبیع سے ہوگا کہ انھوں نے

شیء کی کیا تفسیر کی ہے۔ اگر انھوں نے شیء کی تفسیر موجود سے کی ہو تو پھر معدوم کا نام شیء رکھنا غلط ہوگا اور اگر انھوں نے شیء کی تفسیر معدوم سے کی ہو تو پھر معتزلہ کی بات درست ہو سکتی ہے۔ موجود کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ معدوم نہ ہو بلکہ وجود خارجی میں ہو جسکو ترتب آثار کا درجہ کہتے ہیں، اور اگر معلوم سے تفسیر کی جائے تو مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ ہو یا معدوم ہو مگر اس کو جانا جاسکے اور اس کے بار میں کچھ خبر دی جاسکے یعنی وہ مخرج عنہ اور محلی عنہ بن سکے لیکن اگر معتزلہ شیء کی تفسیر معلوم سے کرینگے تو ان پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ محال و متنع کو بھی شیء کہیں اس لئے کہ اس کو بھی جانا جاسکتا ہے اور اس کے بار میں بھی خبر دی جاسکتی ہے جیسے الجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم، اور جیسے "المتنع یقابل الممكن" وغیرہ۔ اور "أولم یری الانسان انا خلقناه من قبل ولم یک شیئاً" سے اشارہ کی تائید ہوتی ہے اور اہل عرف اور اہل لغت کے سامنے اگر الموجد شیء کہا جائے تو اسکو قبول کرینگے بیکر نہیں کریں گے اور اگر الموجد لیس لشیء "کہا جائے تو اس پر بیکر کریں گے۔ اور معتزلہ نے جن آیات سے استدلال کیا ہے وہ عللاً یا یؤول الیہ پر محمول ہیں۔ فندبر۔

وَفِدَعَاءُ الْاَحْيَاءِ لِلْاَمْوَاتِ وَصِدْقَتُهُمْ اِیْ صِدْقَةُ الْاَحْيَاءِ عَنْهُمْ اِیْ عَنِ الْاَمْوَاتِ
نَفْعَ لَهُمْ اِیْ لِلْاَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ مَتَسَكِّيًا بِانِ الْقَضَاءِ لَا یَتَبَدَّلُ وَکُلُّ نَفْسٍ مَرهُونَةٌ
بِمَا کَسَبَتْ وَالْمَرْءُ عَجَزٌ لَا یَعْمَلُ غَیْرَهُ۔

ترجمہ اور زندہ لوگوں کے دعا کرنے میں مردوں کیلئے اور زندوں کے صدقہ کرنے میں مردوں کی جانب سے مردوں کیلئے نافع ہے۔ معتزلہ نے اختلاف کیا ہے استدلال کرتے ہوئے اس دلیل سے کہ فیصلہ خداوندی بدلتا نہیں ہے اور ہر نفس اپنے کئے میں گرفتار ہوگا اور آدمی کو اپنے عمل کا بدلہ دیا جائیگا نہ کہ غیر کے عمل کا۔

تشریح مردوں کو مختلف اعمال خیر کے ذریعہ جو الیہ مال نواب کیا جاتا ہے مردوں کو اس کا فائدہ ہوتا ہے یا نہیں معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور ہم اس کے قائل ہیں کہ فائدہ پہنچتا ہے۔ معتزلہ نے اپنے اس دعوے پر تین دلیلیں بیان کی ہیں (۱) پہلی دلیل اللہ کے فیصلہ اٹل ہیں جن میں تبدیلی نہیں ہوتی تو پھر اس دعا سے کیا فائدہ؟ **جواب**۔ یہ استدلال کلمہ حق اُرید بہا الباطل کے قبیل سے ہے، یہ دعا اور مختلف طریقوں سے ایصال نواب بھی قضا میں داخل ہے اور اس پر نواب کا ترتب بھی قضا میں داخل ہے اور اگر قضا مبطل سبب ہے تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ سب اسباب ترک کر دیں نہ زراعت کے اسباب اپنائیں اور نہ کسی اور چیز کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں اور سامنے سے کوئی درندہ یا سانپ آجائے تو اس سے تحرز نہ کریں کیونکہ قضا میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ تعجب ہے کہ ایسے مواقع پر کوئی معتزلی قضا کے اٹل ہونیکے سہارے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر نہیں بیٹھتا۔ دوسری دلیل "کل نفس مرہونہ بما کسبت" یہ دراصل ایک آیت کا اقتباس ہے ارشاد باری ہے

کل نفس منکسبت دھینتر الا اخصب الیمن کلام کا سیاق سابق بتا رہا ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے یعنی وہاں کفار اپنے کاموں میں پھنسے ہوں گے، اور اہل ایمان اہل جنت خوش و خرم ایک دوسرے کی مزاج پرسی کرتے ہوں گے۔ تیسری دلیل۔ المرء یجری بعملہ لا بعمل غیری یہ بھی ایک آیت کا اقتباس ہے ارشاد باری ہے لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا۔ یعنی آدمی جو کوشش کر کے کماتا ہے وہ اسی کا ہے کسی دوسرے کی نیکیاں لے اڑے یہ نہیں ہو سکتا، باقی اگر کوئی خود اپنی خوشی سے اپنے بعض حقوق دوسرے کو ادا کر دے اور اللہ اس کو منظور کر لے وہ الگ بات ہے اور احادیث کثیرہ سے یہ بات ثابت ہے کہ ایسی صورت میں میت کو نفع پہنچتا ہے۔ معتزلہ کے دناکل مع جوابات ختم ہوئے۔

ولما واد فی الاحادیث الصحیحہ من الدعاء للاموات خصوصاً فی صلوٰۃ الجنائزہ وقد توارثہ السلف فلولم یکن للاموات نفع فیہ لما کان لہ معنی وقال علیہ السلام ما من میت تصلی علیہ امتہ من المسلمین یملغون مائتہ کلہم یشفعون الا شفّعوا فیہ۔

ترجمہ

اور ہماری دلیل مردوں کیلئے وہ دعا کرنا ہے جو احادیث صحیحہ میں وارد ہے خصوصاً نماز جنازہ میں جسکو سلف نے توارث کے طریقہ پر لیا ہے تو اگر اس میں مردوں کا کچھ نفع نہ ہوتا تو اس کے (نماز جنازہ) کوئی معنی نہ ہوتے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں ہے کوئی میت جس پر مسلمانوں کی ایک جماعت نماز پڑھے جو تنہا کی مقدار کو پہنچے ہوئے ہوں جو سفارش کرتے ہوں مگر انکی سفارش قبول کی جاتی ہے۔

یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہو گا کہ ایصالِ ثواب سے مردوں کو نفع پہنچتا ہے۔ تو فرمایا کہ احادیث صحیحہ بکثرت اس سلسلہ میں وارد ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مردوں کیلئے دعا مانگنا اور دعا مانگنے کی ترغیب موجود ہے حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقیع میں تشریف لے گئے اور وہاں کے مردوں کیلئے استغفار کیا اور فرمایا کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے مجھے اس کا حکم کیا ہے خصوصاً نماز جنازہ کو دیکھئے جس میں مردہ کیلئے دعا کی جاتی ہے اور نماز جنازہ کا ثبوت ایسی احادیث سے ہے جو بطریقِ تواتر معنوی حد تو اترو کہ پہنچی ہوئی ہیں اور اس پر ہر زمانہ میں تمام علماء اہل اسلام کا اجماع رہا ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک یہی توارث چلا آرہا ہے کہ میت کیلئے نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اسی کو شارح نے اس طرح تعبیر کیا ہے ”وقد توارثہ السلف“ یعنی اس طریقہ کو صحابہؓ نے آنحضرت سے لیا اور صحابہؓ سے تابعین نے اور تابعین سے تبع تابعین نے اور اس طرح ہم تک پہنچا۔ تو اگر مردوں کیلئے دعائیں کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر نماز جنازہ مشروع ہونیکے کیا معنی؟ نیز حدیث میں ہے کہ جس میت پر مسلمان نماز جنازہ پڑھیں سب اس کیلئے سفارش کریں تو انکی سفارش قبول کر لی جاتی ہے یہ حدیث مسلم شریف میں ہے اور اس باب میں احادیث کثیرہ ہیں۔

وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَأَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ قَالَ الْمَاءُ فَخَفَ بَكِّي وَقَالَ هَذِهِ لِأُمِّ سَعْدٍ -

ترجمہ

اور سعد بن عبادہ سے منقول ہے انھوں نے کہا یا رسول اللہ ام سعد کا انتقال ہو گیا تو کون سا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا پانی۔ تو انھوں نے کنواں کھود دیا اور کہا کہ یہ ام سعد کا ہے۔

تشریح

حضرت سعد بن عبادہ کی والدہ کا انتقال ہو گیا تو انھوں نے آنحضرت سے دریافت کیا کہ کون سا صدقہ افضل ہے یعنی جس سے والدہ کو ثواب پہنچا رہے تو چونکہ اس زمانہ میں مدینہ میں پانی کی قلت تھی اس لئے آپ نے فرمایا کہ پانی، تو انھوں نے والدہ کے نام سے ایک کنواں کھود دیا جس سے انکو ثواب پہنچا رہے یہ حدیث ابوداؤد، نسائی میں ہے۔ بہر حال حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر ایصالِ ثواب سے میت کو فائدہ نہ ہوتا تو آپ یہ حکم کیوں فرماتے

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدُّعَاءُ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَالصَّدَقَةُ تَطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْعَالَمَ وَالْمَتَعْلَمَ إِذَا مَرَّ عَلَى قَرِيْبَةٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَتِهَا ثَلَاثَ قَرِيْبَتَيْنِ يَوْمَئِذٍ وَالْأَثَرُ فِي هَذَا الْبَابِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى -

ترجمہ

اور فرمایا نبی علیہ السلام نے دعا مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ اللہ کے غضب کو بجھا دیتا ہے اور فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ عالم اور متعلم (طالب علم) جب کسی بستی کے اوپر گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک عذاب کو اٹھالیتا ہے اور احادیث و آثار اس باب میں بیشمار ہیں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دعا مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ اللہ کے غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے لہذا جب اس حدیث میں عموم ہے تو دعا کا نافع ہونا زندہ اور مردہ دونوں کے حق میں ہوگا اور دعا کر نیوالے اور صدقہ کر نیوالے نیز جس کیلئے دعا کی گئی ہے اور جس کیلئے صدقہ کیا گیا ہے یہ حکم سب کیلئے عام ہے (بخاری و مسلم)

دوسری حدیث میں ہے کہ جب عالم اور طالب علم کسی بستی میں پہنچ جائیں تو وہاں کے قبرستان سے اللہ تعالیٰ چالیس روز تک عذاب کو اٹھالیتا ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ اس باب میں بجز ت روایات ہیں جنکا احاطہ نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ - آخری حدیث جو شارح نے نقل کی ہے موضوع ہے۔ موضوعات کبریٰ میں ہے فقال حافظ جلال الدین لا اھل تنبہ: حضرت سعد بن عبادہ انصاری وہی ہیں جنکو انصار نے حضور کے بعد خلیفہ بنانا چاہا تھا۔ اشراق انصار میں تھے ہیں ان کے بارے میں کچھ حضرات نے خرافات لکھی ہیں یعنی حضرت عمرؓ کا ان پر زبانی کرنا اور جن کا ان کو قتل کر دینا اور ان کا بیعت صدیقی سے انکار کر دینا وغیرہ مگر یہ انتساب خلاف حقیقت معلوم ہوتا ہے کیوں کہ انکا

مقام اس سے بلند ہے کہ انکو جن قتل کریں یا عمر ان پر ایسی زیادتی کریں جو نقل کی جاتی ہے یا ان کا حضرت ابو بکر کے ہاتھ پر بیعت ہونے سے انکار شاید اس میں کچھ ردائض کا ہاتھ ہے۔ واللہ اعلم بحقیقہ احوال۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی یَجِیْبُ الدَّعَوَاتِ وَلَیْقِضُ الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی اَدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ وَلِقَوْلِهِ عَلَیْہِ السَّلَامُ یَسْتَجِیْبُ الدَّعَاءَ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ یَدْرُ بِاَثْمٍ اَوْ قَطِیْعَةً رَّحْمَةً لَّکُمْ یَسْتَجِیْبُ لِقَوْلِهِ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَنْ یَّرْکَبَ حَبْرٌ کَرِیْمٌ یُسْقِیْ مِنْ عِبْدِهِ اِذَا رَفَعَ یَدَیْہِ اِلَیْہِ اِنْ یَرُدُّہُمَا صَفْرًا۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ دعاؤں کو قبول کرتا ہے اور حاجات کو پوری کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے مجھ سے دعا مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے بندہ کی دعا قبول کی جاتی ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ یا قطع رحمی کی دعا نہ کرے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے اور نبی کے فرمان کی وجہ سے تمہارا پروردگار حیار والا ہے کریم ہے اپنے بندہ سے شرماتا ہے جبکہ وہ اللہ کی طین اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہ کہ اللہ تعالیٰ ان کو خالی واپس کر دے۔

تشریح

اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا ہے اور انکی حاجات و ضروریات پوری کرتا ہے اس پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں، ایک آیت اور دو حدیثیں۔ پہلی دلیل ”ادعونی استجب لکم“ پوری آیت اس طرح ہے ”وَقَالَ رَبِّکُمْ ادْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ اِنْ الدِّیْنَ یَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَذْلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ“ اور تمہارا پروردگار کہتا ہے کہ مجھ کو پکارو میں تمہاری پکار کو پہنچوں گا بیشک جو لوگ میری بندگی سے تکبر کرتے ہیں وہ غرقِ بربذیل ہو کر جہنم رسید ہوں گے یعنی میری بندگی کرو اس کی جزاء ملے گی اور مجھ سے ہی مانگو تمہارا مانگنا خالی نہ چلے گا یعنی بندگی کی شرط ہے اپنے رب سے مانگنا۔ نہ مانگنا غزوہ ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی پکار کو پہنچاتا ہے یہ بات تو حق ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر بندے کی ہر دعا قبول کیا کرے یعنی جو مانگے وہی دیدے، نہیں۔ بلکہ اس کی حاجت کے بہت سے رنگ ہیں جو احادیث میں بیان کر دیئے گئے کوئی چیز دینا اس کی مشیت پر موقوف اور حکمت کے تابع ہے کما قال فی موضع آخر ”فَیُکْشِفُ مَا تَدْعُوْنَ اِلَیْہِ اِنْ شَاءَ“ بہر حال بندہ کا کام ہے مانگنا اور یہ مانگنا خود ایک عبادت ہے کما ورد فی الحدیث۔ دوسری دلیل ”یَسْتَجِیْبُ الدَّعَاءَ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ یَدْرُ بِاَثْمٍ اَوْ قَطِیْعَةً رَّحْمَةً لَّکُمْ یَسْتَجِیْبُ لِقَوْلِهِ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَنْ یَّرْکَبَ حَبْرٌ کَرِیْمٌ یُسْقِیْ مِنْ عِبْدِهِ اِذَا رَفَعَ یَدَیْہِ اِلَیْہِ اِنْ یَرُدُّہُمَا صَفْرًا“ یعنی اللہ تعالیٰ بندہ کی دعا قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے یعنی اگر شروطِ اجابت و قبولیت ہوں اور دعا اچھی ہو گناہ کی نہ ہو مثلاً کہے اے اللہ مجھ سے فلاں کا قتل کر اے حالانکہ فلاں مسلمان ہے یا کہے اے اللہ مجھے شراب پلا دے یا مثلاً اے اللہ فلاں کی مغفرت کر دے حالانکہ وہ فلاں بالیقین کافر میں مرا ہوا یا اس کے علاوہ دیگر محالات کی دعا مانگے جیسے اے اللہ میں تجھے بیداری میں دیکھنا چاہتا ہوں (دنیا میں) یا قطع رحمی کی دعا مانگے

مثلاً اللہ باعدینی و بین ابی“ مگر استعجال نہ کرے یعنی دعاء مانگی اور اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو یوں نہ کہنا پھرے کہ میں نے دعاء مانگی اٹھی اور قبول نہیں ہوئی اور قبولیت دعاء کے مختلف رنگ ہیں کبھی بعینہ وہی چیز مل جاتی ہے، اور کبھی ملتی ہے وہی مگر حکمت کا تقاضا تاخیر کا ہوتا ہے لہذا تاخیر سے پریشان نہ ہو جیسے حضرت موسیٰ و ہارون نے ہلاکت فرعون کی دعاء مانگی انکو کھدیا گیا ”قد اجبت دعوتكما“ حالانکہ اس کے چالیس سال کے بعد فرعون ہلاک ہوا، کبھی اسکے مطلوب سے اچھی چیز اس کو مل جاتی ہے اور کبھی اس کی برکت سے اس کے اوپر سے شر کو دور کر دیا جاتا ہے اور کبھی اسکا ثواب یوم آخرت میں مل جاتا ہے کیونکہ مقتضای حکمت یہی تھا۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو مرقاة ص ۲۵۰۔ تیسری دلیل: ان ربکم حی کریم یستجی من عبده اذا رفع یدیه الیہ ان یردہا صغراً۔ رواہ الترمذی والبودادہ والبیہقی فی الدعوات الکبیرہ کذا فی مشکوٰۃ یعنی اللہ سے جب کوئی بندہ دعاء کرتا ہے اور اس کے دربار میں ہاتھ پھیلاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو خالی ہاتھ کرتے ہوئے شرم آتی ہے۔ اور یہ اصول مسلم ہے کہ جو اسماء اللہ کے ایسے ہیں جو اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے اس کے شایان شان نہیں تو وہاں ان کا مال مراد ہوتا ہے تو حیار کا مال ترک شئی ہے یعنی اللہ تعالیٰ اس سلسلے میں حیار کر نیوالے جیسا معاملہ کرتے ہیں ویسا ہی کرتے ہیں۔ حیّ فعل کے وزن پر ہے ورنہ حی کے معنی ذویات کے ہیں اور یہ چھٹی ہے یعنی حیار والا

وَاعْلَمُوا انَّ الْعُمْدَةَ فِي ذٰلِكَ صِدْقُ النِّيَّةِ وَخُلُوصُ الطَّوْبَةِ وَحُضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
ادْعُوا اللَّهَ وَانْتُمْ مَوْقُونَ بِالْجَابَةِ وَاعْلَمُوا انَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ الدَّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَا يَهْـ

ترجمہ

اور جان لو کہ عمدہ اجابت کے سلسلہ میں نیت کا صدق اور دل کا خلوص اور قلب کا حضور ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے اللہ سے اس حال میں دعاء مانگو کہ قبولیت کا یقین ہو۔ اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ ایسے دل سے دعاء قبول نہیں کرتا جو غافل یعنی لہو کرنے والا ہو۔

تشریح

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قبولیت دعاء کے سلسلہ میں شئی معتمد علیہ صدق نیت ہے یعنی عزم محکم کے ساتھ طلب اور درخواست ہو اور طویہ کا خلوص ہو، طویہ کے معنی دل کے ہیں یعنی اللہ کے ساتھ حسن ظن ہو اور قبولیت دعاء کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ خلوص طویہ سے مراد یہ ہو کہ اپنے باطن کو ان امور سے پاک و صاف کرے جو اللہ کے نزدیک غیر پسندیدہ ہیں اور حضور قلب کے ساتھ دعا کرے یعنی دل اس وقت غیر اللہ سے خالی ہو۔ دراصل یہاں ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے کہ بسا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ دعا کی جاتی ہے اور ردہ قبول نہیں ہوتی حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”میں دعاء قبول کرتا ہوں“ اور ایسے ہی اللہ کے رسول کا فرمان ”کہ دعا قبول کی جاتی ہے حالانکہ بسا اوقات قبول نہیں ہوتی تو جواب دیا گیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ قبولیت دعاء کیلئے کچھ شرائط و آداب ہیں جنکو جزئی نے حصن حصین کے شروع میں ذکر کیا ہے اور ایک مستقل تصنیف اس موضوع پر ہے ”ہماری دعا کیوں قبول نہیں ہوتی“ اس لئے حرام

غذا اور حرام لباس سے پرہیز کرے اور جزم و یقین اور اللہ کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہوئے دعا کرے تو وہ قبول ہوگی مگر قبولیت کے رنگ حسب مصالح مختلف ہوں گے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے۔ پھر اسکے بعد شارح نے ایک حدیث نقل کی۔ اُدْعُوا اللَّهَ وَانْتُمْ مَوْقِنُونَ بِالْاجَابَةِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءَ مَنْ قَلْبٌ غَافِلٌ لَآهُ رواہ الترمذی وقال هذا حدیث غریب۔ کذا فی مشکوٰۃ ص ۱۹۵۔ یعنی دعا اس حال میں مانگو کہ تم کو اللہ سے قبولیت کی پختہ امید ہو یعنی رجا اور امید میں صدق ہونا چاہئے۔ اور اللہ کریم ہے وہ اپنے سے امیدوار کو محروم نہیں کریگا۔ اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ بوقت دعا آداب دعا اور شرائط دعا کا استجماع ہونا چاہئے تاکہ تم کو اجابت کا یقین ہو سکے ورنہ یاد رکھو کہ غافل قلب سے جسکو حضور مع اللہ حاصل نہ ہو اللہ دعا قبول نہیں کرتا **تنبیہ**۔ غافل قلب کی صفت بھی ہو سکتی ہے اور مضامین الیہ بھی اور لاء غافل کی تفسیر ہے اور غافل و لاء دونوں سے مراد یہ ہے کہ حضور مع اللہ حاصل نہ ہو، یہ حدیث ایسے ہی ہے۔ بعض محققین کا گمان ہے کہ واعلموا الخ شارح کا کلام ہے یہ سہو ہے بلکہ لاء تک پوری حدیث ترمذی میں موجود ہے۔

وَ اختلف المشائخ فإنا هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين إلا في ضلالٍ ولأنه لا يدعوا الله تعالى لأن لا يعرفوا وإن اقرأ به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نفى اقراره وما روى في الحديث أن دعوة المظلوم وإن كان كافراً يستجاب محمولٌ على كثران النعمة وجوزها بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين هذه اجابته واليه ذهب أبو القاسم الحكيم وأبولفص الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتي۔

ترجمہ اور شارح نے اختلاف کیلئے اس سلسلہ میں کہ کیا یہ جائز ہے کہ کہا جائے کہ کافر کی دعا قبول کی جاتی ہے تو جہور نے اس کا انکار کیا ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وما دعاء الكافرين إلا في ضلالٍ“ کیوجہ سے اور اسلئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا نہیں کرتا اسلئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا ہی نہیں اگرچہ وہ اللہ کا اقرار کرے تو اس نے جب اللہ کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا جو اللہ کے لائق نہیں ہیں تو اس نے اپنا اقرار توڑ دیا اور جو حدیث میں مروی ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہے اگرچہ وہ ظالم ہو اور کافر ہو، تو وہ کافر کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض مشائخ نے اسکو جائز قرار دیا ہے اللہ کے فرمان کیوجہ سے حکایت کرتے ہوئے ابلیس کی ”رب انظرني“ تو اللہ نے فرمایا ”انك من المنظرين“ یہ دعا کو قبول کرنا ہے اور اسی کی جانب ابو القاسم حکیم اور ابولفص دبو سی گئے ہیں۔ صدر الشہید نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اختلافی مسئلہ چھیڑ رہے ہیں کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یا نہیں۔

بالفاظ دیگر یہ کہنا جائز ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، تو اس میں دو گروہ ہو گئے (۱) جمہور (۲) بعض محققین۔ گروہ اول منع کرتا ہے اور گروہ ثانی جواز کا قائل ہے یہاں شارح نے گروہ اول کی ایک دلیل تو یہ پیش کی ہے: "وَمَادُ عَارِ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کی دعا اِکارت جاتی ہے۔ دوسری دلیل عقلی پیش کی جس کا حاصل یہ ہے کہ کافر تو اللہ سے مانگتا ہی نہیں اس لئے کہ اسکو اللہ کی معرفت ہی حاصل نہیں اگرچہ وہ اقرار بھی کرتا ہو کیونکہ وہ اللہ کی ایسی صفات بیان کرتا ہے جو اس کے اقرار کے منافی ہے مثلاً الوہیت میں غیر کی شرکت وغیرہ، تو جب وہ اللہ سے مانگتا ہی نہیں تو پھر اللہ قبول کیوں کر کرے۔ اس فریق پر اعتراض ہوا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے کہ منطوم کی دعا قبول کی جاتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو یہ حدیث آپ کے قول کے خلاف ہے تو اسخوں نے جواب دیا کہ یہاں کافر سے مراد کافر اصطلاحی نہیں بلکہ ناشکری کرنا والا ہے۔

پھر شارح نے فریق ثانی کی دلیل بیان کی کہ شیطان نے اللہ سے درخواست کی کہ مجھے مہلت دیدیجئے تو اللہ نے اس کو مہلت دیدی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی دعا بھی قبول کر لی جاتی ہے اور ابوالقاسم حکیم اور ابونصر دبوسی کا یہی مسلک ہے اور صدر الشہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائیگا کہ کافر کی دعا بھی قبول ہو جاتی ہے۔

تنبیہات

تنبیہ (۱) :- وَمَادُ عَارِ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ۔ اور کچھ نہیں ہے کافروں کا پکارنا مگر گمراہی۔ یہ آیت احوال آخرت سے متعلق ہے جس سے معلوم ہوا کہ آخرت میں کافروں کی دعا کا کوئی اثر نہ ہوگا، باقی دنیا میں کافر کے مانگنے پر اللہ تعالیٰ کوئی چیز دیدے تو وہ دوسری بات ہے جیسے ابلیس کو قیامت تک کی مہلت دیدی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اس آیت سے مطلقاً کافروں کی دعا کی عدم قبولیت پر استدلال درست نہیں ہے۔

تنبیہ (۲) :- فریق اول کی دوسری دلیل نہایت ضعیف ہے اس لئے کہ کافر اگر صفات سے ناواقف ہے تو اس سے صفات سے جہل لازم آیا ذات سے جہل لازم نہیں آتا تو اس سے یہ ثابت نہیں کہ وہ دعا اللہ سے کرتا ہی نہیں نیز یہاں گفتگو اس میں ہے کہ کافر کی دعا کی قبولیت کا جواز ہے یا نہیں۔ استحقاق قبولیت میں اختلاف نہیں ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر استحقاق کے قبول فرمائے یا تو بطریق رحمت یا بطریق ابتلاء۔

تنبیہ (۳) :- ابوالقاسم حکیم علوم ظاہریہ اور باطنیہ کے جامع تھے معانی دقیقہ کا تکمل کرنے کی وجہ سے حکیم کا لقب پڑا تھا۔ (۱) مرحوم سنہ ۱۲۰۲ھ میں سمرقند میں انتقال ہوا۔ ابوالنصر الدبوسی کے بانی میں مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں: ابونصر الدبوسی نسبتاً الی دبوسیہ قریہ بسمرقند امام کبیر من ائمتہ الشروط (الفوائد البہیہ ص ۱۷۸) صدر الشہید یہ عمر بن عبد العزیز بن عمر مزہ ابو محمد حسام الدین ہیں جو صدر الشہید سے مشہور ہیں، اصول و فروع کے امام ہیں۔ ۴۴۶ھ میں پیدا ہوئے اور ایک کافر ملعون کے ہاتھوں ۵۳۶ھ میں شہید ہوئے، جامع صغیر کے شارح ہیں بخارا میں مدفون ہیں۔

تنبیہ (۴) :- قال الشامی "و فی البحر عن الولو بحیۃ ان الفتوی علی انہ یجوز ان یقال یتجاوب دعاہ الخ وما فی النہر

من قولہ ای يجوز عقلاً وان لم یقع فهو بعد بل اختلاف فی الجواز شرعاً لانما لا یقول انه مستحیل عقلاً۔ (رد المحتار)

تنبہ: قال انظر الی یوم یبعثون، قال ایک من المتطہرین۔ شیطان نے کہا مجھے مہلت دیدو اس دن تک کہ لوگ قبر سے اٹھا جائیں۔ تو فرمایا کہ تجھ کو مہلت دی گئی، یعنی تب تو نے یہ درخواست کی کہ تو سمجھ لے کہ یہ پہلے سے علم الہی میں طے شدہ ہے کہ تجھ کو مہلت دی جائے، جب حکمت الہیہ مقتضی ہوئی کہ حق تعالیٰ اپنی صفات کمالیہ و شہنشاہیہ عظمت و جبروت کا مظاہرہ کرے تو اس نے عالم کو پیدا کیا اور تخلیق عالم اور اس کے کل نظم و نسق سے مقصود یہ ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور علم محیط وغیرہ صفات کی معرفت لوگوں کو حاصل ہو اسی معرفت الہیہ کو آیت "وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون" میں بعض سلف کی تفسیر کے مطابق عبادت سے تعبیر فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ تخلیق عالم سے یہ غرض بوجہ اتم جب ہی پوری ہو سکتی ہے کہ مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی صفات و کمالات کا اظہار ہو اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ عالم میں مطیع و وفادار اور باغی و مجرم ہر قسم کی مخلوق موجود ہو نیز اہل اللہ کو پوری و آرمائی اعدان کے پیدائشی اختیار و قوت کے تمام وسائل استعمال کر نیکی آخری جنگ مہلت و آزادی دی جلتے پھر انجام کار حکومت الہیہ کاش کر غالب ہو دشمن اپنے کفر کردار کو پہنچیں اور بعد امتحان آخری کامیابی دشمنوں کے ہاتھ رہے اس کے بدن کل صفات کمالیہ کے ظاہر ہو نیکی کوئی صورت نہیں پس خیر و شر اور منبع خیر و شر کا پیدا کرنا اسی حکمت سے ہے کہ جو غرض تخلیق عالم کی ہے یعنی صفات کمالیہ کا مظاہرہ وہ بغیر اس کے پوری نہ ہو سکتی تھی۔ اسی لئے ہزوری ہو کہ عدد و کبر ابلیس لعین کو جو مطیع شر ہے پوری مہلت دی جائے کہ وہ تاقیامت اپنے قوی و وسائل کو جی کھول کر استعمال کرے لیکن یہ چیز ظاہر ہے کہ برا و راست اس محیط کل اور قادر مطلق کے مقابلہ پر یمن نہ تھی اس لئے ہزوری ہو کہ خدا کی طرف سے بطور نیابت و خلافت ایک ایسی مخلوق مقابلہ پر لائی جلتے جس سے ابلیس لعین کو آزادی کے ساتھ جنگ آزمائی کا موقع مل سکے۔ "واجلب علیہم تخلیک ورجلک وشارکہم فی الاموال والاولاد ودرہم وایعدم الشیطان الا غروراً" اور پھر جب تک کہ وہ مخلوق حق نیابت اور وظیفہ خلافت ادا کرتی رہے خاص شاہی فوج (ملک) سے اسکو کمک پہنچائی جلتے اور باوجود ضعف و قلت کے اپنے فضل و رحمت سے انجام کار دشمنوں کے مقابلہ میں مظفر و منصور کیا جائے پس خوب سمجھ لو کہ یہ زمین ابلیس لعین اور آدم کا میدان جنگ ہے اور چونکہ پوری طرح جان توڑ مقابلہ اس وقت ہو سکتا تھا کہ دونوں حریف ایک دوسرے سے خاک کھاتے ہوئے ہوں اس لئے تنکونہ و دو صورتیں ایسی پیش آگئیں جن سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی دشمنی جاگزیں ہو جائے۔ ابلیس آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کرنے کی بنا پر نیچے گر گیا اور آدم علیہ السلام کو ابلیس کی وسوسہ اندازی کے باعث جنت سے علیحدہ ہونا پڑا، ان واقعات سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی عدوت کی جڑ قائم ہو کر معرکہ کارزار گرم ہو گیا و انحراب سجال و انما العبرة للخوائیم۔

وَمَا أَخْبَرِ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَيَّ مِنْ عِلَامَاتِهَا مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَدَابَّةِ الْأَرْضِ وَيَا جُوجَ وَمَا جُوجَ وَنَزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لَا نَهَا أُمُورٌ مُمْكِنَةٌ أَخْبَرِ بِهَا الصَّادِقُ -

ترجمہ

اور علامات قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے یعنی دجال کا خروج اور دابۃ الارض اور یا جوج و ما جوج کا خروج اور آسمان سے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول اور سورج کا اپنے چہنچہ کی جگہ سے نکلنا (یہ سب امور) حق ہیں اسلئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں (مخبر) صادق نے اس کی خبر دی ہے۔

تشریح

جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی پیشین گوئیاں فرمائی ہیں اور وہ یکے بعد دیگرے صادق ہوتی آرہی ہیں ایسے ہی وقوع قیامت حق ہے جو لہو لہو قطعیہ سے ثابت ہے۔ تو آنحضرت نے قیامت کی کچھ علامات بھی ارشاد فرمائی ہیں جن میں سے بعض میں تقدم و تاخر ہے اور بعض کا آپس میں اتحاد زمانی ہے مصنف نے اپنے متن میں پانچ علامات کا ذکر فرمایا ہے (۱) خروج دجال (۲) خروج دابۃ الارض (۳) خروج یا جوج و ما جوج (۴) نزول عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع۔

پھر شارح نے دلیل دی کہ یہ سب امور ممکن ہیں محالات میں سے نہیں ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب امور ممکنہ کے بار میں خبر صادق خبر دے تو یہ ان کے برحق ہونے کی علامت ہے اسلئے ہمارا عقیدہ ہوا کہ ان امور کی خبر صادق نے خبر دی ہے اسلئے یہ سب امور حق ہیں اور ان پر ہمارا ایمان ہے۔

تنبیہ :- اشراط، شرط کی جمع ہے بمعنی علامت، اور ساعت بمعنی قیامت ہے۔ ساعت کے لغوی معنی ایک گھڑی کے ہیں تو قیامت کو ساعت یا تو اسلئے کہا گیا کہ یوم البعث اپنے طول کے باوجود اللہ کے نزدیک ساعت واحدہ کے مثل ہے یا اسلئے کہ بعث کا وقوع ساعت واحدہ میں ہو جائیگا اس لئے قیامت کو ساعت کہا گیا ہے۔

قَالَ حُذَيْفَةُ بْنُ أُسَيْدٍ الْغِفَارِيُّ طَلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَكَّرُ فَقَالَ مَا تَذَكَّرُونَ قُلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ فَذَكَّرَ الدَّجَالَ وَالدَّابَّةَ وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنَزُولَ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَيَا جُوجَ وَمَا جُوجَ وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ خَسَفَ بِالْمَشْرِقِ وَخَسَفَ بِالْمَغْرِبِ وَخَسَفَ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَأَخْرَظَ ذَلِكَ نَارَ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ وَالْأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ فِي هَذِهِ الْأَشْرَاطِ كَثِيرَةٌ جَدًّا وَقَدْ رَوَى أَحَادِيثَ وَأَشَارَ فِي تَفَاصِيلِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا فَلْتَطْلُبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيخِ -

ترجمہ

اور حذیفہ بن اسید غفاری نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام ہم پر چھانکے اور ہم آپس میں تذکرہ کر رہے تھے

تو آپ فرمایا کس چیز کا مذاکرہ کر رہے ہو تو ہم نے کہا قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لو، تو آپ نے دخان اور دجال اور دابہ اور سورج کے نکلنے کا اپنے عزوب کی جگہ سے اور نزول عیسیٰ بن مریم اور خروج یاجوج و ماجوج اور تین خسوف کا ایک نصف مشرق میں اور ایک مغرب میں اور ایک جزیرہ عرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ جو بین سے نکلے گی جو لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی کا ذکر فرمایا اور احادیث صحاح ان علامات کے سلسلہ میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلاً کیفیات کے سلسلہ میں بہت سی احادیث و آثار ہیں جنکو تفسیر اور سیر اور تاریخ کی کتابوں سے طلب کیا جائے۔

تشریح یہ حدیث مسلم شریف، ترمذی، ابوداؤد، ابی حاتم، ابن ماجہ میں اور مشکوٰۃ ص ۲۸ پر ہے۔ حدیث کے راوی خذیفہ بن اسید صحابی ہیں، غفاری۔ غفار عرب کا ایک قبیلہ ہے۔ انکی وفات ۲۸ھ میں ہوئی۔ طلحہ: اوپر سے جھانکنا، جیسا کہ دوسری روایت میں ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عرفة و سخن اسفل منہ فاطلع علینا لوطیہ روایت مسلم۔ تو آپ نے دس نشانیاں ارشاد فرمائیں (۱) دخان۔ حضرت خذیفہ سے مروی ہے کہ انھوں نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ دخان کیا چیز ہے؟ تو حضرت نے یہ آیت تلاوت فرمائی: یوم تاتی السما و البرحاف مبین یعنی ایسا دھواں ہوگا جو مشرق و مغرب میں پھیلا ہوا ہوگا جو چالیس روز تک رہے گا۔ مومن کو اس کی وجہ سے زکام جیسی کیفیت ہوگی اور کافر سکران کے مثل ہوگا کہ دھواں اس کے ناک سے اور کان سے اور دبر سے نکلے گا۔ رواہ محی السنہ فی العالم۔ اور یہی ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کا قول ہے اور صحیحین میں ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے قصہ دخان کا شدت سے انکار کیا اور آیت کی تفسیر یہ بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار قریش کے حق میں قحط کی بددعا کی تو کفار قریش سات سال تک قحط میں گرفتار رہے جسکی وجہ سے شدت جوع (بھوک) کے سبب زمین و آسمان کی فضاں انھیں دھویں کے مثل محسوس ہوئی تھی۔ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ دھویں سے یہاں کیا مراد ہے؟ اس میں سلف کے رد قول ہیں۔ ابن عباسؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب ایک دھواں اٹھے گا جو تمام لوگوں کو گھیر لے گا نیک آدمی کو اس کا اثر خفیف پہونچے گا۔ جس سے زکام سا ہو جائیگا اور کافر و فاسق کے دماغ میں گھس کر بے ہوش کر دیگا وہی یہاں مراد ہے۔ شاید یہ دھواں وہی سموات کا مادہ ہو جس کا ذکر ”ثم استولی الی السما و ہودخان“ میں ہوا ہے۔ گویا آسمان تحلیل ہو کر اپنی حالت کی طرف عود کرنے لگیں گے اور یہ اس کی ابتداء ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ابن مسعودؓ زور شور کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس آیت سے مراد وہ دھواں نہیں جو علامات قیامت میں سے ہے بلکہ قریش کے تہ و طغیان سے تنگ آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ ان پر بھی سات سال کا قحط مسلط کر دے جیسے یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں مصر یوں پر مسلط ہوا تھا، چنانچہ قحط پڑا جس میں مکہ والوں کو مردار اور چمڑے، ہڈیاں کھانے کی نوبت آ گئی۔ اس دوران یمامہ کے رئیس ثمامہ ابن ثمال مشرف باسلام ہوئے اور وہاں سے غلہ کی جو بھرتی مکہ کو جاتی تھی بند کر دی، عرض اہل مکہ بھوکے مرنے لگے اور

قاعدہ ہے کہ شدت کی بھوک اور مسلسل خشک سالی کے زمانہ میں جو یعنی زمین و آسمان کے درمیان دھواں سا آنکھوں کے سامنے نظر آنے لگتا ہے اور ویسے بھی مدت دراز تک بارش بند رہنے سے گرد و غبار وغیرہ چڑھ کر آسمان پر دھواں سا معلوم ہونے لگتا ہے اسی کو یہاں دُخان سے تعبیر فرمایا۔

بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ کی تفسیر میں دو قول ہیں، قول اول کے مطابق یہ دغان ہو ہی
دعواں ہے جو قریب قیامت میں ظاہر ہوگا اور قول ثانی کے مطابق یہ دغان اور ہے اور قریب قیامت ولا دعواں
اور ہے تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو مرقات ص ۱۸۲۔

(۲) خروجِ دجال :- یہ دجل سے ماخوذ ہے جس کے معنی خلطِ تبلیس کے ہیں اور خلط و دجل کا مظاہرہ کر لیا اس لئے دجال کے نام سے موسوم ہوا اور اس کے خروج کے سلسلہ میں احادیث متواترہ ہیں اور ہر نبی نے اپنی امت کو اس کے شر سے ڈرایا ہے اور دجال یہودیوں سے ہوگا، ایک آنکھ کا کانٹا ہوگا اللہ تعالیٰ بندوں کا امتحان لینے کی غرض سے اسکو زمین پر مسلط کر لیا جو الوہیت کا دعویٰ کر لیا اور بطریق استدراج بڑے بڑے امور خارقہ کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا انھیں استدرجات میں یہ ہیں کہ شیاطین اس کے مسخر ہوں گے اور اپنے دعویٰ کے مطابق اجارہ موتی کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا اور بارش و قحط وغیرہ کا ظہور ہوگا۔ تو وہ لوگوں سے کہے گا اگر میں تیرے گھر والوں کو جو مر گئے ہیں زندہ کر دوں تو پھر تو ایمان لاؤ گے کہ میں تمہارا رب ہوں وہ کہے گا ہاں تو یہ شیاطین کو حکم کر لیا کہ ان کے مردوں کی صورت میں ہوں جائیں۔ تو بہت سی مخلوق اس پر ایمان لے آئے گی اور جو اس پر ایمان نہ لایا وہ عیش و آرام میں ہوگا اور جو ایمان نہیں لایا تو وہ قحط شدید میں مبتلا ہوگا، اور چالیس رات میں ہر بستی میں داخل ہوگا علاوہ مکہ اور مدینہ کے اس لئے کہ وہاں فرشتوں کا پہرہ رہے گا، اس کی کل چالیس روز حکومت ہوگی پہلا دن ایک سال کے برابر اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر باقی ایام حسبِ عادت ہوں گے۔

پھر وہ جل سے مسلمان رہ گئے شام میں اور مسلمانوں کے امیر امام ہند خلیفہ اللہ ہوں گے بڑے زور سے میدان کارزار گرم ہوگا اسی دوران حضرت عیسیٰ نزول فرمائیں گے اور باب گرد پود جل کو قتل فرمائیں گے یعنی اللہ تعالیٰ مسیح کے شر کو مسخ کے ذریعہ دور فرمائیں گے فرمان باری ہے بلی یقذف بالنسق علی الباطل فید مغض فاذا هو زاهق۔

اب یہاں ایک مسئلہ یہ باقی رہ جاتا ہے کہ دجال موجود ہے یا پیدا ہو گا مگر قول صحیح قول اول ہے جیسا کہ متمم داری کی روایت سے یہی بات ثابت ہوتی ہے اور آنحضرت کا انہی تقدیر فرمایا نا حدیث میں موجود ہے اور بعض حضرات نے ابن صیاد یہودی کے بارے میں دجال ہونیکا گمان کیا ہے جس کا تفصیلی واقعہ احادیث میں موجود ہے علامہ حدیث نے فرمایا کہ اگرچہ ابن صیاد دجالین میں سے ایک ہے مگر اسکو مسیح دجال کہنا مشکل ہے کیونکہ ابن صیاد سے کہانت کا ظہور ہوا اور اس نے نبوت کا دعویٰ کیا اور مسیح دجال الوہیت کا دعویٰ ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب

(۳) دابة الارض :- ارشاد باری ہے "وَ اِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْنَا اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ اَنْ

النَّاسَ صَافً اِبَائًا لَا يُوقِنُونَ، قیامت سے پہلے صفا پہاڑ مکہ کا پہلے گا اس میں سے ایک جانور نکلے گا جو لوگوں سے باتیں کرے گا کہ اب قیامت نزدیک ہے اور ہے ایمان والوں کو اور چھپے منکروں کو نشان دیکر جا کر دے گا بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل آخر زمانہ میں طلوع الشمس من المغرب کے دن ہوگا، قیامت تو نام ہی اس کا ہے کہ عالم کا سب موجودہ نظام درہم برہم کر دیا جائے لہذا اس قسم کے خوارق پر تعجب نہیں کرنا چاہیے جو قیامت کی علامات قریبہ اور اس کے پیش خیمہ کے طور پر ظاہر کی جائیں گی، شاید دابۃ الارض کے ذریعہ دکھلانا ہو کہ جس چیز کو تم پیغمبروں کے کہنے سے نہ مانے تھے آج وہ ایک جانور کی زبانی ماننی پڑ رہی ہے مگر اس وقت کا ماننا ناخف نہیں صرف مکذبین کی بھلیل و تحقیق مقصود ہے ماننے کا جو وقت تھا گزر گیا۔

تنبیہ :- دابۃ الارض کے متعلق بہت سے رطب و یابس اقوال و روایات تفاسیر میں درج کئے گئے ہیں مگر معتبر روایات سے تقریباً اتنا ہی ثابت ہے جو یہاں درج کیا گیا ہے۔

(۴) طلوع الشمس من مغربہا۔ یعنی سورج مشرق سے طلوع ہو نیچے بجائے مغرب سے طلوع ہوگا، پھر یہ نشانی دابۃ الارض کے قریب ظاہر ہوگی حکم اور داری کے قول کے مطابق طلوع الشمس من المغرب خروج دابہ سے پہلے ہوگا حافظ ابن حجر نے اسی پر اعتماد ظاہر کیا ہے اور شاید اس میں یہ حکمت ہو کہ سورج کے مغرب سے طلوع سے باپ تو بہ بند ہو جائے گا پھر دابۃ الارض کا خروج ہوگا تاکہ مومن اور کافر کے درمیان امتیاز ہو جائے، احادیث کثیرہ سے یہ بات ثابت ہے کہ طلوع الشمس من المغرب کے بعد کافر کا ایمان اور فاسق کی توبہ قبول نہ ہوگی، اور بعض آثار سے ثابت ہے کہ ایک دن رات بہت لمبی ہو جائیگی تو زمین لوگوں کی عادت قیام لیل (سجود) کی ہے تو وہ سمجھیں گے کہ یہ طول حکمت سے خالی نہیں ہے تو وہ عبادت میں مشغول ہو جائیں گے اور ساری رات توبہ و استغفار میں مشغول رہیں گے تو سورج جانب مغرب سے طلوع ہوگا اس حال میں کہ بے نور ہوگا اور صاحب یواقیت نے لکھا ہے کہ سورج کی صورت نہ ہوگی اور چاند کا نور نہ ہوگا اس منظر کو دیکھ کر مارے گھبراہٹ کے بہت سے لوگ مرجائیں گے پھر سورج غروب ہو جائے گا پھر سورج اپنی عادت معوہہ کی طرح طلوع ہو کر بیگا۔ یہاں پر فلاسفہ نے اپنی حماقت کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے کہ احوال ملویہ میں تغیر کی وجہ سے ایسا ہوگا کہ سورج مغرب سے طلوع ہوگا مگر وہ ساری اس قسم کی باتیں اپنے باطل اصول کی بنیاد پر کہتے ہیں یَوْمَ یَا فِی بَعْضِ اَیَّاتِ رَبِّکَ، لَا یَنْفَعُ نَفْسًا اِیْمَانُ اِنْهَا کَانَتْ مِنْ قَبْلِ اُوْکُفٍّ فَاِیْمَانُهَا خَیْرٌ اَقُلْ اَنْتَظَرُوْا اَنَا مُنْتَظَرُوْنَ، جس دن آئینگی ایک نشانی تیرے رب کی کام نہ آئے گی کسی کے اس کا ایمان جو کہ پہلے سے ایمان نہ لایا تھا یا اپنے ایمان میں کچھ نیکی نہ کی تھی آپ کہہ دو تم راہ دیکھو ہم بھی راہ دیکھتے ہیں، یعنی اللہ کی طرف سے ہدایت کی جو حدیثی وہ پوری ہو چکی انبیاء شریفؑ آئے، شریعتیں اتریں، کتابیں آئیں، حتیٰ کہ اللہ کی آخری کتاب بھی آچکی تب بھی نہیں مانتے تو شاید اس کے منظر ہیں کہ اللہ آپ آئیں یا فرشتے آئیں یا قدرت کا کوئی بڑا نشان مثلاً قیامت کی کوئی بڑی علامت ظاہر ہو، تو بارہے کہ قیامت کے نشاںوں میں سے ایک نشان وہ بھی ہے جس کے ظاہر ہونیکے بعد نہ کافر کا ایمان لانا معجز ہوگا نہ کہ

عاصی کی توبہ۔ صحیحین کی احادیث بتلاتی ہیں کہ یہ نشان آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا ہے یعنی جب خدا کا ارادہ ہوگا کہ دنیا کو ختم کرے اور عالم کا موجودہ نظام درہم برہم کر دیا جائے تو موجودہ قوانین طبیعیہ کے خلاف بہت سے عظیم الشان خوارق وقوع میں آئیں گے ان میں سے ایک یہ ہے کہ سورج بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع ہوگا غالباً اس حرکت مغلوبی اور رجعت قہقری سے اس طرہ اشارہ کرنا مقصود ہو کہ جو قوانین قدرت اور نوا میں طبیعیہ دنیا کے موجودہ نظم و نسق میں کارفرما تھے انکی میعاد ختم ہونے اور نظام شمسی کے الٹ پلٹ ہو جانے کا آپہنچا ہے، گویا اس وقت عالم کبیر کے نزع اور جانکنی کا وقت شروع ہوتا ہے اور جس طرح عالم صغیر (الانسان) کی جانکنی کے وقت ایمان اور توبہ مقبول نہیں کیونکہ وہ حقیقت میں اختیاری نہیں ہوتا، اسی طرح طلوع الشمس من المغرب کے بعد مجموعہ عالم کے حق میں یہی حکم ہوگا کہ کسی کا ایمان و توبہ معتبر نہ ہو، بعض روایات میں طلوع الشمس من مغربہا کے ساتھ چند دوسرے نشانات بھی بیان ہوتے ہیں مثلاً خروج دجال، خروج دابۃ الارض وغیرہ ان روایات کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب ان سب نشانات کا مجموعہ متحقق ہوگا اور وہ جب ہی ہوگا کہ طلوع الشمس من المغرب بھی متحقق ہو تو دروازہ توبہ کا بند ہو جائیگا الگ الگ ہر نشان پر یہ حکم متفرع نہیں، ہمارے زمانہ کے بعض ملحدین جو ہر غیر معمولی واقعہ کو استعارہ کا رنگ دینے کے جوگر ہیں وہ طلوع الشمس من المغرب کو بھی استعارہ بنانے کی فکر میں ہیں غالباً ان کے نزدیک قیامت کا آنا بھی ایک طرح کا استعارہ ہی ہوگا، من افادات الشیخ علامہ شبیر احمد عثمانی۔

(۵)۔ نزول عیسیٰ بن مریم علیہ السلام۔ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کرینگے اور نصاریٰ کی صلیب کو توڑینگے، اور کفار سے جزیہ قبول نہیں کریں گے بلکہ ان کو اسلام پر مجبور کریں گے تو زمین پر دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال بکثرت ہوگا اور بعض روایات میں آیا ہے کہ وہ نکاح کریں گے اور ان کے اودا ہوگی پھر انتقال ہوگا فیرفن معنی فی قبری، رواہ ابن الجوزی۔ مگر مطلب یہ نہیں کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے اسی قرب قبر کو قبر واحد سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ بعض ائمہ حدیث نے اس روایت میں نظر ظاہر کی ہے مگر نظر کو بیان نہیں کیا گیا حضرت عیسیٰ کا دنیا میں قیام کتنا ہوگا؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں مسلم شریف میں سات سال ہیں مسند احمد میں چالیس سال ہیں، ان دونوں کے درمیان علامہ سیوطی نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ مسلم کی روایت میں بعد نزول کی مدت کا ذکر ہے اور مسند احمد کی روایت میں پورا قیام دنیوی مراد ہے کیونکہ جب حضرت عیسیٰ کو اٹھایا گیا تو وہ تینتیس سال کے تھے اور سات سال بعد میں ٹھہریں گے جن کا مجموعہ چالیس ہو گیا علامہ سیوطی کہتے ہیں کہ پہلے میں اسی طرح تطبیق دیا کرتا تھا اس کے بعد پھر میرے لئے یہ بات ظاہر ہوئی کہ نزول کے بعد ان کا قیام چالیس سال ہوگا اس لئے کہ اس مدت کے متعلق احادیث مرفوعہ اور موقوفہ مردی ہیں جن کے نصوص مغتفرہ ہیں جو محتمل تاویل نہیں ہیں جیسے مسند احمد کی روایت میں ہے فی نزل عیسیٰ بن مریم فیتقلد ثم یمکث عیسو فی الارض اربعین سنۃ اماماً عالماً وحکماً مقسطاً، اور مسلم کی روایت صریح نہیں ہے کیونکہ اس کے الفاظ اس طرح ہیں فبعث اللہ عیسو بن مریم فی طلبہ

فیہلک، ثم یلیث الناس بعد سبع سنین لیس سنین اثنین عداۃ، تو اس میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ بعد عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کا ساٹھ سال تک یہ حال رہے گا اور پھر کے لانے سے اسی بات کا رجحان ثابت ہوتا ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد لوگ چند سالوں تک اپنے عہد پر برقرار رہیں گے پھر ان میں تغیر پیدا ہو جائیگا اور ایک روایت میں پینتالیس سال کا قیام وارد ہے جسکو ابن الجوزیؒ نے روایت کیا ہے مگر اس کی سند میں کلام ہے اور اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تو یہ روایت چالیس والی روایت کے خلاف نہیں ہے اسلئے کہ کسور کے حذف کرنیکی عادت بکثرت مروج ہے واللہ اعلم بالصواب۔

۴۔ خروج یا جوج وما جوج۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ دونوں عربی لفظ ہیں یفعلون اور مفعول کے وزن پر جو آج النار سے ماخوذ ہے، آج النار اس وقت بولتے ہیں جبکہ آگ کا شعلہ زن ہو جائے اور بھڑک اٹھے، علیت اور تائینت کیوجہ سے غیر منصرف ہیں کیونکہ یہ دونوں قبیلہ کی تاویل میں ہیں، امام کسائی کہتے ہیں کہ یہ دونوں عجی لفظ ہیں اور یہ یافث بن نوح علیہ السلام کی اولاد میں سے دو قبیلے ہیں جنکے جسم بھاری اور بڑے اور اخلاق درندوں جیسے ہیں شہروں اور بستیوں کے اندر داخل ہو کر وہاں فساد برپا کرتے تھے بلکہ بقول بعض لوگوں کو کھا جاتے تھے بادشاہ سکندر ذوالقرنین نے سد سکندری حائل کر دی تو ان کا راستہ بند ہو گیا اور ان کی اولاد بکثرت ہوتی ہے نسائی کے اندر مرفوعاً روایت ہے کہ یا جوج وما جوج جس سے چاہتے ہیں جماع کرتے ہیں اور انہیں سے جب کوئی مرتا ہے تو ہزاروں اولاد چھوڑ کر مرتا ہے اور بعض روایات میں وارد ہے کہ جن اور انہوں کو دس ہتھوں پر منقسم کر دیا میں سے نو اجزاء یا جوج وما جوج ہیں اور ایک جزو تمام لوگ ہیں۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں ان کا راستہ کھل جائیگا تو یہ شہروں میں فساد برپا کرینگے بہانے کہ لوگ پہاڑوں میں جا کر پناہ گزین ہوں گے پھر اللہ تعالیٰ انکو ہلاک کر دیگا اور یہ اہل نار میں سے ہیں ابو نعیم کی روایت ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے شب معراج میں اللہ تعالیٰ نے یا جوج وما جوج کے پاس مبعوث فرمایا تو میں نے ان کو اسلام کی دعوت دی تو انہوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کیا تو وہ سب اہل جہنم میں سے ہیں قرآن میں سورہ کہف کے آخر میں سد سکندری اور یا جوج وما جوج کا ذکر ہے: قالوا یا ذوالقرنین ان یا جوج وما جوج مفسدون فوالارض فہل نجعل لک خرجاً علی ان نجعل بیننا وبينہم سداً۔ یعنی ذوالقرنین کے غیر معمولی اسباب و وسائل اور قوت و حشمت دیکھ کر ان لوگوں کو خیال ہوا کہ ہماری نکالیف و مصائب کا سد باب ان سے ہو سکے گا اسلئے گزارش کی کہ یا جوج وما جوج نے ہمارے ملک میں اُدھم مچا رکھی ہے یہاں آکر قتل و غارت اور لوٹ مار کرتے ہیں آپ اگر ہمارے درمیان اور ان کے درمیان کوئی مضبوط روک قائم کر دیں جس سے ہماری حفاظت ہو جائے تو جو کچھ اس پر خرچ آئے ہم ادا کرنے کو تیار ہیں چاہے آپ ٹیکس لگا کر ہم سے وصول کر لیں۔

تنبیہ :- یا جوج وما جوج کون ہیں؟ کس ملک میں رہتے ہیں؟ ذوالقرنین کی بنائی ہوئی سد آہنی

کہاں ہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں جنکے متعلق مفسرین و مفسرین کے مختلف اقوال رہے ہیں میرا خیال یہ ہے کہ یا جوج و ماجوج کی قوم عام انسانوں اور جنات کے درمیان ایک برزخی مخلوق ہے (واللہ اعلم بالصواب) اور جیسا کہ کعب احبار نے فرمایا اور نودوی نے فتاویٰ میں جہور طار سے نقل کیا ہے ان کا سلسلہ نسب باپ کی طرف سے آدم علیہ السلام پر پہنچتا ہے مگر ماں کی طرف سے حواء تک نہیں پہنچتا گو یا وہ عام آدمیوں کے محض باپ و خیرک بھائی ہوئے کیا وجہ ہے کہ دجال اکبر جسے تیم داری نے کسی جزیرہ میں مقید رکھا تھا اسی قوم کا ہو جب حضرت مسیح علیہ السلام جو محض ایک آدم زاد خالقون کے (مریم صدیقہ) کے بطن سے بتوسط نفثہ ملک پیدا ہوئے، نزول من السما کے بعد دجال کو ہلاک کر دیں گے اس وقت یہ قوم یا جوج و ماجوج دنیا پر خروج کرے گی اور آخر کار حضرت مسیح کی دعار سے غیر موتی موت مرے گی، اس وقت یہ قوم کہاں ہے؟ اور ذوالقرنین کی دیوار کہاں ہے سو جو شخص ان سب اوصاف کو پیش نظر رکھے گا جن کا ثبوت اس قوم اور دیوار آہنی کے متعلق قرآن کریم اور احادیث صحیحہ میں ملتا ہے، اسکو کہنا پڑے گا کہ جن قوموں ملکوں اور دیواروں کا لوگوں نے رائے سے پتہ دیا ہے یہ مجموعہ اوصاف ایک میں بھی نہیں پایا جاتا وہ خیالات صحیح معلوم نہیں ہوتے، اور احادیث صحیحہ کا انکار یا انھوں کی تاویلات بعیدہ دین کے خلاف ہے رہا مخالفین کا یہ شبہ کہ ہم نے تمام زمین کو چھان مارا مگر کہیں اس کا پتہ نہیں ملا، اور اسی شبہ کے جواب کیلئے ہمارے مؤلفین نے پتہ بتانے کی کوشش کی ہے، اس کا صحیح جواب دہی ہے جو علامہ آلو سی بغدادی نے دیا ہے کہ ہم کو اس کا موقع معلوم نہیں اور ممکن ہے کہ ہمارے اور اس کے درمیان بڑے بڑے سمندر حائل ہوں اور یہ دعویٰ کرنا کہ ہم تمام خشکی اور تری پر محیط ہو چکے ہیں واجب التسلیم نہیں، عقلاً جائز ہے کہ جس طرح آج کے پانسو برس پہلے تک ہم کو جو حصے براعظم (امریکہ) کے وجود کا پتہ نہ چلا، اب بھی کوئی ایسا پانچواں براعظم ایسا موجود ہو جہاں تک ہم رسائی حاصل نہ کر سکے ہوں، اور تھوڑے دنوں بعد ہم وہاں تک یا وہ لوگ ہم تک پہنچ سکیں سمندر کی دیوار براعظم جو آسٹریلیا کے شمال مشرقی ساحل پر واقع ہے آج کل برطانوی سائنس دان ڈاکٹر سی ایم، ینگ کے زیر ہدایات اس کی تحقیق جاری ہے یہ دیوار ہزار میل سے زیادہ لمبی اور بعض بعض مقامات پر بارہ بارہ میل تک چوڑی ہے اور ہزار فٹ اونچی ہے جس پر بے شمار مخلوق بسی ہے جو ہم اس کام کے لئے روانہ ہوئی تھی حال میں اس نے اپنی یکساں تحقیقات ختم کی ہے اس سے سمندر کے عجیب و غریب اسرار منکشف ہوتے ہیں اور انسانوں کو حیرت و استعجاب کی ایک نئی دنیا معلوم ہو رہی ہے پھر کیسے یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ہم کو خشکی و تری کی تمام مخلوق کے مکمل انکشافات حاصل ہو چکے ہیں۔ بہر حال خبر صادق نے جن کا صدق و دلائل قطعیہ سے ثابت ہے، جب اس دیوار کی مع اس کے اوصاف کے خبر دی تو ہم پر واجب ہے کہ تصدیق کریں اور ان واقعات کے منتظر رہیں جو مشکلیں و منکربین کے علی الزعم پیش آکر رہیں گے

سب دی لا الہ الا یم ما کنت جاہلا ۛ ویاتیک بالانخبار المیزود

(افادات اشع طہ شہیر احمد عثمانی)

(نہ، ۸، ۹) ثلثہ خسوف - خسوف، خسف کی جمع ہے جس کے معنی ہیں زمین میں دھنسا دینا جیسے آدمی پانی میں ڈوب جاتا ہے ایسے ہی زمین میں دھنس جائے اور غرق ہو جائے یہ خسف ہے۔ تو تین خسوف کا ذکر فرمایا ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، یہ مشرق و مغرب عرب کے اعتبار سے ہیں اور تیسرا خسف جزیرہ عرب میں ہوگا۔ جزیرہ کہتے ہیں دریا میں خشک زمین کو یعنی ہر طرف اس کے پانی ہو، اور اس جگہ پانی نہ ہو۔ جزیرہ کے معنی قطع کے ہیں تو چونکہ یہ حصہ پانی سے منقطع ہوتا ہے اسلئے اسکو جزیرہ کہتے ہیں اور عرب کو جزیرہ اسلئے کہتے ہیں کہ بڑا سمندر اس کے جنوب میں ہے اور اس کے جانب مغرب میں بحر قلزم ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں ہندو جملہ اوزنہ فرات ہے اور جزیرہ عرب میں یہ خسف مقام بیداء پر ہوگا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے، حدیث مرفوعہ سے ثابت ہے کہ اہل مکہ ایک خلیفہ راشد کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں گے حالانکہ وہ خلافت سے خوش نہ ہوں گے، بلکہ لوگ باصران کو خلیفہ بنائیں گے تو شام کا ایک لشکر ان سے جنگ کر نیچے ارادہ سے چلے گا تو ان شامیوں کو مقام بیداء پر زمین میں دھنسا یا جائیگا۔ رواہ احمد و الحاکم۔

ملا علی قاریؒ مرقات ص ۱۸۵ پر لکھتے ہیں کہ ابن الملک کہتے ہیں کہ متعدد مقامات پر خسف ہو چکا ہے لیکن احتمال ہے کہ ان خسوف ثلاثہ سے مخصوص خسوف مراد ہوں جو دیگر خسوف کے مقابلہ میں کمیت و کیفیت میں زیادہ ہوں۔ نمبر ۱۸۶ :- اور آخری علامت آگ ہوگی جو سرزمین یمین سے نکلے گی جو مکہ کے جنوب میں ہے اور ایک روایت میں ہے ”تخرج من قعر عدن“ اور عدن دریل کے ساحل پر یمین کی ایک بستی ہے یہ آگ لوگوں کو ان کے محشر کی جانب لے جائیگی اور محشر وہ سرزمین شام ہے۔ کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ محشر شام میں ہوگا۔ بظاہر اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ سرزمین شام تنگ ہے اتنی مخلوقات اس میں کیسے آجائیں گی۔ مگر اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے وہ اسکو جتنا وسیع کرنا چاہے کر سکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ محشر کی ابتداء سرزمین شام سے ہو، اور بعث بعد الموت کے بعد محشر اللہ تعالیٰ کسی اور مقام پر فرماتے یا اسی کو کشادہ فرمادے جس میں ساری مخلوقات سما جائے۔

آگ کے بار میں ایک روایت میں ہے ”تخرج من ارض الحجاز“ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ شاید یہ دونوں آگ مل کر لوگوں کو محشر کی جانب لے جائیں گی یا یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ابتداء یمین سے ہو اور اس کا ظہور حجاز سے ہو (ذکرہ القرطبی) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ آخری نشانی ہے اور بخاری شریف میں ہے انّ اَوَّلَ اشْوَاطِ السَّاعَةِ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ“ تو ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ آگ آخری نشانی ہوگی اور اس حدیث میں اسکو اول کہنا دوسرے اعتبار سے ہے یعنی اس اعتبار سے کہ جس نشانی کے بعد دنیا کا وجود نہ رہے اور فنا ہو جائے۔ ان نشانیوں میں سے پہلی نشانی آگ ہے چونکہ اس کے بعد متصلاً صورت چھوٹکا جائیگا۔ کذا ذکرہ القاضی فی المرقاۃ ص ۱۸۵۔

پھر شارح نے فرمایا کہ علامات قیامت کے سلسلہ میں احادیث صحاح بکثرت موجود ہیں اور علامات قیامت کی تفصیل و کیفیات کے سلسلہ میں بہت احادیث و آثار موجود ہیں جنکو تفسیر و سیر اور توارخ کی کتابوں میں

تلاش کرنا چاہئے، تفسیر وہ علم ہے جو کلام اللہ کے معانی سے بحث کرتا ہے اور کتب سیرہ ہیں جن میں انبیاء اور ان کے متبعین کبار کے احوال ذکر کئے جائیں اور تواریخ تاریخ کی جمع ہے جس کے لغوی معنی ہیں وقت کی تعیین۔ اور کتب تواریخ وہ ہیں جن میں وقائع ماضیہ اور حوادثِ ماضیہ مذکور ہوں۔

الکلام فی الاجتہاد

اولاً یہ بات ذہن نشین ہونی چاہئے کہ جہاں نص صریح موجود ہے وہاں مجتہد کے اجتہاد کا دخل نہیں ہے اور جو مسئلہ منصوص علیہ نہ ہو وہاں مجتہد اجتہاد کریگا۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو ہمیشہ صواب کو حاصل کرے گا یا جو کے کا بھی، تو چونکہ اس کا جواب دینے کے لئے کچھ مبادی کی ضرورت ہے اسلئے پہلے علماء کے کچھ اقوال اس سلسلہ میں سامنے آجائے چاہئیں کہ ہر باب میں اللہ رب العزت کے یہاں حکم متعین ہے یا مجتہد کا اجتہاد جو ثابت کر دے وہی حکم خداوندی ہے تو اکثر معتزلہ کا خیال یہی ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم نہیں ہوتا بعد اجتہاد مجتہد جس حکم تک اس کی رسائی ہوگئی وہی حکم خداوندی ہے، ایک دوسرا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہو جانا ایک امر اتفاقی ہے اور مجتہد اس فریق کے نزدیک بھی مستحق اجر ہوتا ہے کیونکہ اس نے پوری قوت اپنی صرف کردی فقہار اور متکلمین سے بعض حضرات کا یہی مسلک ہے۔ تیسرا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے پھر فریق ثالث میں اختلاف ہو گیا کہ اگر مجتہد چوک جائے تو عذاب کا مستحق ہے کہ نہیں ان میں سے بعض نے دلیل کی قطعیت کا لحاظ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہاں مجتہد مخفی مستحق عذاب و گرفت ہوگا اور بعض حضرات نے کہا کہ مستحق عذاب نہ ہوگا اسلئے کہ دلیل فی نفسہ ایسی ہے جس میں خفاء اور پوشیدگی ہے۔ چوتھا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے نہ کہ دلیل قطعی، اور یہی محققین کا مختار ہے اور یہی ہمارا پسندیدہ مسلک ہے۔ پھر اس فریق کے قول کے اعتبار سے اگر مجتہد چوک جائے تو گنہگار نہ ہوگا بلکہ اسکو معذور اور ماجر شمار کیا جائیگا۔

تو محققین کے نزدیک قول مختار کے اعتبار سے جب حکم ایک ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے تو مجتہد کبھی حکم متعین کو حاصل کریگا اور کبھی چوک جائیگا لہذا ہمارا مسلک یہی ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے جس پر بہت سے دلائل قائم ہیں جن کی تفصیل ابھی شارح کی عبارت میں آئی ہے دیکھئے۔

والمجتہد فی العقلیات والشرعیات الاصلیة والفرعیة، قد یخطئ وقد یشیب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان کل مجتہد فی المسائل الشرعیة الفرعیة التی لا قاطع

فیہا مصیب و ہذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم فان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي المجتهد۔

ترجمہ

عقیدات اور شرعیات اہلیہ اور فرعیہ میں اجتہاد کر نیوالا کبھی چوکتا ہے اور کبھی درستی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں اجتہاد کر نیوالا جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے (درستی کو پہنچنے والا ہے) اور یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک معین حکم ہے یا اللہ کا حکم مسائل اجتہادیہ میں وہی ہے جس کی جانب مجتہد کی رائے پہنچ جاتے۔

تشریح

مجتہد جن مسائل میں اجتہاد کرتا ہے ان میں سے کچھ مسائل تو عقلی ہوتے ہیں اور کچھ شرعی ہوتے ہیں مسائل عقلیہ کا مطلب یہ ہے کہ جو صرف عقل ہی سے ثابت ہوتے ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہیں جیسے وجود واجب، اور حدوث عالم کا اثبات اور مسائل شرعیہ وہ ہیں جنکو فقط عقل کے ذریعہ حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ پھر ان کی دو قسمیں ہیں شرعیہ اہلیہ اور شرعیہ فرعیہ۔ اول کے اندر مسائل عقائد اور اصول فقہ داخل ہے جیسے عذاب قبر اور امر کا وجوب کھیلے ہونا۔ اور ثانی سے مراد فقہی مسائل ہیں جیسے خردن دم سے دھوکا ٹوٹ جانا وغیرہ، تو ہمارا مسلک یہ ہے کہ ان جملہ مسائل میں مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو دونوں رخ سامنے آئیں گے کبھی تو حکم معین کو حاصل کر لے گا اور کبھی چوک جائیگا، یہی مصنفؒ نے فرمایا اس کے بعد شارح نے فرمایا کہ بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ مسائل شرعیہ جن پر کوئی قطعی دلیل قائم نہیں ہے ایسے مسائل میں اجتہاد کر نیوالا ہر مجتہد مصیب ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر دلیل قطعی کے خلاف کوئی اجتہاد کرے تو وہ بالا جماع عقلی ہوگا جیسے متعہ کے جواز کا قائل بالا جماع غلطی ہوگا اس لئے کہ احادیث صحیحہ اور اجماع سے اسکی حرمت ثابت ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا نہیں، یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ کا حکم معین ہے یا مجتہد کا اجتہاد جو کہدے وہی حکم خلافی ہے۔ قول اول کے مطابق مصیب صرف وہی ہوگا جو حکم معین تک رسائی حاصل کرے اور قول ثانی کے مطابق ہر ایک مصیب ہوگا۔

وتحقق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون و لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعاً

ترجمہ

اور اس مقام کی تحقیق کہ مسئلہ اجتہاد یہ یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی جانب مجتہد کے اجتہاد سے پہلے حکم معین نہیں ہوتا یا ہوتا ہے اور اس وقت میں اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے یا تو کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور یہ دلیل یا تو قطعی ہوتی ہے یا ظنی پس ہر احتمال کی جانب ایک جماعت گئی ہے۔

تشریح

اس کی تفصیل ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں، شارح نے تلویح شرح توضیح میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں چار مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب یہ ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم نہیں بلکہ حکم دہی ہے جو مجتہد کے اجتہاد سے حاصل ہو جائے اور معتزلہ کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، پھر معتزلہ نے آپس میں اس میں اختلاف کیا ہے کہ ہر مجتہد کا حاصل کردہ حکم صفت حقیقت میں مساوی ہے یا کم و بیش ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا ظنیہ پر مطلع ہونیکے مثل ہے تو جو درستگی کو پہونچ گیا اسکے لئے ذیل اجر ہے اور جو چوک گیا محنت کا اجر اسکو بھی ملے گا اور فقہاء و متکلمین میں سے ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اور مجتہد اس کی طلب پر ماجر ہے اور متکلمین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ پھر اس جماعت میں اس بار میں اختلاف ہو گیا کہ محضی مستحق اجر ہے یا نہیں، کسی نے کہا ہاں، اور کسی نے کہا نہیں۔ اور پھر اس میں اختلاف کیا کہ اگر قاضی نے خطا چوک سے فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ ٹوٹے گا یا نہیں۔ اور چوتھا مذہب یہی ہے جسکو شارح نے یہاں تفصیل سے بیان کیا ہے یہ شارح کی اس تقریر کا حاصل ہے جو انھوں نے تلویح میں بیان کیا ہے، آگے شارح فرماتے ہیں۔

وَالْمُخْتَارَانِ الْحُكْمَ مَعِينٍ وَعَلَيْهِ دَلِيلٌ ظَنِّيٌّ وَجِدَهُ الْمُجْتَهِدُ أَصَابَ وَإِنْ فَقَدَهُ أَخْطَأَ
وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِأَصَابَتِهِ لَغَمُوضِهِ وَخُضَاعِهِ، فَلِذَا لَكَ إِنْ كَانَ الْمَخْطِئُ مَعْذُورًا سَبَلَ
مَا جُورًا فَلَا خِلَافَ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ فِي أَنَّ الْمَخْطِئَ لَيْسَ بِأَشِيرٍ۔

ترجمہ

اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد نے اس کو پایا تو درستگی کو پہونچ گیا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا اور مجتہد اس تک رسائی کا مکلف نہیں ہے اس کے غامض (دقیق و باریک) اور پوشیدگی کی وجہ سے، اسی وجہ سے تو محضی معذور بلکہ ماجر ہوتا ہے تو اس مذہب کے مطابق اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ محضی آثم نہیں ہے۔

تشریح

بہر حال اس مذہب کے مطابق محضی آثم نہ ہوگا بخلاف مذہب ثالث کے کہ انھوں نے بقول بعض دلیل کے قطعی ہونیکے وجہ سے محضی کو آثم قرار دیا ہے، بعض محققین کا فرمان ہے کہ مذہب رابع کے مطابق بھی جہاں صواب واضح ہو پھر بھی مجتہد چوک جائے تو وہ سچی میں مبالغہ نہ کرنیکی وجہ سے

ہے لہذا ایسی جگہ خطا کی وجہ سے مجتہد معاتب ہوگا۔

قلت - عامدانہ پیچ پر ترک تسمیہ کی صورت میں جہاں حسامی وغیرہ میں امام شافعی کو غیر معذور قرار دیا گیا ہے وہ مذہب ثالث کے مطابق ہے یا رابع کے مطابق، بقول بعض محققین صواب کے وضوح کی وجہ سے ہے۔ بہر حال صاحب حسامی کا وہ فہرستان محل نظر ہے اور امام شافعی کی شان میں نازیبا کلمہ ہے۔

وَأَمَّا الْخِلَافُ فَإِنَّهُ غَطَا بَدَأَ وَانْتَهَاءَ أَيْ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَالْيُذْهَبُ بَعْضُ الْمَشَايِخِ وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّيْخِ ابْنِ مَنصُورٍ وَانْتَهَاءَ فَقَطَا أَيْ بِالنَّظَرِ إِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ أَخْطَأَ فِيهِ وَإِنْ أَصَابَ الدَّلِيلُ حَيْثُ أَقَامَهُ عَلَى وَجْهِهِ بِجَمِيعِ شُرَائِطِهِ وَارْكَعَانِهِ وَأَتَى بِمَا كُتِبَ مِنَ الْأَعْتِبَارَاتِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْأَجْتِهَادِيَّاتِ أَقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِيَّةِ التَّوَمُّدُ لَوْلَهَا حَقُّ الْبَيِّنَةِ۔

ترجمہ

اور اختلاف اس باریں ہے کہ مجتہد ابتداء اور انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں کے لحاظ سے چوکنے والا ہے اور اسی کی جانب بعض مشائخ گئے ہیں اور یہی شیخ ابومنصور کا مختار ہے یا فقط انتہاء کے اعتبار سے یعنی حکم کا لحاظ کرتے ہوئے (چوکا) ہے اس حیثیت سے کہ وہ حکم میں چوک گیا اگرچہ دلیل میں درستگی کو پہنچ گیا ہو اس طریقہ پر کہ دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس حال میں کہ وہ دلیل اپنی تمام شرائط و ارکان کو جامع ہو اور وہ اعتبارات میں سے جن امور کا مکلف تھا سب کو انجام دیدیا ہو اور مجتہد کے ذمہ اجتہادیات میں ایسی حجت قطعیہ کو قائم کرنا نہیں ہے کہ جس کا مدلول یقیناً حق ہو۔

تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان فرماتے ہیں کہ مجتہد مخطی آئم تو نہیں ہے مگر اس کا مبداء اور انتہاء ہر دو اعتبار سے مخطی کہا جائیگا یا مبداء کے اعتبار سے مصیب اور انتہاء کے اعتبار سے مخطی، یعنی اسکو یوں کہیں گے کہ یہ دلیل کے اندر بھی چوکا ہے اور حکم کے اندر بھی یا فقط یوں کہیں گے کہ حکم کے اندر صرف چوکا ہے اور دلیل کے اعتبار سے نہیں چوکا اس لئے کہ اس نے دلیل پر سارا زور خرچ کر ڈالا اور تمام شرطوں کا اور ارکان کا لحاظ کرتے ہوئے دلیل قائم کی ہے اس دلیل کو میں نے مبداء سے اور حکم کو انتہاء سے تعبیر کیا ہے بعض مشائخ اور شیخ ابومنصور ماتریدی کا مختار اول ہے اور صدر الشریعہ کا مختار ثانی ہے۔ ہر فرق نے اپنے دعوے پر دلائل پیش کئے ہیں فرق اول نے اُساری بدر کے واقعہ سے استدلال کیا ہے اور دوسرے حدیث کے اندر لفظ خطاء کے اطلاق سے استدلال کیا ہے کہ خطاء صرف حکم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے مگر یہ دونوں دلیلیں کمزور ہیں امام ابو حنیفہؒ کے فہرستان سے صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے۔ امام صاحب نے فرمایا ہے ”عل مجتہد مصیب والحق عند اللہ واحد“ یہ فرمان اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ مجتہد کو اقامت دلیل میں مصیب مانیں، نیز حضرت سلیمان و داؤد کے واقعہ سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی

سے نیز دعا جبر ملنا بھی اس بات کی علامت ہے کہ غفی من و جبر مصیب ہے۔ خلاصہ کلام آئمہ نے میں کوئی کلام نہیں صرف کلام اس میں ہے کہ مبداء اور منتہا ہر دو اعتبار سے مخطی ہے یا فقط منتہا کے اعتبار سے مخطی اور مبداء کے اعتبار سے مصیب ہے، ہر فرق کا قول مع دلیل آپ کے سامنے آچکا ہے۔

والدلیل علی ان المجتہد قد یخطئ بوجہ الاول قولہ تعالیٰ ففہمناہا سلیمان والضمیر للحکومتہ والفتیاء ولو کان کل من الاجتہاد دین صواباً لما کان لتخصیر سلیمان بالذکر حجتاً لان کلامہما قد اصاب الحکم حینئذ وفہمہما۔

ترجمہ

اور اس بات پر دلیل کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے مختلف طریقوں پر ہے پہلا طریق فرمان باری تعالیٰ ہے ففہمناہا سلیمان اور ضمیر حکومت اور فتویٰ کے لئے ہے (یعنی ان کی جانب راجع ہے) اور اگر دونوں اجتہاد درست ہوتے تو سلیمان کے ذکر کی تخصیص کی کوئی وجہ نہ ہوتی، اس لئے کہ اس وقت میں تو دونوں میں سے ہر ایک نے حکم کو حاصل کر لیا اور اس کو سمجھ لیا۔

تشریح

یہاں سے شارح مذہب رابع کے حق ہونے پر چار دلیلیں پیش فرمائیں گے۔ مذہب رابع یہ تھا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی فریق مخالف کو مصیب ہونے پر چونکہ کوئی اشکال نہیں ہے صرف مخطی ہونے پر ہے اس وجہ سے شارح نے خصوصیت سے اسی کا ذکر فرمایا ہے اور اس پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ مخطی اور مصیب ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔ پہلی دلیل انھوں نے آیت سے پیش کی :
وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ اِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَسَتْ فِيْہِمَا عَنَمٌ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحٰكِمِهِمْ شٰہِدِيْنَ ففہمناہا سلیمان وکلاً آتینا حکمنا وعلما۔

حضرت داؤد علیہ السلام اللہ کے پیغمبر ہیں، حضرت سلیمان علیہ السلام ان کے صاحبزادے ہیں اور خود نبی ہیں دونوں کو اللہ تعالیٰ نے حکومت، قوت فیصلہ اور علم و حکمت عنایت فرمائے تھے، حضرت سلیمان چمپن ہی میں اسقدر غیر معمولی سمجھ کی باتیں کرتے تھے کہ سننے والے حیران رہ جاتے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص کے کھیت میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں آگھسیں، کھیتی کا نقصان ہوا حضرت داؤد علیہ السلام نے دیکھ کر بکریوں کی قیمت اس مالیت کے برابر ہے جس کا کھیت والے نے نقصان اٹھایا تھا، یہ فیصلہ کیا کہ بکریاں کھیتی والے کو دیدی جائیں، حضرت سلیمان نے فرمایا کہ میرے نزدیک کھیتی والا بکریاں اپنے پاس رکھے اور دودھ پیئے اور بکریوں والے کھیت کی آبپاشی اور نرانی کریں، جب کھیتی جیسی تھی ویسی ہو جائے تو بکریاں لوٹا دیں اور کھیتی لے لیں اس میں دونوں کا نقصان نہ ہوگا۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے بھی یہ فیصلہ سن کر تحسین فرمائی اور اپنے اجتہاد سے رجوع کیا۔ گویا اصول فقہ کی اصطلاح

میں سلیمان علیہ السلام کے استحسان کو اپنے قیاس کے مقابلہ میں قبول فرمایا، باپ بیٹے دونوں نے جو فیصلہ شرکاء مقدمہ کے حق میں کیا وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تھا اور دونوں ہی کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے فیصلہ کرنیکی قوت اور سمجھ غایت کی تھی لیکن اصل گر کی بات اللہ تعالیٰ نے سلیمان کو سمجھادی وہ اس نتیجہ پر پہنچے جو اللہ کے نزدیک اصلح و احسن تھا اور جسے آخر کار داد دینے بھی قبول کیا۔

تنبیہ: یہ تقریر مذکور سے چند امور مستفاد ہوئے (۱) دونوں حضرات نے اجتہاد سے فیصلہ فرمایا، انہیں ایک مصیبت اور ایک مخطی ہے اور دونوں مایوس ہیں۔ جیسے کلام کے اسلوب کا ظاہر ہے (۲) انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں اور اجتہاد میں انبیاء سے بھی چوک ہو سکتی ہے۔ اس واقعہ سے اور اساری بدر کے اندر اجتہاد کے واقعہ سے یہ بات منقح ہوتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ انبیاء سے اگر اجتہاد میں چوک ہو جائے تو وہ اپنی خطا پر برقرار نہیں رکھے جائیں گے بلکہ من جانب اللہ اس کی اصلاح کر دی جائے گی تاکہ بعثت کا مقصود فوت نہ ہو و فیہ تفصیل آخر۔

الثانی الاحادیث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والمخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين والمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبحت فمن الله والا فمفي ومن الشيطان وقد اشتهرت تخطيئة الصابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات

ترجمہ: دوسری وجہ وہ احادیث و آثار ہیں جو اجتہاد کے صواب اور خطا کے درمیان دائرہ ہونے پر دال ہیں اس حیثیت سے کہ وہ احادیث متواترۃ المعنی ہیں فرمایا نبی علیہ السلام نے اگر تو درستگی کو پہنچ گیا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر چوک گیا تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں نبی علیہ السلام نے مصیبت کیلئے ڈبل اجر اور مخطی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعود سے منقول ہے کہ اگر میں صواب کو پہنچ جاؤں تو یہ اللہ کی جانب سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی جانب سے ہے اور مشہور ہے اجتہادیات میں بعض صحابہ کا بعض کی غلطی پکڑنا۔

تشریح: یہاں سے شارح مذہب رابعہ کے حق ہونے پر دوسرے نوع کی دلیل پیش فرماتے ہیں کہ اجتہاد خطا اور صواب کے درمیان دائرہ رہنے پر دلالت کرنیوالی آیات و احادیث و آثار اگرچہ انکی تفصیل آحاد ہیں مگر وہ متواترۃ المعنی ہیں یعنی اگرچہ تواتر اسناد نہ سہی مگر تواتر معنوی (قدر مشترک) سے یہ بات ثابت ہے اور شارح نے تواتر کی قید اس لئے لگادی کہ ان کے تلویح میں ارشاد فرمودہ قول کے مطابق احادیث سے اسی وقت اصول پر استدلال ہو سکتا ہے جبکہ وہ حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہوں

پھر شارح نے یہاں تین حدیث نقل فرمائیں اور چونکہ خبر پر قیاسی دلیل پیش فرمائی ہے۔ پہلی حدیث :- اس واقعہ یہ ہے کہ دو آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقدمہ لیکر آئے تو آپ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرو اور انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں گا؟ آپ نے فرمایا ہاں، اِنَّكَ اِنْ اَصَبْتَ فَلَاكَ عَشْرُ اَجْوِبٍ وَاِنْ اَجْتَهَدْتَ وَاَخْطَاْتَ فَلَاكَ اَجْوَرٌ وَاَلَا الْحَاكِمُ۔ تو حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ حکم معین کے مطابق اگر فیصلہ کر دیا تو دس نیکیاں ہیں اور اگر اجتہاد میں چوک ہو گئی ایک نیکی اب بھی ہے معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی۔

دوسری حدیث :- جس میں آنحضرت نے مصیب کے لئے دو ہزار اجر اور غلطی کیلئے ایک اجر فرمایا ہے۔ حدیث یہ ہے اِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَاَصَابَ فَلَهُ اَجْرَانِ وَاِذَا اجْتَهَدَ فَاَخْطَا فَلَهُ اَجْرٌ وَاِلْحَدُ رَوَاهُ ابْنُ مَرْزُوقٍ وَابْنُ مَرْزُوقٍ بِالْفَاظِ اُخْرٍ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی، مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلی حدیث میں مصیب کیلئے دس نیکیاں تھیں اور اس میں دو ہیں لہذا ہر دونوں میں تعارض معلوم ہو رہا ہے؟ پہلی حدیث میں مخاطب کی خصوصیات کا دخل ہے ورنہ اصل کلی یہ ہے کہ جو حدیث ثانی میں ہے فلا تعارض بینہما۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ غلطی کو خطا پر اجر نہیں ملتا بلکہ طلب حق میں جو اس نے سعی کی ہے اس محنت پر اجر ملتا ہے مگر یہ اجر اسی وقت ملے گا جبکہ مجتہد اصول کو جاننے والا، وجوہ قیاس کو پہچاننے والا ہو۔ والتفصیل فی المرقاۃ۔ تیسری حدیث :- حضرت عبداللہ بن مسعود کا ارشاد ہے۔ یہ جلیل القدر صحابی ہیں اوسنے درجہ کے فقیہ ہیں جن کا تفقہ معروف و مشہور ہے۔ سلمۃ میں وفات ہوئی انھوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا اور پھر فرمایا کہ اگر ٹھیک ہو تو یہ اللہ کا فضل و ارشاد ہے ورنہ میری کوتاہی اور شیطان کے انزال کا اثر ہوگا، یہ ابن مسعود کا ارشاد حکم نے روایت کیا ہے ملا علی قاری نے کہا ہے کہ اس حدیث کو ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور صاحب نبراس نے کہا ہے کہ احمد و ترمذی نے روایت کیا ہے مگر ترمذی اور ابو داؤد کی جانب انتساب درست نہیں کیونکہ یہ روایت ان دونوں کتابوں میں نہیں ہے۔

چوتھی دلیل قیاس :- یہ ہے کہ صحابہ کا آپس میں ایک دوسرے کا تخطیہ مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر مجتہد مصیب ہی ہوتا اور غلطی نہ ہوتا تو پھر تخطیہ کیوں کیا جاتا۔ براجتہاد اپنی اپنی جگہ درست ہوتا حالانکہ تخطیہ ثابت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ اس بات کو سمجھتے تھے کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی تخطیہ کے کچھ نمونے یہ ہیں کہ حضرت عباسؓ غول کے قاتل ہوئے اور صحابہ نے اس سے اتفاق کیا مگر ان کے بیٹے ابن عباسؓ نے غول کا انکار کیا۔ ابن عباسؓ نے کہا نکاح منع طلاق ہے تو ابن عباسؓ نے کہا کہ تو اگر منع کریگا تو تجھ کو رجم کروں گا، پھر ابن عباسؓ نے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو فتویٰ دینے سے منع کر دیا تھا جبکہ انھوں نے ان اجتہادات میں بکثرت چوک محسوس کی۔ بہر حال ان مجموعی دلائل سے مجتہد کا مصیب اور غلطی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

تنبیہ :- شارح نے کہا ہے کہ ایسی احادیث جو اجتہاد کے صواب اور خطا کے درمیان دائر ہونے پر دل ہیں متواترۃ المعنی ہیں، محلّ تأمل ہے۔ نیز اسفہوں نے جو دلیل اول پیش فرمائی ہے وہ بھی قطعی الدلالت نہیں ہے اور یہ مسئلہ بھی قطعی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے اور مسئلہ ظنیہ میں دلیل ظنی پر اکتفا کرنا جائز ہے۔

الثالث ان القیاس مظهرٌ لا مثبتٌ فان الثابت بالقیاس ثابت بالنص ایضاً معنً وقد اجمعا علی ان الحق فیما مثبت بالنص واحداً لا غیل

ترجمہ

تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس مظهر ہے مثبت نہیں اسلئے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ معنوی طور سے نص ہی سے ثابت ہے اور علمائے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جو حکم ثابت بالنص ہو وہاں

تشریح

ایک ہی حق ہوتا ہے نہ کہ غیر۔ شارح فرماتے ہیں کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ فقط ظاہر کرتا ہے اور مثبت نص ہی ہوتا ہے کیونکہ قیاس میں حکم غیر منصوص کو کسی علت جامعہ کی وجہ سے حکم منصوص پر قیاس کیا جاتا ہے جیسے افیون کو حرام قرار دینا شراب پر قیاس کرتے ہوئے، دونوں کے اندر سکر ہونے کی وجہ سے۔ بہر حال قیاس فقط مظهر حکم ہے مثبت نہیں اسلئے کہ شریعات کے اندر حکم کریمو اللہ ہے۔ اور علمائے اجماع ہے کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہی ہوتا ہے یعنی حکم واحد معین ہے، اور جب قیاس کو فقط مظهر مانا نہ کہ مثبت تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے گویا کہ وہ معنوی طور سے نص ہی سے ثابت ہوا ہے تو جب حکم منصوص میں ایک ہی حق ہے تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے یہاں بھی ایک ہی ہونا چاہئے اور جب حق ایک ہوگا تو ظاہر ہے کہ کوئی مجتہد اس حق کو حاصل کرے گا اور کوئی جو کہ جائیگا لہذا مقصود ثابت ہو گیا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی ہوتا ہے (ذیل تفصیل)

الرابع ان لا تفرقة فی العمومات الواردة فی شریعة نبینا علیہ السلام بین الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصیباً لزم التصاف الفعل الواحد بالمتنافین من الحظر والاباحت والصفة والفساد او الوجوب وعدمه ومما تحقیق هذه الادلة والجواب عن تمسکات المخالفین یطلب من کتابنا التلویم فی شرح التفتیح۔

ترجمہ

چوتھی دلیل یہ ہے کہ ان عمومات میں کوئی فرق نہیں ہے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی شریعت میں وارد ہیں اشخاص کے درمیان تو اگر ہر مجتہد مصیب ہو تو فعل واحد کو دو متنافی چیزوں سے متصف ہونا لازم آئے گا یعنی مانفت و اباحت، یا صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب۔ اور ان تمام دلائل کی تحقیق اور

تشریح

مخالفین کے مستندات کا جواب ہماری کتاب تلویح میں تلاش کیا جائے جو تنقیح کی شمع ہے۔

یہ چوتھی دلیل ہے مذہب رائج کے حق ہونے پر حرم کا حاصل یہ ہے کہ شریعت محمدیہ میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کیلئے کچھ حکم ہو اور دوسروں کیلئے کچھ اور حکم ہو بلکہ نماز سب پر فرض ہے خواہ عربی ہو یا عجمی ہو وغیرہ وغیرہ تو اگر ہر مجتہد کو مصیب مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم شریعت میں منافات ہے یعنی بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفت اباحت سے متصف ہے اور دوسرے بعض کے حق میں وہی مخالفت سے متصف ہے جیسے مثلث کا پینا شافعی کے فتویٰ سے سبک لئے حرام ہو اور حنفی کے فتویٰ سے حلال ہو اور حکم شریعت میں منافات ہے۔ ایسے ہی ایک چیز حنفی کے فتویٰ سے فاسد ہو اور دوسروں کے فتویٰ سے درست ہو جیسے طلوع آفتاب کے وقت اخاف کے یہاں نماز فاسد ہے اور اہلحدیث کے فتویٰ کے مطابق درست ہے یا ایک ہی چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے وتر حنفی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعیہ کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو فعل واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ اتقان لازم آتا ہے حالانکہ شریعت محمدی میں اس کی نظیر نہیں ملتی لہذا مکہ مکرم ہو کہ ہر مجتہد کو مصیب کہنا خلاف اصول ہے تو اس سے خود بخود یہ بات ثابت ہو گئی کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی۔ اور یہی محققین کا مذہب ہے۔

سوال :- تفریق تو ثابت ہے جیسے جمع مردوں پر واجب ہے عورتوں پر نہیں، اترار پر ہے غلاموں پر نہیں؟ اور ریشم عورتوں کے لئے حلال ہے مردوں کیلئے نہیں؟

جواب :- یہ تو اصول کلی ہے تفریق نہیں یہ ثابت کیا جائے کہ کچھ عورتوں پر جمع واجب ہے اور کچھ پر نہیں ہے اور ہر مجتہد کے اجتہاد کے درست ہونے میں دوسری قسم کی خرابی لازم آتی ہے نہ کہ وہ جواب نے کہی ہے۔

سوال :- نمازی جب جہت قبلہ کی تحریک کے نماز پڑھتا ہے تو اگرچہ اس نے خطا کی ہو تو بھی اس کی نماز درست ہے تو دیکھئے ہر مجتہد کا مصیب ہونا لازم آئیگا؟

جواب :- یہ مسئلہ اجتہادی نہیں، منصوص علیہ ہے۔ ارشاد باری ہے لَیْسَ اَنْتُمْ لَوْ اَفْتَحْتُمْ وَجْہُکُمْ لِلْهِ تَوَالِّدْتُمْ اس کو اس کا قبلہ قرار دیا۔ بہر حال یہ سوال خروج عن البحث ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ پوری تفصیلی بحث اور تمام دلائل اور مخالفین کے مستولات کے جوابات دیکھنے کیلئے ہماری کتاب تلویح شرح تنقیح کا مطالعہ کیا جائے، وہاں تفصیلی بحث ملے گی۔

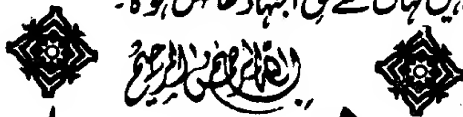
سوال :- تلویح تو توضیح کی شرح ہے نہ کہ تنقیح کی؟

جواب :- جی ہاں، تنقیح کی شرح تو توضیح ہے اور توضیح کی شرح تلویح ہے مگر شارح نے اپنی شرح میں ایسا طرز اختیار کیا ہے کہ جس سے اس کو دونوں کی شرح کہا جاسکتا ہے۔ شارح خود تلویح ص ۲ پر فرماتے ہیں : وَأُذِیْلُ شَوَارِدَ صَحَابِہَا بِمِیْزَانِ الْمَقْنُونِ مَشْرُوحًا وَبِیْزَانِ الشَّرْحِ بَيِّنًا وَضَوْحًا لِّ

لہذا اگر اسکو تنقیح کی شرح کہدیا جائے تو کچھ بے جا نہیں بلکہ بجا ہے۔ شارح کی یہ کتاب بہت نفیس ہے اور اصول فقہ کی موثر کتاب ہے۔

تنبیہ (۱) صاحب سلم الثبوت فرماتے ہیں المصیبت فی العقلیات واحد والا اجماع النقیضان والمخفی فیہا ان كان نافیاً لملئ الاسلام فكافراً واشد على اختلاف في شرائطہ، ثم قال كل مجتہد في المسئلة الاجتهادية مصیبت عند القاضی ابی بکر والشیخ الاشعری والغزالی والمزنی وعليہ الجبائی ونسبتہ الى جميع المعتزلة لم یصم ثم قال والمختار ان الله حکماً معیناً اوجب طلبہ دلیلاً فمن اصابہ فلدن اجران ومن اخطأ فلدن اجر لا مثالبہ امر الاجتهاد بیدل الوسع وهذا مع قول الحنفیة ان المجتہد المخفی مصیبت ابتداء وهذا هو الصحيح عند الائمۃ الاربعۃ ولسنا ثانیاً المجتہد طالب لمطلوب خبی منظر ویقتل الصواب والخطاء تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو تاہم رجوع فرمائیے

تنبیہ (۲)۔ علمائے جواہر کے شرائط لکھے ہیں وہ اب علمائے مفقود ہیں اسی لئے جو تفسی صمدی کے بعد سے اجتہاد منقطع ہے اور ائمہ مجتہدین کا چار میں انحصار ہے اور انہیں چار کی تقلید پر علماء کا اجماع ہے، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ ان چاروں کے علاوہ کسی اور کی تقلید نہ کی جائے گی اس موضوع پر علماء امت کی متعدد تصانیف موجود ہیں لہذا مودودی کا دعویٰ اجتہاد غیر مسموع ہو گا ظاہر ہے کہ ان کے زمانہ میں ان سے بڑے بڑے علماء راسخین موجود تھے اور ہیں وہ سب تقلید کرتے ہیں اور اسکو واجب قرار دیتے ہیں تو مودودی اور اسکے متبعین کو جو علوم و فنون سے کورے ہیں کہاں سے حق اجتہاد حاصل ہو گا۔



الکلام فی التفضیل

اللہ رب العزت نے تمام مخلوقات کو پیدا فرمایا اور ان کو اشرف المخلوقات بنایا، فرمان باری و لقد کرمنا بخل آدم الایتی۔ اس پر دال ہے اللہ نے انسان کو حسن صورت، لطق، تدبیر اور عقل و حواس عنایت فرمائے جس سے دنیوی و اخروی مضار و منافع کو سمجھتا اور اچھے برے میں تفریق کرتا ہے ہر طرف ترقی کی راہیں اس کیلئے کھلی ہوئی ہیں، دوسری مخلوقات کو قابو میں لا کر اپنے کام میں لگا تلبہ، خشکی میں جانوروں کی پیٹھ پر یا دوسری طرح کی گاڑیوں میں سفر کرتا ہے اور سمندروں کی کشتیوں اور جہازوں کے ذریعہ بے تکلف سفر کرتا چلا جاتا ہے، قسم قسم کے عمدہ کھانے، پٹرے، مکانات اور دنیوی آسائش و راحت کے سامانوں سے منتفع ہوتا ہے انہیں آدمیوں کے سب سے پہلے باپ آدم علیہ السلام کو خداوند تعالیٰ نے سجدہ ملائک بنایا اور ان کے آخری پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کل مخلوقات کا سردار بنایا عرض نوع الانسانی کو حق تعالیٰ نے کسی حیثیت سے عزت اور بڑائی دیکر اپنی بہت بڑی مخلوق پر فضیلت دی۔

اس آیت کے تحت مفسرین نے بھی یہ بحث چھیڑی ہے کہ ملائکہ اور بشر میں کون افضل ہے کون مغضول؟ لیکن انصاف یہ ہے کہ آیت سے اس مسئلہ کا فیصلہ نہیں ہوتا، حقیقہ کی رائے یہ نقل کی ہے کہ رُسل بشر رُسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رُسل ملائکہ (باستثناء رُسل بشر کے) باقی تمام فرشتوں اور آدمیوں سے افضل ہیں اور عام فرشتوں کو عام آدمیوں پر فضیلت حاصل ہے۔ مگر بقول صاحب حجۃ اللہ البالغہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کے سلسلہ میں نہ کتاب اللہ ناطق ہے اور نہ احادیث سے اس کی صراحت ہے اور نہ صحابہؓ کا اس مسئلہ میں حکم ثابت ہے اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں توقف ثابت ہے کیونکہ فریقین کے دلائل متعارض تھے البتہ باجماع اہلسنت و اجماعت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام فرشتوں سے افضل ہیں، بعض اکابر سے منقول ہے کہ علماء کا اجماع ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوقات میں سب سے افضل ہیں یہاں تک کہ ملائکہ کو زمین سے اور عرش عظیم اور کعبہ سے بھی بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر۔ اسکے بعد کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَرُسُلَ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَةِ الْبَشَرِ وَعَامَةِ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَةِ الْمَلَائِكَةِ أَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى عَامَةِ الْبَشَرِ فَبِالْإِجْمَاعِ بَلْ بِالْضُرُورَةِ وَ أَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلَى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَعَامَةِ الْبَشَرِ عَلَى عَامَةِ الْمَلَائِكَةِ بَوَاجُودِ -

ترجمہ

اور انسانوں کے رُسل فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں، اور فرشتوں کے رُسل عامۃ البشر سے افضل ہیں اور عامۃ البشر عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بہر حال رُسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے بلکہ بدائتہ ثابت ہے اور انسانوں کے رسولوں کو فرشتوں کے رسولوں پر فضیلت دینا اور عام انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا پس چند دلائل کی وجہ سے ہے۔

تشریح

اولاً یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ مصنفؒ کے کلام میں رُسل البشر سے انبیاء مراد ہیں یا تو اس بنا پر کہ خاص کو عام مراد لیا گیا ہے یا ممکن ہے جیسے شارح رسول اور نبی کے درمیان سائنات کا قائل ہیں، مصنفؒ بھی مساوات کے قائل ہوں۔ دوسری بات یہ کہ کچھ فرشتے ایسے ہیں کہ جو احکام خداوندی کو دوسرے فرشتوں کے پاس پہنچاتے ہیں تو انکو رُسل ملائکہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تیسری بات یہ کہ عام انسانوں سے مراد غیر انبیاء یعنی اولیاء امت اور صلحاء امت ہیں۔ رہے فساق و فجار و کفار وہ تو چوپایوں کے مثل ہیں، یہاں عام انسانوں سے مراد نہیں ہیں۔ نیز شارح کے کلام میں ضرورت سے مراد ضرورت دینی ہے یعنی دین اسلام میں جس پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔

جب یہ باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب مسئلہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ انسانوں میں سے جو رسول اور نبی ہیں وہ رُسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رُسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان عام فرشتوں

سے افضل ہیں۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا جماع سے ثابت ہے بلکہ ضرورت دینی سے ثابت ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ رسل بشر رسل ملائکہ سے، اور عام انسان فرشتوں سے کیسے افضل ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بہت سے دلائل قائم ہیں جنکو شارح آگے بیان فرماتے ہیں۔

الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم
بدليل قوله تعالى حكايته عن ابليس ارايتك هذا الذي كومت على وانا حين من خلقتني
من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر لآدم بالسجود لآدم على دون العكس۔

ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعظیم و تکریم کے طریقہ پر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کیلئے سجدہ کا حکم فرمایا اللہ تعالیٰ کے فرمان کی دلیل سے حکایت کرتے ہوئے ابلیس کی، مجھے بتائیے اسکو آپ نے میرے اور عزت دی حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں مجھ کو تو نے آگ سے اور اسکو مٹی سے پیدا کیا ہے اور حکمت کا تقاضا نہ آدمی کو اعلیٰ کے لئے سجدہ کا حکم کرنا ہے نہ کہ برعکس۔

تشریح

یہ پہلی دلیل ہے جس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فرشتوں کو اللہ کا حکم ہوا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں، اور یہ حکم بر بنابر تعظیم و تکریم تھا ورنہ شیطان اعتراض نہ کرتا اور اس کا یہ اعتراض کرنا ادویوں کہنا کہ میں اس سے افضل و برتر ہوں اس بات پر دال ہے کہ یہ سجدہ بر بنابر تکریم و تعظیم تھا لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آدم علیہ السلام کی عظمت و کرامت کو فرشتوں پر ظاہر کرنا تھا، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ آدمؑ ساجدین سے افضل ہیں اور تفریق کا کوئی قائل نہیں۔ لہذا اس سے یہ حکم تمام انبیاء کیلئے ثابت ہوگا اور یہی مقصود ہے کہ انبیاء خواص ملائکہ سے افضل ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کا خلیفہ ہونا مسلم ہو چکا تو فرشتوں کو اور ان کے ساتھ جنات کو حکم ہوا کہ حضرت آدم کی طرف سجدہ کریں اور ان کو قبلہ سجود بنائیں۔ جیسا سلاطین اپنا اول و لیعہد مقرر کرتے ہیں پھر ارکان دولت کو ندریں پیش کر نیکا حکم کرتے ہیں تاکہ کسی کو سرتابی کی گنجائش نہ رہے چنانچہ سب سجدہ مذکور ادا کیا سوائے ابلیس کے کہ اصل میں جنات سے تھا اور ملائکہ کے ساتھ کمال اختلاط رکھتا تھا اور سب اس سرکشی کا یہ ہوا کہ جنات چند ہزار سال سے زمین میں متصرف تھے اور آسمان پر بھی جاتے تھے جب ان کا فساد اور خون ریزی بڑھی تو ملائکہ نے حکم الہی بعض کو قتل کیا اور بعض کو جھگڑ پہاڑ اور جزائر میں منتشر کر دیا ابلیس ان میں بڑا عالم و زاہد تھا اس نے جنات کے فساد سے اپنی بے لوثی ظاہر کی فرشتوں کی سفارش سے یہ نج گیا اور انھیں میں رہنے لگا اور اس طمع میں تھا کہ تمام جنات کی جگہ اب صرف میں ہی زمین میں متصرف بنایا جاؤں، عبادت میں بہت کوشش کرتا رہا اور خلافت ارض کا خیال پکارتا رہا۔ جب حکم الہی

حضرت آدم کی نسبت خلافت کا ظاہر ہوا تو ابلیس ماہوس ہوا اور عبادت ربائی کے رائیگاں جانے پر جوش حد میں اس نے سب کچھ کیا اور ملعون ہوا، تو شیطان کا کفر پہلے ہی سے تھا مگر پہلے درجہ تقررات میں خطاب دہے ترتیب آثار میں ظاہر ہو گیا اور کفر کی وجہ فقط یہی نہیں کہ سجدہ نہیں کیا بلکہ حکم الہی کو خلاف حکمت اور موجب عار سمجھا اور حکم الہی کا برسرِ انکار کیا اور کہنے لگا: **أَسْبُحْدُ لِمَنْ خَلَقْتَنِي طِينًا**، قال اريد بك هذا **الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَى لَدُنِّي أَخَذْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْفَيْتَةِ لَا خُشْيَ لَكَ ذَرَأَتِي مَا أَقُولُ بَلَاءً**۔ کیا میں ایسے شخص کو سجدہ کروں جسکو تو نے نبی سے بنایا ہے کہنے لگا سجدہ کر دیکھ تو یہ شخص جسکو تو نے مجھ پر بڑھا دیا تو تمھو کو حیل دیوے قیامت کے دن تک تو میں اس کی اولاد کو ڈھانٹی دے لوں مگر حقوٹے سے یہ یعنی ذرا مہلت مل جائے تو حقوٹے سے چھوڑ کر سب کو اپنا مسخر کر لوں جیسے گھوڑے کو لگام دیکر قابو میں کر لیا جاتا ہے پھر جو میرے سامنے اتنا گزور ہے اسے مجھ پر فضیلت دینا کس طرح جائز ہو گا؟ شیطان کی اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ آدم کو سجدہ تعظیم و تکریم کے طریقہ پر تھا نہ کہ محض قبلہ کے طریقہ پر ورنہ شیطان آدم کے اعزاز بڑھانے پر اعتراض نہ کرتا۔

تنبہ۔ اربعہ بتات۔ آخری کے معنی میں مستقل ہے۔ محاورہ عرب ایسے ہی ہے اور کاف خطاب کی تاکید ہے لئے ہی جس کیلئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے ورنہ اگر اسکو اسم مانا جائے تو مجرور مانا جائیگا یا مفعول یا منصوب اور سب صورتیں باطل ہیں۔ والتفصیل فی حاشیۃ بر خوردار۔

پھر دوسری جگہ شیطان کا یہ قول باری تعالیٰ نے نقل فرمایا ہے **أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَ مِنْ طِينٍ**، میں آدم سے اچھا ہوں، میں آگ کا ہوں اور یہ مٹی کا، شیطان نے جو تعظیماً سے سر تابی کی تو وہ مردود ازلی تھا کیونکہ وہ جو دخلاف الہیہ کے نشان کے طریقہ پر تھا، ملائکہ اللہ جو بحث و تحقیق اور صریح احتجاج کے بعد آدم کی علمی فضیلت اور روحانی کمالات پر مطلع ہو چکے تھے حکم الہی سنتے ہی سجدہ میں گر پڑے اور اس طرح خلیفۃ اللہ کے تدبیر اپنے پروردگار حقیقی کی کامل و فاشعاری اور اطاعت پذیری کا ثبوت دیا، اور ابلیس لعین جو ناری الاصل جنہی تھا مگر کثرت عبادت وغیرہ کی وجہ سے زمرہ ملائکہ میں شامل ہو گیا تھا آخر کار اپنی اصل کی طرف لوٹا، اس کی نظر آدم کی مادی ساخت سے **فَنَفَخْتُ فِيهَا مِنْ رُوحِي** کے راز تک تجاوز نہ کر سکی اسی لئے صریح حکم الہی کے مقابلہ پر **أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَ بَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَ مِنْ طِينٍ** کا دعویٰ کرنے لگا، آخر کار ایسی اہار و استکبار اور نص صریح قاطع کو محض رائے دہوئی سے رد کر دینے اور خدا سے بحث و مناظرہ ٹھان لینے کی پاداش میں ہمیشہ کیلئے مرتبہ قربے نیچے گرا دیا اور رحمت الہیہ سے بہت دور پھینک دیا گیا فی الحقیقت جس چیز پر اسے بڑا فخر تھا وہ یہ تھی کہ وہ آگ سے پیدا ہوا ہے وہی اس کی ہلاکت ابدی کا سبب ہوئی۔ آگ کا خاصہ خشک و جدت، سرعت و طیش اور علو و افساد ہے بخلاف مٹی کے کہ اس میں مستقل مزاجی، متانت اور متواضعانہ علم و تثبت پایا جاتا ہے۔ ابلیس جو ناری الاصل تھا سجدہ کا حکم سن کر آگ بگولا ہو گیا اور رائے قائم کرنے میں تیزی اور جلد بازی دکھلائی، آخر تکبر و تعلیٰ کی راہ سے آتش حسد میں گر کر دوزخ کی آگ میں جا پڑا۔

برخلاف اس کے جب آدم علیہ السلام سے چوک ہوئی تو غم خاکی نے خدا کے آگے فروتنی، خاکساری اور دنیا و دنیا ستا کی راہ دکھلائی، چنانچہ انکی استقامت و انابت نے شجر اجنبیہ کو رُبُّعُ فَتَابَ عَلَیْہِ وَ هَدٰی کا نتیجہ پیدا کیا اسی لئے کہا جاسکتا ہے کہ ابلیس لعین نے مادی و غصہ ریلحا طے سے بھی اپنی تفصیل کے دعوے میں ٹھوکر کھائی چنانچہ حافظ شمس الدین ابن الیقیم نے بدائع الفوائد میں پندرہ وجوہ سے مٹی کا آگ سے افضل ہونا ثابت کیا ہے۔ بہر حال ان دونوں آیات کو پیش کرنے سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ یہ سجدہ برینا بہ تعظیم و تکریم تھا و نہ ابلیس کو یہ برہمی نہ ہوئی۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ سجدہ تعظیمی تھا اور اظہار تکریم کی خاطر تھا تو یہ بات مسلم ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم ملے کہ وہ اعلیٰ کو سجدہ کرے، اور خداوند قدوس کا فعل جلالت حکمت نہیں ہوتا تو اس سے خود بخود یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم علیہ السلام تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور جب انکا افضل ہونا ثابت ہو گیا تو تمام انبیاء کا یہی حکم ہو گا کیونکہ تفریق کا کوئی قائل نہیں لہذا یہی ہمارا مقصد و مقادہ ثابت ہو گیا

الثانی ان کل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلمه آدم الاسماء كلها۔ الاية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة عليه واستحقاقه التعظيم والتكریم۔

ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل زبان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان ”و علم آدم الاسماء كلها“ سے یہ بات سمجھتا ہے کہ مقصود اس سے آدم کو ملائکہ پر فضیلت دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے استحقاق تعظیم و تکریم کو بیان کرنا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو اہل زبان ہیں اور اسالیب لغت عرب سے واقف ہیں وہ فرمان باری ”و علم آدم الاسماء كلها“ سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ اس سے آدم کی تفضیل مراد ہے اور ان کے کلمات علیہ کا اظہار ہے جس کی وجہ سے وہ مستحق تعظیم و تکریم ہیں۔ پوری آیت اس طرح ہے: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ لَئِنْ لَمْ تَنْبِئُونِي بِهَٰذَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يَنْزِلَ إِلَيْكَ الْخَلَاءُ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ۔ تو بطریق استفادہ یہ سوال اور اعتراض ہرگز نہ تھا بلکہ یہ امر کہ ملائکہ کو بنی آدم کا حال کیونکہ معلوم ہوا اس میں بہت سے احتمالات ہیں جنات پر قیاس کیا، یا حق تعالیٰ نے پہلے بتایا تھا یا لوح محفوظ پر لکھا دیکھا یا سمجھ گئے کہ حاکم و خلیفہ کی ضرورت جب ہی ہوگی جب ظلم و فساد ہو گا یا حضرت آدم کے قالب کو دیکھ کر بطور قیافہ سمجھ گئے ہوں جیسے ابلیس نے حضرت آدم کو دیکھ کر کہا تھا کہ مہلول ہوں گے اور ایسا ہی ہوا۔ بہر حال فرشتوں کو سر دست اجمالی جواب دیا گیا کہ ہم خوب جانتے ہیں اس کے پیدا ہونے میں جو حکمتیں ہیں تم کو ابھی تک وہ حکمتیں معلوم نہیں ورنہ اس کی افضلیت اور خلافت میں شبہ نہ کرتے۔

پھر خلاصہ یہ کہ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت آدم کو ہر ایک چیز کا نام مع اس کی حقیقت اور خاصیت کے اور نفع اور نقصان کے تسلیم فرمایا اور یہ علم ان کے دل میں بلا واسطہ کلام القافر فرمادیا کیونکہ بدون اس کمال علمی کے خلافت اور دنیا پر حکومت کیونکر ممکن ہے اس کے بعد ملائکہ کو اس حکمت پر مطلع کر نیکی عرض سے ملائکہ سے امور مذکورہ کا سوال کیا گیا کہ اگر تم اپنی اس بات میں کہ تم کا رخ خلافت انجام دے سکتے ہو، سچے ہو تو ان چیزوں کے نام و احوال بتاؤ لیکن انھوں نے اپنے بجز و مقہور کا اقرار کیا اور خوب سمجھ گئے کہ بدون اس علم عام کے کوئی کا رخ خلافت زمین میں نہیں کر سکتا اور اس علم عام میں سے قدرِ قلیل اگر ہم کو حاصل ہوا بھی تو اتنی بات سے ہم قابلِ خلافت نہیں ہو سکتے یہ سمجھ کر کعبہ اٹھے کہ تیرے علم و حکمت کو کوئی نہیں پہنچ سکتا۔

اس کے بعد حضرت آدم سے جب تمام اشیاء عالم کے بارے میں سوال ہوا تو فر فر سب امور ملائکہ کو بتا دیئے کہ وہ بھی سب دنگ رہ گئے اور حضرت آدم کے احاطہ علمی پر عیش کر گئے تو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے فرمایا کہ کہو، ہم نہ کہتے تھے کہ ہم جملہ مخفی امور آسمان و زمین کے جاننے والے ہیں اور تمہارے دل میں جو باتیں مکھنوں ہیں وہ بھی سب ہم کو معلوم ہیں اس سے علم کی فضیلت عبادت پر ثابت ہوتی ہے۔ دیکھئے عبادت میں ملائکہ اس قدر بڑھے ہوئے ہیں کہ مہموم مگر علم میں چونکہ انسان سے کم ہیں اس لئے مرتبہ خلافت انسان ہی کو عطا ہوا اور ملائکہ نے بھی اس کو تسلیم کر لیا، اور ہونا بھی یوں ہی چاہئے کیونکہ عبادت تو خاصہ مخلوقات ہے خدا کی صفت نہیں البتہ علم خدائے تعالیٰ کی صفت اعلیٰ ہے اس لئے قابلِ خلافت یہی ہوئے کیونکہ ہر خلیفہ میں اپنے مستخلف عنہ کا کمال ہونا ضروری ہے۔ بہر حال آیت مذکورہ سے آدم کا ملائکہ سے اعلم ہونا اور ذوالعلم کا بے علم والے سے کمتر ہونا دیگر دلائل سے ثابت ہے۔ ھَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ۔ وغیرہ۔ وغیرہ۔ لہذا ثابت ہوا کہ رُسُلِ بشر رُسُلِ ملائکہ سے افضل ہیں۔

الثَّالِثُ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِصْمَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ، وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ وَقَدْ خُصَّ مِنْ ذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ تَفْضِيلُ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلَى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ فَقَرَّبَ مَعُونًا لَهُ فِيمَا عَدَا ذَلِكَ وَلَا خِصَاءَ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ ظَنِيَّةٌ يَكْفِي فِيهَا بِالْأَدْلَةِ الظَّنِّيَّةِ۔

ترجمہ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اللہ نے آدم اور نوح اور آلِ ابراہیم اور آلِ عیسمان کو تمام عالموں سے پسند کیا اور ملائکہ منجملہ عالم کے ہیں اور اجماع کی وجہ سے اس میں سے رُسُلِ ملائکہ پر عام انسانوں کی تفضیل کو خاص کر لیا گیا تو اس کے علاوہ میں یہ فرمان معمول بہ باقی رہا اور کوئی پوشیدگی نہیں اس بارے میں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے جس میں دلائل ظنیہ پر اکتفا کر لیا جائے گا۔

تشریح شارح مذکورہ آیت سے یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ اس سے آدم اور نوح اور آلِ ابراہیم کا تمام عالموں سے افضل اور پسندیدہ ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو معلوم

ہوا کہ یہ حضرات فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ تو اس پر اشکال ہوا کہ پھر تو عام انسانوں کو بھی رُسل ملائکہ سے افضل شمار کرنا چاہیے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ آیت سے تو یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ انسان مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں مگر کیا جائے بالا جماع اس میں تخصیص کی گئی اور کہا گیا کہ عام انسانوں سے رُسل ملائکہ افضل ہیں تو جگہ خاص کرنا تھا کر لیا باقی افراد کے حق میں آیت معمول بہ برقرار ہے اور ہمارا مدعا ثابت ہے، اس پر پھر سوال ہوا کہ اصول مسلم تو یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض ظنی ہو تا ہے یعنی تخصیص کی وجہ سے عام کی قطعیت ختم ہو جاتی ہے اور جب آیت ظنی ہو گئی تو اس سے استدلال کیونکر درست ہو گا؟

جواب :- یہ مسئلہ بھی ظنی ہے مسائل یقینیہ میں سے نہیں ہے لہذا جیسا مسئلہ ویسی دلیل اس بنا پر اس میں ظنی دلیل پر اکتفا درست ہے۔

تنبیہ (۱) :- خدا کی مخلوق میں زمین، آسمان، چاند، سورج، ستارے، فرشتے، جن، شجر، حجر سب ہی شامل تھے مگر اس نے اپنے علم محیط اور حکمت بالغہ سے ملکات روحانیہ اور کمالات جسمانیہ کا جو مجموعہ ابوالبشر آدم علیہ السلام میں ودیعت کیا وہ مخلوقات میں سے کسی کو نہ دیا بلکہ آدم کو مسجود ملائکہ بنا کر ظاہر فرما دیا کہ آدم کا اعزاز و اکرام اس کی بارگاہ میں ہر مخلوق سے زیادہ ہے آدم کا یہ انتخابی اور اصطفا فی فضل و شرف جسے ہم نبوت سے تعبیر کرتے ہیں کچھ ان کی شخصیت پر محدود و مقصور نہ تھا بلکہ منتقل ہو کر انکی اولاد میں نوح علیہ السلام کو ملا پھر منتقل ہوتا ہوا نوح کی اولاد حضرت ابراہیم تک پہنچا۔ یہاں سے ایک نئی صورت پیدا ہو گئی۔ آدم نوح کے بعد جننے انسان دنیا میں آباد رہتے تھے وہ سب ان دونوں کی نسل سے تھے، کوئی خاندان دونوں کی ذریت سے باہر نہ تھا، بر خلاف اس کے ابراہیم کے بعد انکی نسل کے علاوہ دنیا میں دوسرے بہت سے خاندان موجود رہے لیکن جن خدا نے بشارت مخلوقات میں سے منصب نبوت کیلئے آدم کا انتخاب کیا تھا، اس کے علم محیط اور اختیار کامل نے آئندہ کے لئے ہزاروں گھراؤں میں سے اس منصب جلیل کیلئے ابراہیم کے گھرانے کو مخصوص فرما دیا، جس قدر انبیاء و رسل ابراہیم کے بعد آئے انھیں کے دو صاحبزادے اسحاق و اسماعیل کی نسل سے آئے۔ چونکہ عموماً نسب کا سلسلہ باپ کی طرف سے چلتا ہے اور حضرت مسیح علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے تھے اس لحاظ سے وہم ہو سکتا تھا کہ انکو نسل ابراہیمی سے مستثنیٰ کرنا پڑے گا اسلئے حق تعالیٰ شانہ نے آل عمران، اور ذریت، بعضہا من بعض فرما کر متنب کیا کہ حضرت مسیح جب صرف ماں سے پیدا ہوئے تو ان کا سلسلہ نسب بھی ماں کی طرف سے لیا جائیگا نہ کہ معاذ اللہ خدا کی طرف سے اور ظاہر ہے کہ ان کی والدہ مریم صدیقہ کے باپ عمران کا سلسلہ آخر حضرت ابراہیم پر منتهی ہو تا ہے تو آل عمران آل ابراہیم کی ایک شاخ ہوئی اور بغیر خاندان ابراہیمی سے باہر نہ ہوا، مریم کی والدہ کا نام جنت بنت فاقوڑ ہے۔

تنبیہ (۲) :- عمران ایک تو حضرت موسیٰ اور ہارون کے والد ہیں اور دوسرے عمران بن ماثان ہیں جو حضرت یحییٰ کے والد ہیں دوسرے عمران پہلے عمران سے اٹھارہ سو سال بعد کے ہیں تو آیت میں عمران سے عمران ثانی مراد ہیں کہ مابینہ

تنبیہ (۳) :- مسائل اعتقاد و قسم کے ہوتے ہیں (۱) جن میں تحصیل یقین مقصود ہو (۲) جن میں ظن پر اکتفا

جائز ہو تو یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جہاں ظن پر اکتفا جائز ہے۔

الرَّابِعُ انَّ الانسانَ قَدِ يَحْصِلُ الْفَضَائِلَ وَالْكَمَالَاتِ الْعِلْمِيَّةَ وَالْعَمَلِيَّةَ مَعَ وَجُودِ الْعَوَاقِقِ وَالْمَوَانِعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَسُنُوحِ الْحَاجَاتِ الضَّرُورِيَّةِ الشَّاعِلَةِ عَنِ الْكَسَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ الشَّوَاغِلِ وَالصَّوَارِفِ اشْقَ وَأَدْخَلَ فِي الْإِخْلَاصِ فَيَكُونُ أَفْضَلَ۔

ترجمہ

چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور کمالات علمی اور عملی رکاوٹوں اور بندشوں کے باوجود حاصل کر لیتا ہے یعنی شہوت اور غضب اور ان حاجات ضروریہ الشاعلہ عن الکسب الکمالات کے اکتساب سے روک دیتی ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرنا موانع اور رکاوٹوں کے باوجود زیادہ مشکل اور اخلاص میں زیادہ ذلیل ہے تو انسان ہی افضل ہوگا۔

تشریح

یہاں سے شارح چوتھی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور سے ایسے حالات ودیعت رکھے گئے ہیں جو انسان کو فضائل و کمالات کی تحصیل سے بسا اوقات باز رکھتے ہیں مثلاً انسان میں مادہ شہوت ہے، غضب ہے اور دیگر دنیاوی ضروریات میں پھنسا رہتا ہے بخلاف فرشتوں کے کہ انکو نہ ضروریات دنیاویہ گھیرے ہوئے ہیں اور نہ شہوات و غضب کا مادہ ان میں ودیعت ہے نہ انھیں اکل و شرب کی ضرورت ہے اور نہ گھنے موتے کی بخلاف انسان کے کہ اس کے اندر یہ سارے عوارض موجود ہیں پھر بھی کمالات علمیہ اور کمالات عملیہ حاصل کرے تو اس کا بہت بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑتی ہے اخلاص بھی اسی میں زیادہ ہوتا ہے۔ لہذا ان تمام وجوہات سے معلوم ہوا کہ انسان کا حاصل کیا ہوا کمال علمی اور عملی ملائکہ کے کمال سے افضل ہونا چاہئے اور پھر انسان فرشتے سے افضل ہونا چاہئے۔ رہے فرشتے تو ان کی عبادت تو ایک طبعی چیز ہے جیسے انسان کیلئے سانس لینا طبعی چیز ہے جسکو ادا کرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی۔ عوائق۔ عواقب کی جمع ہے معنی رکاوٹ۔ موانع کا عوائق پر عطف، عطف تفسیری ہے۔ الشہوۃ: قوۃ تجلب المنافع من مطعوم ولبوس وخنوہا، یعنی شہوت ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ انسان کھانے پینے اور پہننے وغیرہ کے منافع حاصل کرتا ہے، اور غضب ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ مضر قوتوں سے حفاظت ہوتی ہے مگر جب شہوت حد سے بڑھتی ہے تو آدمی حرام کاری پر اتر جاتا ہے اور غضب درجۂ اعتدال سے بڑھتا ہے تو دوسروں کو ناحق تکلیف دینے پر کمر بستہ ہو جاتا ہے۔

وَذَهَبَ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ وَبَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ إِلَى تَفْضِيلِ الْمَلَائِكَةِ وَتَمْسُكُوا بِوُجُوهٍ۔

ترجمہ

اور گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو فضیلت دینے کی جانب اور انھوں نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے۔

تشریح

اپنا مختار مسلک بتانے کے بعد اور اس پر دلائل کر نیکے بعد شارح فریق مخالف کا مسلک پیش کرتے ہیں جو فرشتوں کو انسان سے افضل کہتے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا یہی مسلک ہے جن میں سرفہرست قاضی ابوجبر باقلانی، ابو عبد اللہ حلیجی، استاذ ابواسحق اسفرائینی اور شیخ محی الدین ابن العربی صاحب فتوحات مکیہ ہیں۔ پھر شارح نے فریق مخالف کے محدثات نقل کئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ انکا جواب بھی دیا ہے جو سب آپ کے سامنے آرہے ہیں۔

الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالعقل مبرأة عن مبادي الشور والافات الشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصور قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكواكن ماضيها واتيها من غير غلط والجواب ان مبني ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية.

ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں، کامل بالفعل ہیں، شرور و آفات کے مبادی یعنی شہوت اور غضب سے پاک ہیں اور ہیولی اور صورت کی تاریکیوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر ہیں اور گزشتہ اور آئندہ کے جملہ ہونیوالے امور کو بغیر غلطی کے جاننے والے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس کی بنیاد اصول فلسفہ پر ہے نہ کہ اصول اسلام پر۔

تشریح

فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجردہ عن المادہ مانتے ہیں اور اہل اسلام اسکو اجسام لطیفہ کہتے ہیں تو ظلال نے کہا کہ فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ ارواح مجردہ ہیں، کامل بالفعل ہیں یعنی انسان جو کمالات حاصل کرتا ہے بتدریج کرتا ہے اور فرشتوں کے اندر جملہ کمالات مبداء فطرت سے موجود ہیں اور ان کے یہ بات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ انکو مجرد عن المادہ مان کر قدیم کہتے ہیں اگر کمال بالفعل حاصل نہ ہوگا تو حدوث لازم آئے گا اور حدوث مادہ کا محتاج ہے۔ نیز انھوں نے کہا کہ جس قوت سے عموماً افعال قبیحہ کا صدور ہوتا ہے یعنی شہوت و غضب فرشتے ان مبادی شرور ہی سے پاک ہیں تو ان ان کہاں ان کا مقابلہ کر سکے گا، اور ہیولی اور صورت کی ظلمات و تاریکیوں سے پاک ہیں اس لئے کہ ہر جسم ان کے یہاں ہیولی اور صورت سے مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجردہ ہیں تو جسمانی جملہ کمزوریوں اور تاریکیوں سے فرشتے پاک ہوئے۔ نیز افعال عجیبہ پر قادر ہیں جو انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا، اور ہواؤں کا چلانا، اور بارش کا برسانا، اور لوگوں کو زمین میں دھنسا دینا، اور زلزلوں کا حادث، اور ماں کے پیٹ

میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ وغیرہ۔

اور چونکہ فرشتے ارواح مجروحہ ہیں اور ارواح ماضی اور آئندہ کے جملہ احوال سے واقف ہوتی ہیں اسلئے فرشتے جو امور ہو چکے ہیں اور جو آئندہ ہوں گے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں بخلاف انسان کے۔ شارح نے انکی تمام باتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ جملہ تقریریں وہ ہیں جن کی بنیاد اصول فلسفہ پر ہے نہ کہ اصول اسلامیہ پر اور ہم اصول فلسفہ کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اصول اسلامی کے مطابق فرشتے اجسام لطیفہ ہیں نہ کہ ارواح مجروحہ اور جو باتیں کہی گئیں ہیں اکثر غلط ہیں اور یہاں بحث صرف کثرت ثواب سے ہے نہ کہ قدرت و طاقت سے ہے اور اسی کو افضلیت سے تعبیر کیا گیا ہے البتہ شہوت و غضب بے براتہ اور افعال عجیبہ پر قدرت ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے مگر یہ کثرت ثواب کا مدار نہیں ہے اسلئے دلیل ناقص ہے۔

الثَّانِي ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون ومنهم بدليل قولهم
تَعَالَى عَلَّمَ مَاءً شَدِيدَ الْقُوَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ وَلَا شَكَّ انَّ الْمَعْلَمَ أَفْضَلُ
مِنَ الْمَتَعْلَمِ وَالْجَوَابُ انَّ التَّعْلِيمَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمَلَامَةُ كُنْهُ انَّمَا هِيَ الْمُبْلَغُونَ -

ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء اپنے افضل البشر ہونیکے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور استفادہ کرتے ہیں اللہ کے فرمان ”عَلَّمَ شَدِيدَ الْقُوَى“ اور اللہ کے فرمان ”نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ“ کی دلیل سے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی جانب سے تھی اور فرشتے محض مبلغ ہیں۔

تشریح

یہ فریق مخالف کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے اعلم اور زیادہ علم والا افضل ہوا کرتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ فرشتہ کے علم کے زیادہ ہونیکا کیا ثبوت ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فرشتہ معلم ہے جیسا کہ لفظوں سے ثابت ہے اور استاد کا مقام شاگرد سے بہر حال اونچا ہوا کرتا ہے۔ پھر علم کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی جانب عقول کے ذریعہ رسد ہوتی ہے جیسے اللہ کی ذات و صفات کا علم، تو یہ بات ناروا ہے کہ اس معرفت میں کچھ تقصیر و کوتاہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرت جبرئیل علیہ السلام سے صادر ہو جائے کیونکہ یہ جہل فی معرفۃ اللہ ہے اور جیسے مخلوقات کی کیفیات کا اور عجائب مخلوقات کا اور احوال عرش و کرسی اور قلم اور حنت و ناز، اور طبقات سموات و ارض اور اصناف ملائکہ اور مختلف خطات و جزائر میں انواع حیوانات کا علم تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میدان میں حضرت جبرئیل کو زیادہ معلومات ہیں اسلئے کہ ان کی عمر بھی بہت زیادہ ہے اور ان کے مشاہدات بکثرت ہیں تو ان کا علم بھی اتم و اکمل ہوگا اور دوسری قسم علم کی وہ ہے جس تک بغیر وحی کے رسائی نہ ہو سکے تو یہ

علم تمام انبیاء کو حضرت جبرئیلؑ کی واسطہ سے پہنچا ہے تو یہ بات ناممکن ہوگی کہ کوئی نبی حضرت جبرئیلؑ سے افضل ہو جائے کیونکہ حضرت جبرئیلؑ تمام شرائع کے لانیوالے اور سب کو جاننے والے ہیں۔ یہ اس فریق کی دلیل کا ماحصل ہے جس پر انھوں نے دو آیات پیش کی ہیں (۱) عَلَّمَ شَرْيَ الْقَوْمِ ذُو جُودٍ "اسکو سکھلایا ہے سخت قوتوں والے نے جو زور آور ہے یعنی وحی بھیجنے والا تو اصل میں اللہ ہے لیکن جس کے ذریعہ سے وحی آپ تک پہنچی ہے اور جو بظاہر آپ کو سکھلاتا ہے وہ بہت سخت قوتوں والا بڑا زور آور حسین و جویہ فرشتہ ہے جسے جبرئیل امین کہتے ہیں چنانچہ سورۃ التکویر میں جبرئیل کی نسبت فرمایا "انہ لقلول رسول کریم ذی قوۃ الامین"۔

دوسری آیت "نزل بہ الروح الامین علی قلبک لتکون من المذکرین" اس کو لیکر اترے ایک مہتر فرشتہ تیرے دل پر تاکہ تو ڈرانے والا ہو جائے۔ یعنی قرآن کریم کو جبرئیل امین لیکر اترے اور پاک و صاف قلب پر اتاری گئی کیونکہ یہی قلب تھا جو اللہ کے علم میں اس بھاری امانت کو اٹھانے اور سنبھالنے کے لائق تھا چنانچہ وحی قرآنی آئی اور سیدھی تیرے دل میں اترتی چلی گئی، تو نے اسکو اپنے سارے دل سے سنا اور سمجھا اور محفوظ رکھا، شاید علیٰ قلبک کے لفظ میں یہ بھی اشارہ ہو کہ نزول وحی کی جو دو کیفیتیں احادیث صحیحہ میں وارد ہوئی ہیں (یعنی کبھی صلفۃً بحسب کی طرح آنا اور کبھی فرشتہ کا سامنے آکر آدمی کی صورت میں بات کرنا) انہیں قرآن کی وحی اغلباً پہلی کیفیت کے ساتھ آتی تھی، کیونکہ دونوں حالتوں میں محققین کے نزدیک فرق یہ تھا کہ پہلی حالت میں پیغمبر کو بشریت سے منخل ہو کر ملکیت کی طرف جانا پڑتا تھا گو یا اس وقت آلات جبرائیلہ کو بالکل معطل کر کے صرف روحانی قوتوں اور قلبی حواس سے کام لیتے تھے، دل کے کانوں سے وحی کی آواز سننے تھے، اور دل کی آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے تھے اور دل کی الہی قوتوں سے ان علوم کی تلقین کرتے تھے اور محفوظ رکھتے تھے بخلاف دوسری حالت کے کہ اس میں فرشتہ کو ملکیت سے نزول کر کے بشریت کی طرف آنا پڑتا تھا اس وقت پیغمبر انھیں ظاہری آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے اور انھیں ظاہری کانوں کے توسط سے آواز سننے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وحی کی پہلی قسم کو احادیث میں فرمایا کہ "هُوَ أَنشَأَ عَلَیَّ" (وہ مجھ پر بہت بھاری ہوئی ہے) کیونکہ اس میں آپ کو بشریت سے ملکیت کی جانب صعود کرنا پڑتا تھا۔ خیر یہ تو آیات کی پوری تفسیر ہو گئی فریق مخالف ان آیات سے یہ ثابت کرتا ہے کہ فرشتہ معلم ہے اور اساتذ شاگرد سے افضل ہوتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ یہ تسلیم من اللہ ہے اور چونکہ فرشتہ کا کام تبلیغ کا ہے اسلئے اساتذہ جازی کے طور پر تسلیم کی نسبت جبرئیل کی جانب کر دی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا علم ہونا تسلیم کر لیا جائے تو و علم آدم الاسامیہ کا کیا مطلب ہوگا۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری گفتگو کثرت ثواب سے ہے اور کثرت ثواب کا مدار مبلغ ہونے پر نہیں اور نہ کثرت عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت و قوت پر ہے، اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص انبیاء سے زیادہ ہے۔ نیز یہ کیا کہا کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے؟ ٹھیک ہے مگر اس کے خلاف بھی بہت ہوتا ہے کہ شاگرد اساتذ سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔

الثالث انه قد اطرده في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم علو ذكر الانبياء وما ذالك لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذالك لتقدمهم في الوجود اولاً لان وجودهم اخف ولايمان بهم اقوى وبالتقديم اولي۔

ترجمہ

تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب و سنت میں فرشتوں کے ذکر کی تقدیم عام ہے انبیاء کے ذکر پر اور یہ فقط شرافت اور مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ فرشتوں کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے وجود میں یا اسلئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی اور تقدیم کے لائق ہے۔ یہ فریق مخالف کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جہاں بھی فرشتوں کا اور انبیاء کا ذکر آتا ہے تو فرشتوں کا ذکر پہلے آتا ہے جیسے **كُلَّ اَمْنٍ بِاللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ** وكتبہا ورسولہا اور جیسے حدیث میں ہے **الایمان ان تؤمن باللہ وملائکتہ وکتابہا ورسولہا**۔ اور ظاہر ہے کہ ہر جگہ فرشتوں کی یہ تقدیم صرف اس وجہ سے ہے کہ ان کا درجہ اور مرتبہ زیادہ ہے ؟

تشریح

شارح نے جواب دیا کہ فرشتوں کا پہلے ذکر کرنا اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے سے ہے اور جو چیز پہلے ہو اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے اگرچہ وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس حیثیت کی نہ ہو جیسے فرمان باری لا تاخذنہ سنۃ ولا نوم، تو نوم کا وجود بعد میں ہوتا ہے اور سنۃ کا پہلے اس وجہ سے سنۃ کو مقدم بیان فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہی بات ہوتی جو اس فریق نے کہی ہے تو پھر نوم کی تقدیم اولی ہوتی، نیز چونکہ فرشتوں کا وجود آنکھوں سے اور جھل ہے تو ان پر ایمان لانا رسولوں پر ایمان لانے سے اصعب ہے کیونکہ وہم غیر محسوسات کے وجود کا انکار کرتا ہے تو اس بنا پر ان کا ذکر مقدم کیا گیا، اور ممکن ہے اسلئے مقدم کیا گیا ہو کہ ایمان بالرسول موقوف ہے ایمان باللہ انکے پر اسلئے کہ وہ مبلغ وحی ہیں اور امر و نواہی کو پہنچانے والے ہیں اور موتوں علیہم موقوف ہے مقدم ہوا کرتا ہے مگر اشرف ہونا ضروری نہیں کمالا بخفی۔

الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى لَنُيَسِّتَنَّكَ الْمَسِيحَ اِنْ يَكُوْنُ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ فَاِنْ اَهْلُ اللِّسَانِ يَعْنَمُوْنَ مِنْ ذٰلِكَ اَفْضَلِيَّةَ الْمَلَائِكَةِ مِنْ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا الْقِيَاسُ فِيْ مِثْلِهِ التَّرْقِيْ مِنَ الْاَدْنٰى اِلَى الْاَعْلٰى يُقَالُ لَا يَسْتَنَفِ مِنْ هٰذَا الْاَمْرِ الْوَزِيْرُ وَلَا السُّلْطَانُ وَلَا يُقَالُ السُّلْطَانُ وَلَا الْوَزِيْرُ ثُمَّ لَا قَائِلَ بِالْفَصْلِ بَيْنَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهِ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ

ترجمہ

چوتھی دلیل فرمان باری ہے ہرگز عار محسوس نہیں کرتے مسیح اللہ کا بندہ ہونے سے اور نہ مقرب

فرشتے، پس بیشک اہل زبان اس سے ملائکہ کی افضلیت سمجھتے ہیں عیسیٰ سے اسلئے کہ قیاس اسکے مثل میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے اس چیز سے نہ وزیر عار کرتا ہے اور نہ بادشاہ اور نہیں کہا جائیگا کہ نہ بادشاہ عار کرتا ہے اور نہ وزیر پھر عیسیٰ اور ان کے علاوہ دیگر پیغمبروں کے درمیان فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

تشریح

یہ فریق مخالف کی چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہو کرتی ہے اور اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے کوئی ننگ و عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا ذکر ہے اور پھر فرشتوں کا اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہو کرتی ہے اس سے نہ وزیر عار کرتا ہے اور نہ بادشاہ اس کے برعکس بادشاہ اور نہ وزیر نہیں کہیں گے کیونکہ اصول مذکور کے خلاف ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں۔ اور فرشتوں کا عیسیٰ سے افضل ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا قائل کوئی نہیں کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء سے افضل نہیں ہیں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔

تنبیہ:۔ آیت کریمہ میں ارشاد باری کا مقصد یہ ہے کہ اللہ کا بندہ ہونا اور اس کی عبادت کرنا اور اس کے حکموں کو بجالانا تو اعلیٰ درجہ کی شرافت اور عزت ہے حضرت مسیح علیہ السلام اور ملائکہ مقررین سے اس نعمت کی قدر اور ضرورت پوچھئے ان کو اس سے کیسے ننگ و عار آ سکتا ہے البتہ ذلت اور غیرت تو اللہ کے سوا کسی دوسرے کی ہندگی میں ہے جیسے نصاریٰ نے حضرت مسیح کو ابن اللہ اور معبود مان لیا اور مشرکین فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں مان کر ان کی اور بتوں کی پوجا کرنے لگے سو ان کے لئے ہمیشہ کا عذاب اور ذلت ہے۔

وَالْجَوَابُ ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبداً من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابناً لانه مجرد لا اب له وكان يدعى الابن لانه من ذللك المسيح ولا من هو اعلم منه فلهذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدر ان يذوق الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكابر والابرص واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى امر التجرى واطوار الاثار القويّة لا فى مطلق الكمالات والشرف فلا دلالة على افضلية الملائكة والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

تمت

ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ مسیح کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریق پر کہ ان کو اللہ کے بندوں میں

ایک بندہ ہونے سے بالاتر سمجھتے تھے بلکہ وہ سمجھتے تھے کہ مناسب یہ ہے کہ یہ اللہ کے بیٹے ہوں اس لئے کہ وہ مجرد یعنی بغیر باپ کے ہیں اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور کوڑھی کو اچھا کر دیتے تھے بخلاف بنی آدم میں سے دوسرے اللہ کے بندوں کے، تو اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا کہ اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) نہ سرچ عار محسوس کرتے ہیں اور نہ وہ جو اس وصف میں مسیحؑ سے اعلیٰ ہیں اور وہ فرشتے ہیں جنکے نہ باپ اور نہ ماں ہیں اور وہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں جو ابراہیمؑ والا کہہ دلا برص سے اور احیاء الموتی سے زیادہ بھاری اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور بلندی وہ صرف امر مجرد میں ہے اور آثارِ قویہ کے اظہار میں ہے مطلق کمال و شرافت میں نہیں تو اس کی کوئی دلالت ملائکہ کی افضلیت پر نہیں ہے، اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علم صواب ہے اور اسی کی جانب لوٹنا ہے اور ٹھکانہ ہے۔

تشریح

فریق مخالف نے آیت کریمہ سے جو استدلال کیا تھا کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے لہذا فرشتوں کا اعلیٰ و افضل ہونا ثابت ہے ؟

شارح یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کی طرف ہوا کرتی ہے مگر ہر جگہ کا موقع محل الگ ہوتا ہے اس کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے گا جیسے بولتے ہیں قدم الحاج حتمۃ المشاة حاجی لوگ آئے یہاں تک کہ جو پیدل گئے تھے وہ بھی آگئے بظاہر ایسا معکوم ہوتا ہے کہ ترقی اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب ہے مگر جب غور کیا جائیگا کہ نہیں بلکہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کی طرف ہے یہاں کا مقام اسی کو مقتضی ہے، اسی طرح نصاریٰ نے حضرت مسیحؑ کو خدا کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ جو بغیر باپ کا ہو اور غیب و غریب کا رنامے انجام دیتا ہو مثلاً مادر زاد اندھوں اور کوڑھیوں کو ٹھیک کر نامزدوں کو زندہ کرنا، تو ایسا شخص بندہ ہو یہ تو ناممکن بات ہے بلکہ انکو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے۔ تو اللہ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ اور استدلال کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کا ہونا بندہ بننے کے منافی ہے تو اس مخلوق کے بار میں کیا کہو گے جو بغیر باپ اور ماں کے ہیں یعنی فرشتے، جن کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں، حالانکہ وہ اللہ کے بندے ہیں اور ان کو بندگی پر فخر ہے۔ اور ایسے ہی حضرت مسیحؑ کو بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر مادر زاد اندھوں کو اور کوڑھیوں کو باذن خداوندی اچھا کر دیتے ہیں اور باذن خداوندی مردوں کو زندہ کر دیتے ہیں تو فرشتے تو اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب افعال پر قادر ہیں (جن کا کچھ نمونہ ماقبل میں گذر چکا ہے) اس کے باوجود بھی وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے۔

بہر حال یہاں ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہے مگر ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرشتے امر مجرد میں حضرت مسیحؑ سے بڑھے ہوئے ہیں، نیز افعال عجیبہ کے انجام دینے میں حضرت مسیحؑ سے بڑھے ہوئے ہیں۔

لہذا اس آیت سے یہ گزشتہ ثابت نہیں ہوتا کہ ترقی اور بلندی فرشتوں کی باعتبار کمال و شرافت ہے اس لئے آیت سے استدلال درست نہیں۔